

Thémata.

Revista de Filosofía



63

primer semestre
enero • junio 2021

ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X

Thémata.

Revista de Filosofía

63

primer semestre
enero • junio 2021



ISSN 0212-8365
e-ISSN 2253-900X
DOI: 10.12795/themata

revistascientificas.us.es/index.php/themata
<https://editorial.us.es/es/revistas/themata-revista-de-filosofia>

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a quienes investigan y producen en filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. En sus inicios participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de docentes de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista ha estado abierta siempre a colaboradores de todas las latitudes y ha cubierto toda la gama del espectro filosófico, de lo que constituye una buena prueba la extensa nómina de autores que han publicado en sus páginas. En sus páginas pueden encontrarse trabajos de todas las disciplinas filosóficas: Historia de la Filosofía, Metafísica, Gnoseología, Epistemología, Lógica, Ética, Estética, Filosofía Política, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Historia, Filosofía de la Cultura, etc. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a nuevos valores filosóficos. Por esta razón, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

Equipo editorial / Editorial Team Bases de Datos y Repertorios

Director honorario

Jacinto Chozo Armenta
jchoza@us.es

Director

Fernando Infante del Rosal
finfante@us.es

Director Adjunto

José Manuel Sánchez López
themata@us.es

Subdirectores

Jesús Navarro Reyes
jnr@us.es

Inmaculada Murcia Serrano
imurcia@us.es

Jesús de Garay

jgaray@us.es

Secretario

Alejandro Colete



Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la
Filosofía
Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía
de la Ciencia
Departamento de Metafísica y Corrientes
Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política
Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
e-mail: themata@us.es

Bibliográficas internacionales

Emerging Sources Citation Index (Web of
Science Group-Clarivate Analytics)
Dialnet (España)
Francis, Philosophie. INIST-CNRS (France)
Philosopher's Index (Bowling Green, OH, USA)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Repertoire Bibliographique de Philosophie
(Louvain, Belgique)
Ulrich's International Periodicals Directory
(New York, USA)
DialogJournalNameFinder (Palo Alto, CA, USA)
Periodicals Index Online (Michigan, USA)
Index Copernicus World of Journals
Gale-Cengage Learning-Informe Académico
Academic Journal Database
DULCINEA
Google Scholar
Electra
Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS
(France)

Bibliográficas nacionales

ISOC - Filosofía. CINDOC (España)

De evaluación de la calidad de revistas

CARHUS Plus
ERIH PLUS Philosophy (2016)
REDIB
Latindex
MIAR
CIRC
DICE

Política editorial y directrices para autores/as,
al final de la revista.



Consejo Editor / Editorial Board

ARGENTINA

Flavia Dezzuto, Universidad de Mendoza

ALEMANIA

Alberto Ciria, Munich

CANADÁ

Óscar Moro, University of New Found Land

CHILE

Mariano De la Maza, Universidad Católica de Chile

José Santos Herceg, Universidad de Santiago de Chile

COLOMBIA

Martha Cecilia Betancur García, Universidad de Caldas

Víctor Hugo Gómez Yepes, Universidad Pontificia Bolivariana

Gustavo Adolfo Muñoz Marín, Universidad Pontificia Bolivariana

ESPAÑA

Alfonso García Marqués, Universidad de Murcia

Antonio De Diego González, Universidad de Sevilla

Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla

Carlos Ortiz Landázuri, Universidad de Navarra

Celso Sánchez Capdequí, Universidad Pública de Navarra

Elena Ronzón Fernández, Universidad de Oviedo

Enrique Anrubi, Universidad CEU Cardenal Herrera

Federico Basáñez, Universidad de Sevilla

Fernando Wulff, Universidad de Málaga

Fernando M. Pérez Herranz, Universidad de Alicante

Fernando Pérez-Borbujo, Universitat Pompeu Fabra

Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla

Ildefonso Murillo, Universidad Pontificia de Salamanca

Irene Comins Mingol, Universitat Jaume I

Jacinto Rivera de Rosales Chacón, UNED

Joan B. Llinares, Universitat de València

Jorge Ayala, Universidad de Zaragoza

José Manuel Chillón Lorenzo, Universidad de Valladolid

Juan García González, Universidad de Málaga

Juan José Padiál Benticuaga, Universidad de Málaga

Luis Miguel Arroyo Arrayás, Universidad de Huelva

M^a Luz Pintos Peñaranda, Universidad de Santiago de Compostela

Marcelo López Cambronero, Instituto de Filosofía Edith Stein

María del Carmen Paredes, Universidad de Salamanca

Octavi Piulats Riu, Universitat de Barcelona

Óscar Barroso Fernández, Universidad de Granada

Pedro Jesús Teruel, Universitat de València

Ramón Román Alcalá, Universidad de Córdoba

Ricardo Parellada, Universidad Complutense de Madrid

Sonia París Albert, Universitat Jaume I

Tomás Domingo Moratalla, UNED

ESTADOS UNIDOS

Witold Wolny, University of Virginia)

Thao Theresa Phuong Phan, University of Maryland

REINO UNIDO

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Strathclyde

ITALIA

Luigi Bonanate, Università di Torino

MÉXICO

Rafael De Gasperín, Instituto Tecnológico de Monterrey

Julio Quesada, Universidad Veracruzana

Adriana Rodríguez Barraza, Universidad Veracruzana

PERÚ

Ananí Gutiérrez Aguilar, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María

Nicanor Wong Ortiz, Universidad San Ignacio de Loyola

PORTUGAL

Yolanda Espiña, Universidade Católica Portuguesa

TURQUÍA

Mehmet Özkan, SETA Foundation for Political, Economic and Social Research

Comité Científico Asesor / Advisory Board

ARGENTINA

Graciela Maturo, Universidad de Buenos Aires
- CONICET

Jaime Peire, Universidad Nacional de Tres de
Febrero- CONICET

ALEMANIA

Tomás Gil, Freie Universität Berlin

Fernando Inciarte, † Westfälische Wilhelms-
Universität

Otto Saame, † Universität Mainz

BULGARIA

Lazar Koprinarov, South-West University
'Neofit Rilski'

CHILE

Carla Corduá, Universidad de Chile

Roberto Torreti, Universidad de Chile

COLOMBIA

Carlos Másmela, Universidad de Antioquía

Fernando Zalamea, Universidad Nacional de
Colombia

ESPAÑA

Agustín González Gallego, Universitat de
Barcelona

Alejandro Llano, Universidad de Navarra

Andrés Ortiz-Osés, Universidad de Deusto

Ángel D'ors, † Universidad Complutense de
Madrid

Antonio Hermosa Andújar, Universidad de
Sevilla

Carlos Beorlegui Rodríguez, Universidad de
Deusto

Concha Roldán Panadero, Instituto de
Filosofía, CCHS-CSIC

Daniel Innerarity Grau, Ikerbasque, Basque
Foundation for Science

Francisco Soler, Universidad de Sevilla

Ignacio Falgueras, Universidad de Málaga

Javier San Martín, UNED

Jesús Arellano Catalán, † Universidad de
Sevilla

Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de
Zaragoza

Jorge Vicente Arregui, † Universidad de Málaga

José María Prieto Soler, Universidad de Sevilla

José Rubio, Universidad de Málaga

Juan Antonio Estrada Díaz, Universidad de
Granada

Juan Arana Cañedo-Argüelles, Universidad de
Sevilla

Luis Girón, Universidad Complutense de
Madrid

Manuel Fontán Del Junco, Fundación March

Manuel Jiménez Redondo, Universitat de
València

Marcelino Rodríguez Donís, Universidad de
Sevilla

Miguel García-Baró López, Universidad
Pontificia Comillas

Modesto Berciano, Universidad de Oviedo

Pascual Martínez-Freire, Universidad de
Málaga

Rafael Alvira, Universidad de Navarra

Teresa Bejarano Fernández, Universidad de
Sevilla

Vicente San Félix Vidarte, Universitat de
València

ESTADOS UNIDOS

Lawrence Cahoon, University of Boston

FRANCIA

Nicolás Grimaldi, Université Paris IV-Sorbonne

PARAGUAY

Mario Ramos Reyes, Universidad Católica de
Asunción

REINO UNIDO

Alexander Broadie, University of Glasgow

ISRAEL

Marcelo Dascal, † Tel Aviv University

ITALIA

Massimo Campanini, Università di Napoli
l'Orientale

Maurizio Pagano, Università degli Studi del
Piamonte Orientale. Amedeo Avogadro

JAPÓN

Juan Masiá, Sophia University, Tokio

MÉXICO

Jaime Méndez Jiménez, Universidad
Veracruzana

Ana Laura Santamaría, Instituto Tecnológico
de Monterrey

Héctor Zagal, Universidad Panamericana

VENEZUELA

Seny Hernández Ledezma, Universidad Central
de Venezuela

Índice.

- 9 PRESENTACIÓN. **Publicar filosofía.**
Fernando Infante del Rosal

EL PRESENTE DE LA ESTÉTICA_MONOGRÁFICO

- 14 PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO. **El presente de la estética: arte, belleza y carácter relacional.**
Daniel Omar Scheck
- 20 **Francis Hutcheson y la filosofía experiencialista contemporánea.**
Inés Moreno
- 42 **Empatía y extrañamiento en el concepto de aura de Walter Benjamin.**
Ricardo Ibarlucía
- 61 **El lector ante la autoficción.**
María José Alcaraz León
- 82 **La herencia kantiana en la estética de Jean Marie Schaeffer: autoteleología, despragmatización y consecuencias para la acción.**
Daniel Omar Scheck

ESTUDIOS_ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN

- 109 **De la teoría socialista al populismo: Gramsci en Laclau.**
Alejandra M. Salinas
- 132 **La espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad.**
Alicia Villar Ezcurra
- 154 **Blasting the continuum of history: Walter Benjamin's "now-time" and the recovery of experience.**
Juan Manuel Torbidoni
- 174 **Freud y la filosofía: precedentes de una ambivalencia fundamental.**
Alfonso A. Gracia Gómez
- 203 **El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en "¿Qué es metafísica?" a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze.**
Mateo Belgrano

- 223 **La promesa de un cuerpo. Relaciones prácticas con la corporalidad en elaboraciones de Heidegger de 1959–1969.**
Luis Fernando Butierrez
- 246 **Sartre lector de Husserl: ¿Es el existencialismo sartreano una hérésis husserliana?**
Sergio González Araneda
- 270 **John Henry Newman, Edith Stein y la soberanía de la autoconciencia.**
Jacinto Choza, Ananí Gutiérrez Aguilar
- 295 **La cárcel como metáfora de la experiencia de lo trágico en el cine de Lars von Trier.**
Antonio Díaz Lucena
- 321 **El daímon homérico como antecedente del concepto filosófico de felicidad (eudaimonía).**
Juan Gabriel Alfaro Molina
- 339 **Envío, acontecimiento & catástrofe. La correspondencia entre Heidegger y Derrida.**
Marco Antonio Núñez
- 359 **La ontología del imaginario: una aproximación bachelardiana a sus estructuras en diálogo con Goethe y Gilbert Durand.**
Arturo Martínez Moreno
- 383 **El olvido del presente de Dios: Ortodoxia, ideología y populismo religioso desde la filosofía de la religión de Raimon Panikkar.**
Antonio de Diego González

TRADUCCIONES

- 403 **Sonette / Sonetos, J. G. Fichte.**
Nazahed Franco Bonifaz

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- 408 **Hautamäki, Antti. Viewpoint Relativism: a new approach to epistemological relativism based on the concept of points of view.** Springer: Suiza, Synthese Library 419, 2020, 210 pp.
Enrico Brugnami
- 413 **Arana, Juan, ed. La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX. Convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas de las revoluciones científicas contemporáneas.** Madrid:

Tecnos, 2020, 523 pp.

Nolo Ruiz

416 **Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 319 pp.**

Andrés Ortigosa

421 Autores/as participantes en el número 63: reseñas biográficas.

427 *Thémata*, nueva imagen.

428 *Call for Papers Thémata 65* (junio 2022): 'Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes'.

432 Política editorial.

435 Directrices para autores/as.

Publicar filosofía.

Fernando Infante del Rosal

Director de Thémata
Universidad de Sevilla, España

La pregunta por la filosofía, por qué sea la filosofía, encuentra en cada momento de su propia historia una respuesta diferente. Cuando Thémata nació, a mediados de los años ochenta del siglo pasado, la respuesta más general ponía a la filosofía en relación con el relevo, con la capacidad que el pensamiento tiene de darse como testigo, de ser objeto de un trasvase siempre actualizador y modificante. Era aquel, además, un tiempo de relecturas, de reapropiaciones, o mejor dicho, de generalización en la filosofía académica de las relecturas que ya habían hecho pensadores como Heidegger, Foucault o Vattimo (una secuencia de relevos que muestra tres hitos de la apropiación del pensamiento nietzscheano). Filosofía era entonces el pensamiento en su trasvase, disposición temporal abierta a la reconstrucción presente. La filosofía implicaba una responsabilidad hermenéutica y un necesario sinfronismo que no solamente permitían acceder a los textos y a las conciencias de otros tiempos, sino que buscaban, sobre todo, trasladarlos al ahora; y no para desvincularlos de su tiempo, sino para darles también uno nuevo. Filosofía era tiempo y herencia.

Una revista de filosofía se ofrecía en aquel momento como medio para ese juego de legados. Éramos entonces, además, más hegelianos, más modernistas, y asumíamos que el pensar necesitaba de sus propios desarrollos y de sus avatares temporales para darse como tal. Una revista que publicase filosofía se introducía en el ámbito académico como un modo de esa donación en el tiempo. Había que presentarse, dar a conocer las investigaciones, las ideas y las motivaciones de unos todavía jóvenes docentes y de algunos aun más jóvenes estudiantes; pero había que invocar también los pensamientos emblemáticos que marcaban el territorio del pensar. Entonces, se era auténticamente nietzscheano, wittgensteiniano, heideggeriano o zambraniano; no porque se tuviera a estos pensadores como objeto de estudio o porque se les aplicara algún tipo de idolatría, sino porque realmente se les reclamaba como mentes del presente, como voces aún activas. Se les

requería, pero, sobre todo, se les precisaba.

Hoy, la investigación académica es otra cosa. La Academia es otra cosa. Y también la filosofía parece haberse convertido en otra cosa. No ya un hacer en el tiempo, no un favorecer la transposición o el relevo, sino más bien una textura, una urdimbre cerrada y densa hecha de incuantificables aportaciones, de innumerables voces que se solapan y tejen un espacio espeso e inconmensurable. El pensamiento que se entrevé en las publicaciones académicas es ahora trama, cantidad apretada que se sublima como cualidad solo desde una acumulación y una interrelación estadística propias de la era del Big Data.

La investigación en filosofía ha perdido parte de su responsabilidad respecto al tiempo y la herencia del pensar, se ha soltado de su propia secuencia, del encadenamiento suprapersonal del pensamiento filosófico, que necesita trascender la mente individual y darse en una serie intersubjetiva de hechos temporales.

Investigar y publicar en filosofía en la actualidad es adentrarse en esa malla sosteniéndose en la tirantez que produce un tejido tan denso y tan tenso. Más que el diálogo y la perspectiva, parece que nos mueve la voluntad de colocar pequeñas aportaciones dentro de una textura apelmazada y espesa, una de esas fotografías de grupo tan pobladas que se vacían de todo sentido que no sea la sola cantidad.

Es cierto que somos más cuidadosos y minuciosos a la hora de dibujar el *estado actual de la cuestión* en cualquier asunto, que tenemos más técnica; que desde las revistas académicas se favorecen más claramente las discusiones y réplicas, lo que hace que el conocimiento *avance*, aunque sea más por la generalización de problemas o emblemas que se tipifican como de interés en el momento presente, que porque se busque alcanzar evidencias o consensos. Es cierto que sabemos hacerlo mejor, que nos manejamos con normas del juego y criterios de valor académico que han definido el modo de hablar de quienes trabajamos en esto de la filosofía y la academia hasta un punto que no imaginábamos, pero todo eso ha contribuido en cierto modo a que el *saber cómo* haya arañado una parte significativa del *saber*.

No son excluyentes estas dos dimensiones –el *saber* y el *saber cómo*–, tampoco lo son la idea de filosofía como legado y la de filosofía como trama. Es posible que en el futuro estos modos se las vean con otros nuevos, y

que las preocupaciones que mostramos hoy, como las que manifestábamos hace más de treinta años, revelen su ingenuidad, pero ahora nos toca lidiar con esta diatriba. Es difícil encontrar colegas que no vean los problemas de la nueva vida académica, con sus modos de medición, y que no lo declaren frecuentemente, pero todos coinciden en la responsabilidad de quienes tienen tras de sí una carrera más larga con quienes se han incorporado recientemente a la filosofía y a la investigación académica.

Las revistas de filosofía sabemos cómo actuar en aquello en que el conocimiento y el pensamiento se dejan establecer mediante métricas. Nuestros logros vienen marcados por ese reconocimiento cuantificable y, lo reconozcamos o no, esos resultados han llegado a hacerse más patentes y distinguidos que nuestras políticas editoriales. Nos debatimos entre las acciones dirigidas a dicho reconocimiento y los valores y motivaciones con los que nuestras publicaciones se fundaron, pero es posiblemente esta tensión entre la métrica y el valor lo que habría que mantener, aunque, como tensión, no tenga nada de feliz.

A cada disciplina, la primacía de la métrica le afectará de una manera distinta, y es evidente el desajuste producido entre las ciencias experimentales y sociales, por un lado, y las humanidades por otro; pero quizá lo sea aún más respecto a la filosofía, por lo que el pensar tiene de juego entre un momento íntimo e intransferible, entregado, sin embargo, a un ejercicio siempre intersubjetivo.

Esto no solo afectaría a la filosofía más especulativa, también a las tradiciones analíticas o empíricas, porque no es un asunto de niveles de abstracción en el enfoque o de generalidad en el contenido, sino de constitución de comunidades que vienen definidas, no ya por enfoques y contenidos, sino por métricas e índices. El asunto es ese: que la importante comunicabilidad y la necesaria intersubjetividad del pensar filosófico se vean determinadas por asuntos de medida editorial.

La citación, como modo de medida, es meramente formal, porque una cita puede implicar cosas tan distintas como la apropiación, la reelaboración, la influencia o el reconocimiento, y puede incluso darse por negación, para poner en cuestión o rechazar aquello que se cita (es sabido que existen autorías muy citadas por muy criticadas). Los diferentes índices – *Science Sitation Index*, *Social Science Citation Index* y *Ars & Humanities Citation*

Index– se han visto sometidos a numerosos juicios y revisiones por razones diversas en las últimas décadas: hace más de cincuenta años, Margolis apuntaba ya que una cita podía estar motivada por razones diversas como la familiaridad, la lengua, la lealtad o algún interés propio.

Son muchos los inconvenientes señalados por los propios documentalistas: las revistas rechazan trabajos *avanzados*, que inauguren un campo sin labrar previamente o que aporten una idea excesivamente adelantada –para eso están los libros, se diría–; referentes importantes que no se citan porque se suponen obvios y se mantienen de forma implícita; la especialización de un asunto o un enfoque, que produce por eso menos citas, etc.

Todo esto se justifica porque la cantidad y la medida son los criterios más operativos para el análisis y la evaluación del conocimiento, y, a eso, poco podríamos objetar. Pero, ¿qué sucede cuando la manera de valorar afecta al modo original de hacer? ¿Qué ocurre cuando los modos de pensar, de plantear interrogantes, de establecer coordenadas, de buscar sentido, se ven imbuidos o determinados por esa tecnología del índice?

Evidentemente, toda crítica al sistema actual adolece de entrada de cierta nostalgia y atavismo románticos y no hay que permanecer ahí. Tan solo las revistas de filosofía podemos valorar, dentro de las limitaciones económicas y estructurales que nos caracterizan, en qué medida somos capaces de aplicar nuestras políticas editoriales como corrección o compensación de los males de la métrica para favorecer modos de relación y diálogo más auténticos.

El actual equipo editorial de *Thémata. Revista de Filosofía* tiene esto muy en cuenta, porque está directamente atado a quienes fundaron la publicación en 1983 y la sacaron a la luz un año después. Todas las acciones que hemos emprendido en los últimos años para reajustar los índices de la revista han estado motivadas principalmente por un hacer justicia a estas personas y al espíritu que las llevó a emprender un camino que ahora es provechoso para muchos. Si el reconocimiento viene dado en la actualidad por la medida, que esta no sirva solo para endurecer la compacta trama de la investigación presente, sino para mantener lo que de relevo y testigo hay en la tarea del pensar.

Sevilla, 1 de junio de 2021

Monográfico. ‘El presente de la Estética’.



El presente de la estética: arte, belleza y carácter relacional.

The present of aesthetics: art, beauty
and relational character.

Daniel Omar Scheck¹

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina);
Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-Conicet)

De un tiempo a esta parte, una derivación particular de la estética se ganó cierto reconocimiento social, gozando de un éxito indisputable y generando ingresos económicos nada despreciables. Los “Salones” o “Centros de Estética” proliferan y se multiplican, ofrecen todo tipo de tratamientos para destacar, o eliminar, los aspectos de nuestra apariencia personal con los que estamos (dis)conformes, o que al menos deseamos retocar. Incluso en lugares poco habitados, como el norte de la Patagonia argentina, desde el que escribo, existen numerosos locales de ese tipo que, además de prometer corregir nuestra apariencia, ofrecen tratamientos para mejorar nuestra belleza de forma integral; es decir, tanto lo que está sujeto al escrutinio ajeno como aquello que beneficia nuestro fuero interno, nada menos que la salud física, mental y emocional. Una versión más prosaica son las empresas que se dedican a la “estética vehicular”, que brindan servicios de limpieza y pulido, avivando la ambición por devolverle el brillo original a nuestros maltrechos y deslucidos coches.

En algún sentido, quienes nos dedicamos a la estética filosófica y pretendemos realizar un mínimo aporte a la disciplina podríamos sentir cierta incomodidad ante esta particular forma de “dispersión semántica”. Aunque, en rigor, el desplazamiento desde “Salones de Belleza”, bastante populares hace un par de décadas, a “Centros de Estética”, como suelen de-

1. scheckdaniel@yahoo.com.ar

nominarsen ahora, muestra que existe cierta consciencia de los problemas que aborda la disciplina o, al menos, que el mercado va recogiendo lo que sucede y se va adaptando al contexto y la demanda. Por otra parte, sin forzar demasiado la interpretación, puede pensarse que algunos de los productos y tratamientos que ofrecen se ajustan a definiciones de lo estético bastante recientes. Sin ir más lejos, en el capítulo final de *Qué es el arte* (2013) -titulado “El futuro de la estética”-, Arthur Danto afirma que la estética es “el modo en que las cosas se muestran, junto con las razones para preferir una forma de mostrarse a otra” (135). Además, sostiene que “siempre hay razones para preferir un aspecto u otro” y que “mientras haya diferencias visibles en el aspecto de las cosas, la estética será ineludible” (137).

Voy a partir de esa definición de Danto, inscrita en una teoría mucho más influyente en el ámbito de la crítica, la historia y la filosofía del arte que en el campo de la estética, para visitar algunos temas de actualidad y desplegar las repercusiones que ciertas concepciones de lo estético tienen para la propia disciplina. Para el caso, los rasgos visuales y aparentes de los objetos materiales que soportan las obras de arte, las cualidades estéticas en términos danteanos, son importantes y trascendentes en tanto contribuyan al significado encarnado en el objeto; si no refuerzan el significado, si no son más que adornos, sólo distraen la atención y hasta pueden malograr la obra. Pero, para poner un ejemplo del propio Danto, una mínima diferencia en la tipografía puede transformarse en algo mucho más sustancial si contribuye a “enriquecer el significado de un texto” -lo mismo cabe para un color, una figura, o un golpe del cincel. Porque lo que importa, lo que distingue una cosa cualquiera de otra que a la vez es una obra de arte, no es algo visual, o sensorialmente perceptible en general. Ante dos cosas indiscernibles desde el punto de vista perceptual, lo que hace que una de ellas además sea una obra de arte, es el tema, el sentido, el mensaje encarnado por el artista que el espectador debe desentrañar en ese objeto material propuesto como obra.

Creo que uno de los méritos de la definición filosófica del arte que formula Danto es, para decirlo en términos kantianos, su utilidad negativa en el campo de la estética. A medida que avanza en la formulación, reajuste y defensa de su teoría, va desechando algunos elementos y clausurando algunas vías por las que una estética situada en un marco de pluralismo

radical de orientaciones artísticas ya no puede transitar. Una de las posibilidades que clausura es la de asimilar lo estético a lo artístico; *i.e.*: de hacer colapsar un campo en el otro. Por un lado, porque todas las categorías estéticas son opcionales, incluida la belleza, y porque solo algunas de las cualidades que el artista decida incorporar al objeto propuesto como obra contribuyen a su artisticidad, y eso depende de que estén bien modulados con el significado que encarna la obra. La belleza externa de una obra, para tomar la categoría estética *par excellence*, solo contribuye a la obra como tal si es funcional al tema que encarna: la belleza interna en términos de Danto.

Por otro lado, porque no toda creación artística depende de sus cualidades estéticas ni tiene pretensiones de captar la receptividad del espectador. Sin lugar a duda, esto apunta a subrayar el hecho de que buena parte del arte contemporáneo poco tiene que ver con una distinción estética, al menos una a nivel superficial como la entiende Danto. De hecho, afirma que “el arte es filosóficamente independiente de la estética”. En otras palabras, pensando en Marcel Duchamp, podría decirse que en el mundo del arte cabe lugar para un arte “anestésico”, un arte sin relación alguna con el buen o mal gusto, indiferente al deleite estético en tanto atado a las diferencias perceptivas. En sentido inverso esto supone que, aunque ciertos artistas produzcan obras con ausencia de intención estética -que no apunten a seducir “la retina”, en términos de lo que rechazaba Duchamp-, eso no determina que lo estético sea eliminado del mundo del arte. Las razones para mostrar algo de una manera u otra, tanto como las preferencias que se filtran en cada elección, muestran que lo estético trasciende el nivel de lo “estésico”.

Pero lo cierto es que esa concepción simple y reduccionista, defendida por Danto en un momento de su vida -luego complejizada y abandonada en cierta medida-, no hacía más que recoger una crítica bastante extendida y una situación general de la estética nada promisorias. En algún momento, y por diversas razones, la estética se cerró sobre sí misma y comenzó a dar giros en dos niveles totalmente inconexos, pero que confluían en un mismo atolladero: o bien se consumía en un nivel superficial, en el plano de los adornos u ornamentos, o de la belleza externa o adherente, para usar expresiones familiares en la disciplina; o bien se extraviaba en las profun-

didades de sofisticadas teorías acerca de corrientes artísticas puntuales con un escaso alcance conceptual por fuera de los propios límites de esas prácticas. En suma, la estética terminó por refugiarse en alguna provincia del arte o en alguna región de lo “estésico”, perdiendo sus alcances y su capacidad para mostrar las conexiones al interior del propio mundo del arte, entre el arte y la vida, y entre el nivel de la receptividad y el resto de las dimensiones que participan de nuestra forma de experimentar el mundo. La estética, decía B. B. Newman a mediados del siglo pasado, tiene las mismas repercusiones para el arte que la ornitología para los pájaros.

En los trabajos que conforman este monográfico se intenta mostrar, por un lado, que lo estético trasciende el plano de la receptividad pasiva y del embellecimiento insustancial. Por otro, que no se agota en disquisiciones teóricas restringidas a un arte particular con alcance local. Navegando entre esos dos escollos, sin renegar de los esfuerzos teóricos por dar cuenta del hecho estético ni rechazar el rol de la dimensión aspectual de las cosas, se ofrece un amplio panorama de las discusiones actuales y, al mismo tiempo, se muestran las conexiones con algunas reflexiones estéticas modernas que anticiparon cuestiones que hoy parecen urgentes. Tal es el caso del artículo de Inés Moreno, que recupera el pensamiento empirista de Hutcheson, un autor poco estudiado hasta el momento, pero con un agudo análisis del problema de los sentimientos y la experiencia estética. A partir del estudio de la forma en que Francis Hutcheson intenta superar el dualismo entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo mental y lo corporal, establece un paralelo con el “experencialismo” contemporáneo de George Lakoff y Mark Johnson. Estos autores introducen la hipótesis de la “corporeización del significado” con la intención de ofrecer una clara salida al dualismo, aunque quizá su mayor impacto tenga que ver con la comprensión de la estética “como el estudio del modo en que los humanos hacen y experimentan la construcción de significados en relación con su entorno”. Es decir, desde una perspectiva distante a la de Danto respecto al rol de lo estético en el mundo del arte, le asignan un papel crucial en los procesos de significación del arte, una función que se extiende al plano del conocimiento y el lenguaje en general.

En una línea afín, el trabajo que presento desarrolla un enfoque de lo estético como relacional, no centrado en los objetos ni en algunos de sus

rasgos materiales. Se recupera la estética del sentimiento de Immanuel Kant para establecer un diálogo con la teoría de la experiencia estética de Jean Marie Schaeffer, de reciente aparición en lengua española. A partir de esa correlación entre estas dos teorías no centradas en lo artístico, la idea es revisar la importancia que lo estético tiene para nuestras vidas y mostrar todos los elementos que participan de la experiencia estética en un sentido integral y no reduccionista. Por su parte, el análisis que realiza Ricardo Ibarlucía sobre el concepto de aura, central para comprender los alcances de la teoría benjaminiana del arte, ofrece claves para rebatir las interpretaciones que circunscriben lo aurático solo a las creaciones humanas y lo conciben como ceñido a ciertas cualidades internas de los objetos. Por el contrario, defiende la idea de que el aura no es algo privativo de las producciones humanas y que no debería interpretarse como atado a lo objetivo, sino más bien como una propiedad relacional. De hecho, a partir de las nociones de empatía y extrañamiento, recupera la profunda carga social del aura y el complejo entramado temporal que encarna.

Por último, en el escrito de María José Alcaraz se analiza un problema muy actual, el de la “autoficción”, que puede interpretarse como una derivación de los estudios sobre la ficción, un campo temático que tiene sus raíces bien establecidas en el mundo del arte y en el universo de la estética, pero que fue ganando un terreno propio y unos alcances quizá insospechados hace unas décadas atrás. La autoficción presenta la particularidad de ubicarse en la intersección entre dos géneros literarios, el autobiográfico y el ficcional, de modo que exige a quienes se sumergen en la obra que transiten entre dos pactos, y el problema es si se pueden conciliar las dos pretensiones del escrito. El trabajo ofrece un recorrido por respuestas de autores diversos y muestra las paradojas que surgen de esas interpretaciones, a la vez que brinda una perspectiva para salvar el carácter aporético de este tipo de ficciones.

Los temas actuales de la estética no se agotan en los que este monográfico aborda, eso es claro. Tanto como que su futuro no parece estar subordinado a los giros o las rupturas en el arte. La reflexión estética no se supedita a lo artístico, ni el arte tiene como único propósito responder a las preguntas que nos interesan a quienes nos dedicamos a esa reflexión. Esa sería una de las conclusiones a las que pueden arribar quienes lean estos

trabajos. Otra podría ser que la estética ya no puede identificarse parte a parte con una “filosofía de lo bello”, ni restringirse al estudio de cualquier otra categoría estética, ni a ciertos rasgos materiales puntuales o específicos. En cualquier caso, lo bello, lo sublime, lo grotesco, tanto como otras categorías estéticas clásicas –y sus variantes actuales o tendencias del momento–, admiten tantos análisis como marcos, contextos, situaciones y posiciones subjetivas e intersubjetivas las nutran y construyan como tales.

En ese retorno al carácter relacional y situado de la reflexión estética, el dato inquietante es que la belleza va perdiendo terreno en el canon –y el propio canon también se contrae– y como parámetro o medida en el arte y en la valoración de las apariencias. Cierran los “Salones de Belleza” o, mejor dicho, se reinventan como “Centros de Estética”, quizá porque el canon y el estatus de la belleza fueron vapuleados; quizá también porque su aplicación a las apariencias y rasgos personales se volvió grosera y displaciente, o incluso ofensiva cuando adopta un carácter normativo. El otro dato sugestivo es que seguimos procurando esas bellezas, más cotidianas y pedestres, que nos proporcionan ciertos encuentros y ciertas relaciones con quienes nos rodean, tanto como con aquellas cosas mínimas que nos hacen la vida más llevadera, sobre todo en estos tiempos aciagos de penumbra y monocromía pandémica.

Aprovecho estas últimas líneas para agradecer a quienes editan *Thémata. Revista de filosofía*, y a su director en particular, por darle un lugar central a estas reflexiones sobre estética y acompañarnos en el proceso de publicación. También agradezco a mis colegas, Inés Moreno, María José Alcaraz y Ricardo Ibarlucía, quienes contribuyeron con sus escritos en tiempos de conexión permanente –e impertinente– y sobrecarga laboral. Por último, agradezco a quienes integran el Proyecto de Investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad”, de la Universidad Nacional del Comahue, por su lectura atenta y sus comentarios a los trabajos aquí reunidos.

Francis Hutcheson y la filosofía experiencialista contemporánea.

Francis Hutcheson and contemporary experiential philosophy.

Inés Moreno¹

Sección de Estética. Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad de la República-Uruguay

Resumen

Se presentan aquí las dificultades de la Estética moderna al postular el carácter exclusivamente subjetivo de la experiencia estética. La emblemática teoría de Francis Hutcheson mostró, en su tiempo, el carácter irreductible de *lo bello*. El asunto sigue presente en el escenario contemporáneo: la filosofía experiencialista de Mark Johnson y George Lakoff intenta superar el dualismo todavía imperante en el pensamiento estético contemporáneo, desde una teoría que considere, seriamente, las bases corporales del significado.

Palabras clave: Experiencia estética, subjetivismo, dualismo, bases corporales, significado

Abstract

The difficulties of modern Aesthetics are presented here in postulating the exclusively subjective character of aesthetic experience. The emblematic theory of Francis Hutcheson showed, in his time, the irreducible character of the beautiful. The issue is still present in the contemporary scene: the experiential philosophy of Mark Johnson and George Lakoff tries to overcome the dualism still prevailing in contemporary aesthetic, from a theory that, seriously, considers the bodily bases of meaning.

Keywords: Aesthetic experience, subjectivism, dualism, body bases, meaning

1. ins.moreno@gmail.com

1 • Presentación

Mi propósito aquí es mostrar que las dificultades teóricas que supone explicar la experiencia estética, un asunto plenamente vigente, ya se encontraba formulada en la teoría estética del siglo XVIII que planteó claramente el dilema que supone afirmar el carácter objetivo o subjetivo de la respuesta a la belleza y al arte. Aunque con obvias diferencias de perspectiva y lenguaje filosófico, tanto Francis Hutcheson –un autor injustamente olvidado por los historiadores y teóricos de la Estética– en el siglo XVIII, como los contemporáneos Mark Johnson y George Lakoff ponen de manifiesto la imposibilidad de caracterizar la experiencia estética, desde la concepción dualista tradicional que mantiene la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo o entre los fenómenos mentales y la experiencia sensorial del cuerpo.

La estética subjetivista propuesta por el empirismo de Hutcheson, a pesar de concebir a la belleza como un sentimiento, la reconoce como una noción que se resiste a ser encerrada tanto en la clasificación de lo subjetivo como de lo objetivo, y de ello da cuenta su argumentación, que por momentos parece caer en contradicciones insalvables cuando intenta establecer la causa de tal sentimiento y un fundamento para el *gusto*, una categoría de central importancia para el pensamiento estético del setecientos. Como veremos aquí, las aparentes inconsistencias de la teoría estética de Hutcheson, no son más que el síntoma de una apreciación aguda de la complejidad del fenómeno del denominado *sentimiento estético* y de su irreductibilidad tanto al ámbito de la experiencia privada como al conocimiento objetivo.

Para dar cuenta de estas mismas cuestiones, el *experencialismo* contemporáneo, representado por Johnson y Lakoff, intenta –tres siglos después– superar el dualismo todavía imperante en el pensamiento estético, desde la visión de una filosofía que tome en cuenta seriamente la base corporal de la mente, el pensamiento, el lenguaje y los valores humanos. Heredero del pensamiento de John Dewey, el *experencialismo* propone una nueva perspectiva en el tratamiento de la experiencia estética que parte del estudio de las *metáforas conceptuales* como base de todos los conceptos abstractos y cuyo origen se encuentra en la experiencia sensorio-motora. Esto conduce a la consideración del rol que desempeña la experiencia corporal en la constitución de *significado, conceptualización y razonamiento*.

Johnson y Lakoff formularon, en la década de los 80 la hipótesis de que lo que denominaron *esquemas de imagen*, tales como “verticalidad”, “fuente-camino-meta”, “equilibrio”, “contención”, “fuerza”, “intensidad” etc., desempeñan un rol determinante en la formación de conceptos. Han seguido investigando en esa dirección hasta hoy, analizando la evidencia empírica de las bases corporales del significado en la exploración de algunos de los resultados a los que han llegado las investigaciones en el campo de la neurociencia.

Aludiremos aquí apenas a los aspectos más generales del experientialismo y en particular nos detendremos en uno de ellos: el rol de los “movimientos del cuerpo” y su “interacción” con cuerpos en movimiento, en la producción de significados del mundo que nos rodea.

2 · Belleza, ¿sentimiento o cualidad objetiva? La teoría de Francis Hutcheson

La teoría de Francis Hutcheson, es la primera en realizar un tratamiento sistemático del fenómeno de la experiencia de la belleza y el arte desde la concepción autonomista. En su obra principal: *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), postula la existencia de un *sentido interno* –facultad no cognoscitiva sino afectiva– que es capaz de experimentar un *placer* específico, de carácter *desinteresado* ante los objetos bellos. Esta experiencia de la belleza se da con mayor frecuencia en los hombres que poseen *gusto* es decir que han desarrollado una capacidad innata: la capacidad de captar la belleza en aquellos objetos, naturales o artísticos que poseen *uniformidad en la variedad*. Ésta es una propiedad necesaria pero no suficiente para que se produzca la satisfacción correspondiente ya que no existe “lo bello” independiente de la intervención del sentimiento del sujeto lo cual explica el carácter *contingente* del juicio sobre la belleza, tal como lo concibió Hutcheson. Aunque no fue el único, probablemente haya sido el primero en advertir con toda claridad las principales dificultades que enfrenta una teoría del arte que se apoye enteramente en el *sentimiento* y que sin embargo pretenda mantener criterios universales para determinar lo que es verdadera y universalmente bello según las reglas del *gusto* ampliamente reconocidas en el siglo XVIII.

Para el empirismo la belleza es un sentimiento placentero peculiar, que experimentan los hombres gracias a una capacidad que, aunque innata, no se presenta por igual en todos los individuos: *la delicadeza del gusto*. Cuando aún se encontraba bajo la influencia de los moralistas británicos, Kant afirmaba que “Hutcheson y otros, bajo el nombre del sentimiento moral han hecho de esto la ocasión para algunos comentarios espléndidos”. Aún después de haber rechazado la idea de “sentido moral”, Kant evidenció los efectos del pensamiento de Hutcheson en su teoría estética, particularmente en la reflexión sobre la paradójica situación en la que se encuentra el juicio de gusto, que, aunque juicio estético y por tanto subjetivo, aspira a la universalidad adoptando así la apariencia de un juicio lógico y objetivo. Lo que Kant caracterizó como “antinomia del juicio del gusto” y Hume trató como un asunto central en su ensayo *Of the Standard of Taste*, estaba ya prefigurado en la teoría de Hutcheson cuya premisa básica era que “la palabra *belleza* significa la idea suscitada en nosotros, y *sentido de la belleza* nuestra capacidad de recibir tal idea”. (2004,23)

Como señalamos antes, la noción de *gusto* es una categoría estética central para la modernidad y lleva en sí misma una contradicción inevitable: *gusto* alude tanto a una facultad sensorial, como a una capacidad superior del hombre refinado, y educado, capaz de apreciar con fineza la belleza, particularmente del arte. Esto parecería indicar que está en juego algún criterio objetivo que permita determinar el acierto o error de las apreciaciones; un criterio que, al decir de Hume, permita dirimir en las discusiones acerca del *gusto*, fundamentalmente cuando se aplica a las obras de arte. Para el pensamiento ilustrado británico, la respuesta a la pregunta de un estándar subjetivo de gusto era un acto de fe en una naturaleza humana universal e inmutable; las diferencias observables entre los gustos de los hombres no deberían desafiar esta convicción y no constituyeron un obstáculo para mantener su tesis principal; se creía que podía haber una gran diversidad de gustos, pero todos deberían encontrar un único fundamento en la naturaleza humana y sus capacidades.

A pesar del dominio tradicional de la postura objetivista sobre la belleza, la disputa en torno a su carácter objetivo o subjetivo, se remonta al enfrentamiento de las tesis objetivistas de origen pitagórico y las subjetivistas de los sofistas. La tradición clásica ha tendido a otorgar a la belleza

un valor de carácter objetivo, con status cognoscitivo y revelador de un orden de cosas que se reconoce existente con independencia de la percepción de los sujetos. Una de las críticas de Platón al novedoso y revolucionario estilo mimético en las artes visuales de su época, consiste precisamente en señalar que sus proporciones alteran las verdaderas medidas; alteraciones inevitables para quienes se proponen, como lo hicieron los artistas de su época, lograr una *apariencia* de medida y proporción, es decir considerar al ojo receptor.

Como se dijo antes, Francis Hutcheson comparte la tesis empirista que sostiene que la belleza es un sentimiento placentero peculiar, es decir, una respuesta del sujeto y no una cualidad de los objetos. Sin embargo, a pesar de ello, se expresa muchas veces como un objetivista, fundamentalmente cuando se ocupa de caracterizar los rasgos de los objetos que ocasionan el placer específico del sentimiento de belleza; algunas veces Hutcheson llama belleza al sentimiento gratificante y otras a ciertas características de los objetos que lo desencadenan. Asociada a esta ambivalencia fundamental, encontramos otra: la indefinición respecto a si la belleza es una idea simple o compleja, es decir, si corresponde a las cualidades lockeanas primarias o secundarias.

Manejamos aquí la hipótesis de que es posible pensar las contradicciones de Hutcheson, no como una falta de rigor o inconsistencia, sino como resultado de una mirada que percibe los problemas que se plantean al intentar explicar un fenómeno tan complejo. Según Peter Kivy¹, esas “contradicciones” son, en gran medida, solo aparentes.

Hutcheson se distancia de su maestro Shaftesbury al sostener que los sentidos mediante los que se captan bondad y belleza son análogos, pero no la misma cosa; ellos no tienen una fuente común, sino que corresponden a sentidos específicamente diferentes y discernibles. El placer estético, es para él, una respuesta de un sentido peculiar, una facultad diferente a las demás en la medida en que la idea de belleza es cualitativamente distinta de cualquier otra idea. Siguiendo el esquema lockeano, toda percepción dis-

¹ Autor del único libro –que yo conozca– enteramente dedicado a la obra de Hutcheson: *The Seven Senses: Francis Hutcheson and Eighteenth Century British Aesthetics*, publicado por primera vez en 1976.

tinta requiere una recepción sensorial diferente, a esta recepción Hutcheson la denomina *sentido interno*. Pero a diferencia de lo que sostenía Locke, para él este sentido de belleza es natural, y responde más a una idea simple que a una compleja, como veremos.

Hutcheson no acepta la existencia de una idea innata de la belleza a la manera del neoplatónico Shaftesbury; el sentido que capta la idea de belleza es un sentido interno más próximo al *inner sense* de Locke. Pero su consideración se asocia inevitable e inmediatamente con el “placer” o “dolor”- sentimientos que van unidos a las percepciones o acciones ocasionando, así una afección que podría ser denominada afección “de segundo grado”. Parecería que lo que impide calificar a la idea de belleza como una idea compleja, tal como la caracterizaba Locke, es el definitorio momento afectivo de la experiencia en lo bello, que ya había quedado definido por Joseph Addison como *placer*. Hutcheson sostiene que se experimenta un tipo de placer primitivo e irreductible ante la apariencia de ciertas propiedades tales como “uniformidad”, “orden”, o “imitación”.

La experiencia estética es descrita, entonces, como un sentimiento placentero; no es una respuesta corporal sino el resultado de una actividad del *sentido interno*, que recibe el placer de la idea de belleza. En esto no habría distinción con la concepción de Locke ya que para él las ideas son producidas por los sentidos externos e internos, la diferencia que establece Hutcheson no está en que los sentidos externos reciben placer de “objetos externos” y el sentido interno de “objetos internos”, sino en que el sentido interno de belleza recibe placer de una *idea compleja*, es decir no se tiene una experiencia estética de placer en la belleza a partir de la idea simple de color o sonido:

El sentido de belleza es- como en el caso de todos los sentidos- involuntario e innato y es la capacidad de recibir la idea de belleza. Obsérvese que en las páginas siguientes la palabra belleza significa la idea suscitada en nosotros, y sentido de la belleza nuestra capacidad de recibir tal idea. Armonía denota también nuestras ideas placenteras suscitadas por la composición de los sonidos, y un buen oído (como se dice generalmente) una capacidad de percibir ese placer. (Hutcheson 2004 23)

Por ello denomina a la capacidad de percibir la idea de belleza, *sentido interno*; para distinguirlo de la capacidad del resto de los sentidos externos- la vista y el oído, con el fin de destacar una inequívoca distinción entre ambos:

Quizás aparezca después otra razón para llamar a esta capacidad de percibir las ideas de belleza un sentido interno porque en otros asuntos en los que nuestros sentimientos externos no están muy involucrados, discernimos un tipo de belleza muy similar en muchos aspectos a la observada en los objetos sensibles, y acompañada por un placer similar. Tal es la belleza percibida en los teoremas o verdades universales, en las causas generales y en algunos abarcadores principios de la acción [...] La pura idea de la forma es algo separable del placer como puede quedar claro a partir de los diferentes gustos de los hombres sobre la belleza de las formas...Similitud proporción analogía o igualdad de proporción son objetos del entendimiento... pero el placer quizá no está conectado necesariamente con su percepción y puede ser experimentado cuando la proporción no es conocida. (24)

Aunque en apariencia se identifica al sentido interno como una facultad sensible y no cognitiva, no es evidente que Hutcheson tuviera exactamente esto en mente ya que hay una enorme ambigüedad en la expresión “el placer de la belleza”, como mostraremos enseguida. Esta expresión puede querer decir que “placer” y “belleza” se identifican, pero también que el placer es consecuencia, o acompaña, la idea de belleza. La belleza sería identificable con el sentimiento placentero, en el primer caso y en el segundo, el placer sería una sensación del tipo de las cualidades secundarias lockeanas.

En ocasión de querer mostrar el carácter desinteresado de la idea de belleza, Hutcheson afirma: “Y además, las ideas de belleza y armonía, como otras ideas sensibles, son tan necesarias como inmediatamente placenteras para nosotros.” (25)

Es claro que en este pasaje no se identifica la idea de belleza con el placer, sino como aquello que lo causa. En su libro *El siglo del gusto*, George Dickie señala que Hutcheson “en ocasiones emplea “belleza” para referirse

al placer, y en ocasiones para referirse a las características de un objeto de la experiencia que causan placer, aparentemente sin darse cuenta de que hay un problema.” (2003 34) Esta inconsistencia apuntada por Dickie, no parece ser una simple incoherencia que obedezca a la falta de rigor del autor, sino más bien, a la dificultad y complejidad de la naturaleza de la noción de “belleza” como experiencia que se resiste a ser encerrada en una categoría fija. En desde esta perspectiva que Peter Kivy explica que el esquema Lockeano le es insuficiente a Hutcheson a la hora de describir la belleza como sensación o como sentimiento; probablemente Hutcheson podría tener en mente que ambas son plausibles en el entendido de que se trataría de dos descripciones diferentes de un mismo fenómeno:

Hay un precedente en el siglo XVIII, que no hay razón para pensar que a Hutcheson no le fuera familiar, para realizar este movimiento. Porque aunque Locke distinguió entre ideas secundarias y placeres o dolores, esta distinción es borrada por Berkeley en *Three Dialogues Between Hylas and Philonus* (1713). Mientras Locke podría decir por ejemplo que cuando coloco mi mano cerca del fuego soy afectado con la idea simple de la cualidad secundaria intenso calor, la cual genera otra idea simple, dolor, Berkeley dice que no hay sino una sola idea simple que puede ser entendida bajo dos descripciones “intenso calor” y “dolor”. (Kivy 2003 57)

De modo que allí donde parecería haber dos sensaciones habría una sola; de la misma manera que no hay una idea de belleza y un placer que la acompaña -como cosas diferentes- sino una misma experiencia que tiene dos aspectos: el subjetivo (afectivo) como *placer o dolor*, y el objetivo como *idea* de una cualidad secundaria (sensación que percibe una cierta característica del objeto); algo que podría denominarse “sentimiento objetivado”.

En nuestra hipótesis, el hecho de que Hutcheson coloque la noción de belleza en un lugar intermedio entre la subjetividad y la objetividad y de ese modo no pueda caracterizarla como una cualidad primaria ni secundaria, ni como una idea simple ni compleja, es un síntoma de su modo profundo y agudo de entender el problema. Hutcheson se resiste ante cualquier encasillamiento del concepto de “belleza” ya que todos resultan inadecuados para caracterizar su naturaleza polivalente. Existe un pasaje crucial en la

obra de Hutcheson en el que se sugiere que “belleza” puede describirse bajo la forma de una idea de cualidad primaria, además de como una idea de cualidad secundaria o como un placer:

Las ideas de belleza y armonía siendo suscitadas por la percepción de algunas cualidades primarias y teniendo relación con la figura y el tiempo, pueden tener realmente mayor semejanza con los objetos que las sensaciones, que parecen ser no tanto una imagen de los objetos, cuanto una modificación de la mente que los percibe. Sin embargo, si no hubiera una mente con un sentido de la belleza para contemplar los objetos, no veo como podrían llamarse bellos. (25)

Hay que aclarar que Hutcheson nunca dice que la belleza pueda definirse como una idea de cualidad secundaria, sino que la describe como “análoga” a la experiencia de la idea de cualidad secundaria; afirma que “se parece”, no que sea efectivamente una idea de cualidad secundaria. La clave de ese estatuto intermedio entre idea de cualidad secundaria y primaria lo explica a partir de una noción central de su teoría que refiere a la causa de la idea de belleza: la *uniformidad en la variedad*:

Las figuras que suscitan en nosotros la idea de belleza parecen ser aquellas en las que hay uniformidad en la variedad. Hay muchas concepciones de objetos que son agradables bajo otras perspectivas, como la sublimidad, la novedad, la santidad y otras de las que trataremos después. Pero lo que llamamos bello en los objetos, para decirlo en términos matemáticos parece ser una razón compuesta de uniformidad y variedad porque cuando la uniformidad de los cuerpos es igual, la belleza es equivalente a la variedad, y cuando la variedad es igual, la belleza es equivalente a la uniformidad. (28)

Esta formulación vincula, indudablemente, al sentimiento estético con ciertas cualidades externas objetivas, más primarias que secundarias. “Formas”, “proporciones”, “teoremas”, “semejanzas”, son cualidades primarias y constituyen todas ellas el marco de lo que, en materia de arte, el estilo neoclásico dominante, determinaba como canon de belleza estética. Estas cualidades pueden ser percibidas independientemente de la res-

puesta afectiva, como se señaló antes; es decir que nuestra idea de belleza –como la de “color rojo”– no tiene parecido con ningún objeto. No sucede lo mismo con nuestra idea de lo que produce el sentimiento de belleza, la *uniformidad en la variedad*; esta idea sí tiene semejanza con los objetos, en tanto constituye parte de sus cualidades objetivas perceptibles.

3. La bipolaridad de la belleza: tensión entre idea simple y compleja

¿Qué entiende Hutcheson por “idea”? Siguiendo el esquema de Locke, como sabemos, el origen de las ideas está en la experiencia, tanto externa como interna. La mente tiene el poder de combinar las ideas llamadas “simples” que recibe separadamente y crear ideas “complejas” y la mente tiene el poder no solo de construir ideas complejas a partir de las simples sino también de analizar las ideas complejas que pueden quizás haber sido impresas conjuntamente en las sensaciones.

Hutcheson se distancia de la idea de belleza de Locke, quien desde la escasa atención que le dedicó, la consideró como una idea compleja y por lo tanto un atributo de la sustancia; “hay algunos otros compuestos de ideas simples de diversas especies, que han sido unidas para producir una sola idea compleja; por ejemplo, la belleza, que consiste en una cierta composición de color y forma”. (Locke 302)

Describir la belleza en términos de idea simple en virtud de que la belleza es concebida como un tipo de respuesta inmediata del sujeto, como pretende Hutcheson, requiere postular un sentido de lo bello:

No tiene ninguna consecuencia el que llamemos a estas ideas de belleza y armonía percepciones de los sentidos externos de la vista y el oído o no. Yo más bien prefiero llamar a nuestra capacidad de percibir tales ideas un sentido interno, aunque sea solo por la conveniencia de distinguirlas de las otras sensaciones de la vista y el oído que los hombres pueden tener sin ninguna percepción de la belleza y la armonía. (23)

En su artículo *Lockean Aesthetic* (349–361), Dabney Townsend propone una interpretación diferente y sugiere que la belleza es considerada

por Hutcheson una idea compleja, teniendo en cuenta el siguiente pasaje de *Inquiry*:

El único placer sensorial que nuestros filósofos parecen considerar es el que acompaña a las ideas simples de la sensación. Pero hay placeres mucho mayores en las ideas complejas de los objetos que obtienen los nombres de bello regular o armonioso. (22)

Aparentemente el texto de Hutcheson parece corroborar la interpretación de Townsend de la idea de belleza como idea compleja. Sin embargo, Peter Kivy discute esto a partir de una interesante interpretación del término “obtienen” (*obtain*). Según él, Hutcheson usa la palabra “obtienen”, porque este término sugiere que la recepción de *lo bello* no es dada inmediatamente, sino que se trata de un proceso mediante el cual esta experiencia es *obtenida o lograda*:

Las ideas complejas, parece estar diciendo, llegan eventualmente a ser llamadas bellas, cuando no lo habían sido al principio. Obtienen el nombre, eventualmente, como un soldado obtiene un rango más alto. Pero, determinar si es la correcta construcción para realizar el pasaje en cuestión, y apreciar lo que podría ser el significado de tal construcción, tendremos que tener un esquema ante nosotros de la posición básica de Hutcheson y de dónde viene (al menos como yo veo las cosas). (Kivy 2003 261)

Hay que recordar que, para Hutcheson, la causa de nuestra idea de belleza es la *uniformidad en la variedad* de los objetos, que no es una cualidad de los mismos sino una construcción que configura una idea compleja, y esta idea compleja sería la causa de la idea simple de belleza.

Para Hutcheson, entonces, la idea de *belleza* sería causada por otra *idea*, no por una entidad material; concretamente, por la idea compleja de *uniformidad en la variedad* y esa idea es la que, según Hutcheson, *obtiene* el nombre de *belleza*.

La cualidad a la que se refiere como cognoscible, es considerada una cualidad secundaria en el esquema de Locke, tal como lo plantea Hutcheson en algunos pasajes de su obra. Es por eso que críticos como Townsend, han

tomado partido por una interpretación cognitivista:

Hutcheson toma el sentido interno como una forma de percepción cualitativa y su acompañamiento es el placer. El placer moral se desprende de las buenas acciones; el placer estético de los objetos bellos, en ambos casos la percepción es una idea en la mente y el placer es igualmente un sentimiento interno del experimentador. (Townsend 91)

Otros críticos como George Dickie (2003) o Carolyn Korsmeyer (1975) han negado el valor cognitivo a las tesis de Hutcheson ya que según ellos la universalidad de los juicios estéticos no estaría fundada en una propiedad objetiva sino en un sentimiento compartido. “Aunque el juicio *x es bello* no es predicativo a pesar de su formulación gramatical”, sostiene Korsmeyer, “[...] sería subjetivamente válido. El acuerdo en los juicios estéticos no es una propiedad real del objeto, sino la coincidencia de los sentimientos provocados por el objeto.” (319)

Si la tesis de Hutcheson fuese no-cognitivista, se podría sostener que se afirma que “*x es bello*” porque es “aprobado”, no que es “aprobado” porque es bello. Esto último resulta inconcebible en el contexto cultural del siglo XVIII y además implausible si leemos lo que afirma Hutcheson al considerar el carácter universal del sentido de belleza en la sección VI de la primera parte de su *Inquiry*:

[L]os hombres pueden tener diferentes gustos sobre la belleza, y sin embargo la Uniformidad ser el fundamento universal de nuestra aprobación de una Forma cualquiera como bella. Y veremos que esto se cumple en la arquitectura, la jardinería, el vestir, equipamiento, y el mobiliario de las casas, incluso entre las naciones menos cultivadas; en las que la uniformidad sigue causando placer sin ninguna otra ventaja que el placer de la contemplación de la misma. (66)

Por último, podríamos preguntarnos qué es exactamente lo que recibe la denominación “bello” “regular” o “armonioso”; si es la idea compleja de los objetos o el placer. Si fuera el placer, entonces la idea de lo bello sería una idea simple resultado del sentido interno que Hutcheson postula. Pero este es precisamente uno de sus aspectos más interesantes y claves

del pensamiento de Hutcheson. Como ocurre con la sensación de “rojo”; por tratarse de una cualidad secundaria, “rojo” es atribuido por nosotros al mundo externo en virtud de una compleja combinación de cualidades primarias que nos hacen experimentar la sensación de “rojo”. Comúnmente, se le llama “rojo” a la causa de la sensación “rojo” aunque esto no sea exacto; es decir se identifica la causa del sentimiento con el sentimiento mismo. Puede decirse, para usar el término de Hutcheson, que estas complejas congruencias de cualidades primarias “obtienen” el nombre de “rojo” en virtud de que tenemos la sensación. Eso mismo ocurre con el sentimiento placentero que se identifica con aquello que lo causa.

Lo que Hutcheson está diciendo acerca de la belleza es que nunca hubiéramos tenido ocasión de llamar a nada en el mundo “bello”, sino por el sentido interno de la belleza que da lugar a la idea simple de belleza; sin embargo, como en el caso de “rojo”, tendemos a dar el nombre del sentimiento a la causa de la idea que “obtiene” el nombre de “belleza”. La confusión resulta del hecho de que, en el caso de la belleza, a diferencia de la sensación de “rojo”, la causa de la idea es en sí misma también una idea; una idea compleja de cualidades primarias y secundarias que poseen la propiedad de la uniformidad en la variedad, razón por la cual, en el caso de la belleza, hay dos ideas:

1. La idea compleja que causa la idea simple de belleza, y obtiene así el nombre de belleza.
2. La idea simple, percibida por el sentido de la belleza, sin la cual nada en el mundo sería bello.

Es de la segunda idea que Hutcheson está hablando de cuando nos dice que la belleza es una idea surgida en nosotros que requiere la postulación de un sentido para percibirla.

Un sentimiento que recibe la denominación de aquello que lo causa reviste la apariencia de la objetividad, a pesar de ser subjetivo, como todo sentimiento. Este es el problema con el que tendrá que lidiar Kant y que plantea desde el inicio en su tercera crítica como la anomalía del juicio de gusto; un juicio que expresa un sentimiento y que al mismo tiempo se experimenta como universalmente comunicable, es decir con aspiración a la universalidad.

4 · Una perspectiva contemporánea: el experiencialismo

Somos herederos de una tradición que en los últimos siglos ha hecho foco en los juicios estéticos y en las facultades de la mente que dan lugar a dichos juicios, especialmente en las facultades conocidas como *imaginación* y *sentimiento*; de ese modo, la estética ha quedado relegada al estudio de estados meramente subjetivos. A contracorriente de esta tendencia, y prácticamente en solitario, en las primeras décadas del siglo XX, John Dewey se propuso llevar al redescubrimiento del arte como *condición de vida* y *significado* y no solo como *sentimiento*. Consideró que el arte era una forma ejemplar de creación de significado, y que conocer su naturaleza podría ofrecer una visión profunda de cómo los humanos experimentan y construyen significado en sus vidas; incluso llegó a afirmar que el arte es experiencia en su forma más consumada y plenamente realizada.

Haciendo referencia explícita a la filosofía de Dewey, *el experiencialismo* de George Lackoff y Mark Johnson formulan, en la década de los 80, la *teoría experiencialista*, según la cual, el arte importa porque brinda experiencias de significado intensificadas, altamente integradas y comparte un origen común con otro tipo de actividades; una única forma de experiencia es fuente tanto del pensamiento abstracto, como de la actividad lingüística y el arte. El experiencialismo otorga una nueva dimensión al concepto de experiencia que elimina la idea de la experiencia estética entendida como vivencia meramente subjetiva. Se opone a la postura cartesiana según la cual existen ideas que no tienen origen en la experiencia, pero se separa del empirismo clásico, en tanto, éste defiende el carácter puramente subjetivo de la experiencia. Según esta perspectiva, constituye un error el suponer que la única alternativa al objetivismo es un subjetivismo radical, y propone una tercera posibilidad como alternativa a *los mitos del objetivismo* y *del subjetivismo*. En el libro *Metaphors We Live By* (1980), Lakoff y Johnson sostienen que el *Mito del Objetivismo nos dice que el mundo está compuesto de objetos con propiedades independientes de nuestra percepción*. Conocer el mundo consistiría, entonces en descubrir las propiedades de los objetos y sus relaciones y clasificarlas en categorías y conceptos. La ciencia nos brinda un método para superar nuestras limitaciones subjetivas y lograr en-

tender las cosas desde una perspectiva imparcial y con validez universal. Así, mediante palabras que tienen significados fijos, las personas pueden comunicarse en forma precisa, respecto del mundo externo, y hacer afirmaciones con valor de verdad, de manera objetiva.

El Mito del Subjetivismo, afirma que lo más importante en nuestra vida son los sentimientos, la sensibilidad, la conciencia moral, etc. De ese modo el arte trasciende la racionalidad y la objetividad, y nos acerca a nuestros sentimientos e intuiciones a través de la imaginación y no de la razón.

Objetivismo y subjetivismo se definen uno en contraposición del otro, es decir, se excluyen; el objetivismo aparece del lado de la verdad científica, la racionalidad, la precisión, la justicia y la imparcialidad. El subjetivismo, en cambio, está en el lugar de las emociones, la intuición, la imaginación y el arte. Junto con la oposición a la antinomia tradicional *objetivo/subjetivo*, el experiencialismo se propone superar la antinomia *mente/cuerpo*. Desde esta perspectiva se considera que la estética tradicional ha pasado por alto los procesos corporales en la adquisición de conocimiento; la experiencia fue presentada siempre de un modo fragmentado: *experiencia moral, experiencia religiosa, experiencia estética*, pero su hipótesis sostiene que la estética no debe ser solo teoría del arte, ni tampoco de la belleza, ni de la experiencia sensorial meramente subjetiva. La estética debe considerarse como el estudio del modo en que los humanos hacen y experimentan la construcción de significados en relación con su entorno; partiendo de la base de que el proceso de significación en el arte y en el conocimiento y el lenguaje tienen un origen común. De allí que insistan en partir de la hipótesis de la *corporeización del significado (embodiment of meaning hypothesis)*, con el fin de desterrar la perspectiva dualista dominante en la concepción de la experiencia estética tradicional.

Una de las hipótesis destacables en las tesis de Lakoff y Johnson es la existencia de *mecanismos de proyección metafórica* que genera la experiencia corporal, previa al desarrollo de la conciencia subjetiva; ellos están en la base tanto del lenguaje, el pensamiento y el arte bajo la forma de *esquemas de imagen*. Imágenes, cualidades, emociones y metáforas, tienen su raíz, según el experiencialismo, en el encuentro del cuerpo con su entorno; el lenguaje no se adquiere con la internalización de reglas gramaticales, exclusivamente, sino que en él interviene el desarrollo de sistemas concep-

tuales que en su origen no poseen una estructura claramente expresable en palabras o proposiciones. Todos estos modos de producir significado son fundamentalmente estéticos y según Johnson el arte es la culminación del intento humano de otorgar significados.

Como es evidente, su objetivo central es escapar al dualismo mente/cuerpo, desde la consideración de que lo que denominamos “mente” y “cuerpo” no son dos cosas separadas, sino dos aspectos de un único proceso orgánico, de manera que todos nuestros significados, pensamiento y lenguaje, emergen de la dimensión estética de esa actividad corporal. Lo principal de esta dimensión estética, está en las cualidades, imágenes, patrones de procesos sensorios motrices y emociones, según Johnson:

Por lo menos durante las últimas tres décadas académicos e investigadores en muchas disciplinas han acumulado argumentos y pruebas para la corporeización de la mente y la significación (*embodiment of mind and meaning*). Sin embargo, las implicaciones de esta investigación no han entrado en la opinión pública, porque la negación del dualismo mente/cuerpo sigue siendo una afirmación altamente provocativa que la mayoría de las personas considera objetable e incluso amenazante. (2007 1)

En ese sentido, argumenta que la razón principal por la cual ciertos filósofos descuidaron nociones como la cualidad, la emoción y el sentimiento es su visión errónea de lo que consideran estados mentales subjetivos, y por tanto *meramente estéticos*; cuyos productos, los juicios *estéticos*, no poseen ningún valor cognoscitivo. Esto conduce, según Johnson, a una incomprensión cultural generalizada; cuando las artes se malinterpretan como una dimensión menor, sin fin práctico y totalmente subjetiva de la vida humana, la estética se convierte simplemente en una empresa terciaria que tiene poca relevancia tanto para el estudio de la naturaleza de la mente como del conocimiento en general. Esta *subjetivación de la estética* ha llevado a una serie de consecuencias desafortunadas, tanto para nuestras vidas como para nuestras filosofías de significado y valor; el error principal es pensar que los sentimientos no forman parte del conocimiento. Siguiendo a Dewey, Johnson se propone desterrar esta idea errónea y mostrar que la estética debe convertirse en la base de cualquier comprensión profunda del

significado y el pensamiento, a partir de una investigación adecuada que tome en cuenta el origen de la atribución de significado humano. El enfoque tradicional en las artes utiliza casos ejemplares de significados consumados sin preocuparse por el proceso que antecede y subyace a todos ellos.

En la explicación del *significado corporeizado* que desarrolla en sus diferentes publicaciones, Johnson usa el término *significado* en un sentido bastante más amplio del que es típico en la filosofía angloamericana principal del lenguaje y la mente. Busca recuperar la mayoría de los recursos para la creación de significado que se ignoran en los escritos de filósofos influyentes tales como Quine, Searle, Davidson, Fodor, Rorty y muchos otros:

Una visión corporeizada es naturalista, en la medida en que encuentra un significado dentro de un flujo de experiencia que no puede existir sin un organismo biológico comprometido con su entorno. Los significados surgen “de abajo” a través de niveles cada vez más complejos de actividad orgánica; no son las construcciones de una mente incorpórea. (2007 1)

La semántica del significado corporeizado que se sustenta en investigaciones recientes en las ciencias cognitivistas proporciona una perspectiva naturalista que no hace un uso explicativo de ninguna capacidad presuntamente sin cuerpo o *puramente racional*. Una teoría naturalista del significado toma como hipótesis de trabajo la idea de que todas nuestras facultades cognitivas superiores tienen origen en nuestra experiencia sensorio motora; el supuesto naturalista que John Dewey llamaba *principio de continuidad*. Este principio expresa una ininterrupción de las actividades y formas más bajas -menos complejas- hacia las más altas -más complejas- que excluye la ruptura, por un lado, y la mera repetición de identidades por el otro; además de impedir la reducción de lo más alto a lo más bajo: lo que queda excluido por el postulado de continuidad, como lo concibe Dewey, es la aparición en la escena de una “fuerza externa” totalmente nueva, como causa de los cambios que ocurren.

El experiencialismo contemporáneo busca, entonces, ofrecer una alternativa al modo tradicional de abordar el asunto de la experiencia estética ofrecida por la filosofía moderna estrechando los límites de lo estético. La experiencia estética se explica como un proceso de significación a través de la percepción; el movimiento del cuerpo en un ambiente determina-

do y la imaginación; esa operación es la que expresan las fórmulas: *enact meaning* o *body-based meaning*. El arte y sus productos son vistos de este modo, como una particular y rica instanciación de *enactments of meaning* rechazando, al igual que Dewey, la fragmentación de la experiencia en tipos discretos, y enfatizando que el yo se desarrolla, en, y a través, de su organismo biológico y su ajuste con el medio. Subjetividad y objetividad son, considerados de este modo, dos aspectos de un único proceso. La *hipótesis de la corporeización del significado* (*embodiment of meaning hypothesis*) se propone, entonces, desterrar la perspectiva dualista dominante en la concepción de la experiencia estética tradicional –la creencia en que existe una neta separación entre lo subjetivo y lo objetivo; entre el cuerpo y la mente o entre el sentimiento y el conocimiento–, tanto como la idea de que se trata de un tipo de experiencia que es específica y singular retomando el camino de John Dewey:

La obra de arte real es la construcción de una experiencia integral resultante de la interacción de energías orgánicas y de condiciones del ambiente. El objeto resultante proviene de la presión ejercida por las cosas objetivas sobre los impulsos y tendencias naturales, y es expresión en la medida en que es el resultado directo de estos últimos. El acto de expresión que constituye una obra de arte es una construcción en el tiempo, y no una emisión instantánea. Lo cual tiene un alcance más profundo que el decir que el artista necesita tiempo para transferir su concepción imaginativa al medio en el que trabaje. Significa que la expresión del yo en el medio y a través de éste, que constituye la obra de arte, es en sí misma una prolongada interacción de algo que proviene del yo con las condiciones objetivas, un proceso en que ambos adquieren una forma y orden que no poseían antes. (1949 58–59)

El tema de las bases corpóreas de la cognición ha tenido gran desarrollo en las últimas décadas. Según Kerkhof y Hasenlager (2016), la idea básica de la cognición integrada como interacción del organismo con el medio ambiente es de importancia crucial para los procesos cognitivos, tanto en relación con el tipo de procesos en los que participa, como con la forma en que se realizan estos procesos. El cuerpo es algo más que un

simple conductor de información entre el organismo y el movimiento. El cuerpo moldea activamente la forma de las capacidades cognitivas. Si esta posición es correcta, debería ser posible encontrar rastros de interacciones sensorio motoras con el medio ambiente vinculados con la percepción y la acción como la forma en que los organismos entienden (y responden) al significado.

Uno de los aspectos más interesantes de la teoría de Johnson –presente en varias de sus obras, pero particularmente desarrollado en *The Meaning of the Body*– es el que se refiere al papel que juegan los movimientos del cuerpo en la creación de significados del mundo que nos rodea. La atención al movimiento corporal es, según Johnson, una de las claves para comprender cómo las cosas y las experiencias, se vuelven significativas para los organismos a través de sus capacidades sensorio motrices y *gran parte de nuestro conocimiento perceptivo proviene tanto de nuestros movimientos corporales como de nuestras interacciones con objetos en movimiento* (2007 19). A partir de una descripción fenomenológica que toma de *The Primacy of Movement* de Maxine Sheets-Johnstone (1999), sostiene que el movimiento resulta revelador del mundo en que habitamos tanto como de nuestra propia naturaleza porque desde el origen, desarrollamos a través de los movimientos un contacto tan estrecho con nuestro entorno que no existir una separación radical entre este y nuestro cuerpo:

Nos movemos en el espacio a través del contacto constante con los contornos de nuestro entorno. Estamos en contacto con nuestro mundo a un nivel visceral, y es la calidad de nuestro “estar en contacto” lo que define de manera importante cómo es nuestro mundo y quiénes somos. Lo que los filósofos llaman “sujetos” y “objetos” (personas y cosas) son abstracciones del proceso interactivo de nuestra experiencia del significado yo-en-un-mundo. Uno de los hechos primordiales de nuestra existencia es que no estamos ahora y nunca estuvimos, ni de niños ni a lo largo de la historia humana, alienados de las cosas, como sujetos frente a objetos. No hay movimiento sin el espacio en el que nos movemos, las cosas que movemos y las cualidades del movimiento, que son al mismo tiempo las cualidades del mundo que experimentamos y las cualidades de nosotros

mismos como hacedores y experimentadores. (19)

Según Johnson, la mayor parte del tiempo –aunque de manera inconsciente– percibimos las cualidades de las cosas a partir del movimiento, al detectar los espacios, los esfuerzos, las trayectorias lineales versus no lineales a seguir. Al sentir diferentes grados de esfuerzo y fuerza, por ejemplo, vamos “aprendiendo” como es el mundo, es decir creando *significados*, a partir de los distintos niveles de esfuerzo requerido para movernos de un lugar a otro o para mover objetos. El término *significado* es usado aquí en un sentido mucho más amplio que el habitual ya que no es aquello que interviene en el pensamiento consciente, sino lo que aparece en el encuentro del cuerpo con su entorno:

Este sentido ampliado del significado es la única forma de preservar la continuidad entre los llamados procesos cognitivos superiores e inferiores. Los procesos interactivos no conscientes hacen posible y son continuos con nuestra comprensión consciente del significado. En algún momento, estos significados en proceso (“proto-significados” o “significados inmanentes”, por así decirlo) pueden apropiarse conscientemente, y sólo entonces pensamos típicamente en algo como “significativo para nosotros”. Pero téngase en cuenta que estos significados no pueden simplemente aparecer (surgir en nuestra conciencia) de la nada. Sino que deben basarse en nuestras conexiones corporales con las cosas, y deben estar continuamente “en proceso” a través de nuestros compromisos sensorio motores. Hay una continuidad de proceso entre estos significados inmanentes y nuestra comprensión reflexiva y empleo de ellos. (25)

5 • Conclusión

He presentado aquí dos concepciones de la experiencia estética que pertenecen a contextos históricos y filosóficos muy diferentes: La teoría estética de Francis Hutcheson en el siglo XVIII y la teoría experiencialista contemporánea. A pesar de la enorme distancia en cuanto a sus contextos cultura-

les y presupuestos filosóficos, ambas teorías coinciden en un punto crucial: mostrar de manera implícita (Hutcheson) o explícita (experencialismo) la inviabilidad de una definición de la experiencia estética en términos puramente subjetivos o puramente objetivos.

La teoría de Hutcheson, precursora de la estética subjetivista del empirismo británico, realiza el esfuerzo de intentar explicar sistemáticamente la peculiaridad de la experiencia de la belleza y el arte, con las herramientas filosóficas de su tiempo y advierte, con extraordinaria agudeza, las dificultades teóricas de esta búsqueda. Hutcheson pone de manifiesto, inequívocamente, un asunto con el que tendrán que lidiar Hume y Kant: la insuficiencia de una concepción meramente subjetivista de la experiencia estética.

El experencialismo contemporáneo busca ofrecer una alternativa al modo tradicional de abordar el asunto de la experiencia estética ofrecida por la filosofía moderna. La experiencia estética aparece como proceso de significación a través de la percepción; el movimiento del cuerpo en un ambiente determinado y la imaginación; esa operación es la que expresan las fórmulas: *enact meaning* o *body-based meaning*. El arte y sus productos son vistos de este modo, como una particular y rica instanciación de *enactments of meaning* rechazando, al igual que Dewey, la fragmentación de la experiencia en tipos discretos, y enfatizando que el yo se desarrolla, en, y a través, de su organismo biológico y su ajuste con el medio. Subjetividad y objetividad son, considerados de este modo, dos aspectos del mismo proceso de experiencia y la conciencia empírica sería conciencia de nosotros mismos. La *hipótesis de la corporeización del significado (embodiment of meaning hypothesis)*, se propone, entonces, desterrar la perspectiva dualista dominante en la concepción de la experiencia estética tradicional: la creencia en que existe una neta separación entre lo subjetivo y lo objetivo; entre el cuerpo y la mente o entre el sentimiento y el conocimiento, así como la idea de que se trata de un tipo de experiencia que es específica y singular. Quizá la evidencia empírica que ofrece la neurología todavía no sea lo suficientemente sólida ni respalde suficientemente su teoría por encima de otras teorías del significado, como pretende Johnson, pero lo cierto es que aun con ese punto débil, el experencialismo constituye un interesantísimo intento teórico de sustituir la concepción dualista mente-cuerpo, por una

perspectiva integradora que explique el origen de nuestros pensamientos y valoraciones a partir de los parámetros que brinda nuestra actividad sensorio motora en interacción con el medio.

6 • Bibliografía

- Dewey, J. *La experiencia y la naturaleza*, trad. José Gaos, México: Fondo de cultura Económica, 1948.
- Dewey, J. *El arte como experiencia*, trad. Samuel Ramos, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- Dickie, G. *El siglo del gusto*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2003.
- Hutcheson, F. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, Liberty Fund Inc., Indiana, Madison, 2004.
- Kerkhofs, R. and Haselager, W. "The embodiment of Meaning", *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofía* 29 (2006): 753-764.
- Kivy, P. "Hutcheson's Idea of Beauty: Simple or Complex?", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 50 (1992): 243-245.
- Kivy, P. *The Seven Sense*, Nueva York, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Korsmeyer, C. "Relativism and Hutcheson's aesthetics theory", *Journal of The History of Ideas* 36/2 (1975): 319-330.
- Lakoff, G. y Johnson M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980.
- Johnson, M. *The Aesthetics of Meaning and Thought*, University of Chicago Press, 2018.
- Johnson, M. *The meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. University of Chicago Press, 2007.
- Sheets-Johnstone, M. *The Primacy of Movemen*. Amsterdam: John Benjamins, 1999.
- Townsend, D. "Lockean Aesthetics", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49 (1991): 349-361.

Empatía y extrañamiento en el concepto de aura de Walter Benjamin.

Empathy and Estrangement
in Walter Benjamin's Concept of Aura.

Ricardo Ibarlucía¹

Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" (CONICET-Centro de Investigaciones Filosóficas) y Universidad Nacional de San Martín

Resumen

El artículo propone una reconsideración de la concepción del aura en Walter Benjamin, a la luz de un recorrido teórico que lleva desde los "Protocolos de ensayos con las drogas" y consideraciones sobre la mimesis hasta "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" y sus estudios sobre Charles Baudelaire. La tesis central es que es el concepto de aura de Benjamin implica una dialéctica de empatía y extrañamiento que está profundamente arraigada en la historia de la percepción humana. La caracterización de la experiencia de lo bello de la naturaleza y del arte como aurática consiste, en último análisis, en una derivación de la relación interpersonal que constituye la base del mundo social o, más precisamente, en la transferencia de un proceso perceptivo originario en segunda persona a la actitud que los seres humanos manifiestan frente a entes y hechos experimentados en tercera.

Palabras clave: Percepción, ornamento, velo, lejanía, belleza

Abstract

The paper proposes a reconsideration of Walter Benjamin's conception of aura, in the light of a theoretical overview that leads from the "Protocols of drug experiments" and his insights on mimesis to "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" and his studies on Charles Baudelaire. The main thesis is that Benjamin's concept of aura involves a dialectics of empathy and estrangement which is deeply inscribed in the history of human perception. The characterization of the experience of beauty in nature and art as auratic consists, ultimately, in a derivation of the interpersonal relationship that constitutes the basis of the social world or, more precisely, in the transposition of an original perceptual process in the second person to the attitude that human beings manifest towards entities and events presented from the perspective of the third person.

Keywords: Perception; ornament; veil; distance; beauty

1. ribarlucia@conicet.gov.ar

El concepto de aura ocupa un lugar central de la teoría del arte de Walter Benjamin. Sin embargo, su sentido no es unívoco: de “Pequeña historia de la fotografía” (1931) y “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1935-1936) a “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (1939), la definición del aura evidentemente varía. A esto se añade que, en otros escritos, Benjamin amplía el campo semántico del término más allá de la dimensión estética. En las páginas siguientes, me ocuparé de revisar las distintas formulaciones que el concepto de aura tiene a lo largo de la obra de Benjamin con el fin de mostrar que se funda en una dialéctica de empatía y extrañamiento arraigada profundamente en la historia de la percepción humana. Mi argumento es que la caracterización de la experiencia de lo bello de la naturaleza y del arte como aurática consiste, en último análisis, en una transferencia de la relación interpersonal que constituye la base del mundo social o, más precisamente, en la derivación de un proceso perceptivo originario en segunda persona sobre la actitud que los seres humanos asumen frente a entes y hechos que se presentan bajo la perspectiva de la tercera.¹

1 • El fenómeno del ornamento

Empezaré por referirme a una de las más tempranas reflexiones de Benjamin sobre el aura.² En los llamados “Protocolos de ensayos con las drogas” (1927-1934), conjunto de testimonios que recogen sus indagaciones en los efectos del hachís, el opio, la mezcalina y la educalina sobre el aparato perceptivo, Benjamin establece una íntima relación en el plano óptico entre el aura y el ornamento. Así, en el informe de la sesión de marzo de 1930, transcribe las declaraciones que, en pleno trance narcótico, él mismo efectuó sobre la “esencia del aura”, en oposición al sentido de esta noción en el campo de la teosofía. La definición ofrecida parece dirigirse específicamente con-

¹ Sobre el concepto de aura en el marco de la teoría del arte de Benjamin, cf. Ibarlucía 2020, especialmente 163-198. Agradezco a mis colegas Diana I. Pérez y Eleonora Orlando del Instituto de Filosofía de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico/CONICET sus observaciones y comentarios.

² Como antecedentes de la reconstrucción histórico-conceptual que aquí ensayamos, remitimos a Fūrnkas 2000 y Bratu Hansen 2008.

tra Rudolf Steiner, para quien el “aura humana” era una irradiación de la interioridad, multicolor y envolvente, semejante a “una nube (con forma ovoidal)” (1922 146). Para Benjamin, en cambio, se trata de un fenómeno de la percepción, que comporta tres aspectos:

En primer lugar, el aura auténtica aparece en todas las cosas, no solo en determinadas, como la gente imagina. En segundo término, el aura cambia a fondo y fundamentalmente con cada movimiento de la cosa que es su aura. En tercer lugar, el aura auténtica de ninguna manera puede ser considerada como el immaculado y mágico rayo espiritualista representado y descrito en los libros místicos de divulgación. Por el contrario, la característica distintiva del aura auténtica es el ornamento, un contorno ornamental [*ornamentale Umzirkung*] en el cual el objeto o ente se mantiene apretado como dentro de un estuche. Nada expresa tan precisamente quizás el concepto de aura auténtica como las últimas pinturas de Van Gogh, donde el aura –así podrían describirse estos cuadros– ha sido pintada en todas las cosas. (GS VI 590)³

Esta inicial representación del aura como ornamento tiene un correlato en las “Notas sobre el *crock*” (1932). En este protocolo, Benjamin afirma que por medio del *crock* –nombre que junto con Selz daban al opio– es posible alcanzar la repentina conciencia de “penetrar en ese universo oculto, generalmente inaccesible, de superficies que constituyen el ornamento” (GS VI 603). Esta experiencia, común en la infancia y en estados febriles, tendría dos rasgos fundamentales: la polivalencia y su carácter recurrente. En la alucinación del *crock*, la “significación” o “interpretabilidad múltiple que tiene en el ornamento su fenómeno originario” se manifiesta bajo la circunstancia de que los objetos individuales –por ejemplo, “un decorado o la pintura de un paisaje”– se dejan ver “desde lados distintos [...], como un tejido o una configuración de líneas” que se transforman y reagrupan creando continuamente nuevas formas (*Ibid.* 604). Las cosas más banales del entorno –como los utensilios del propio fumador de opio– aparecen “dispuestas en series”, “en sucesiones interminables”, “con formas ani-

³ Todas las traducciones utilizadas en este artículo me pertenecen.

males o vegetales”, como “bosquejos apenas modelados de un ornamento primitivo” (*Id.*).

En la fantasía del *crock*, los objetos que componen el mobiliario cotidiano adquieren una sorprendente fisonomía: “Las cortinas son intérpretes del lenguaje del viento. Dan a cada soplo la forma y la sensualidad de las formas femeninas. Y a[l] fumador que se sumerge en sus juegos le permiten disfrutar de todos los placeres q[ue] una bailarina consumada pueda prodigar” (*Id.*). Las filigranas del cortinado, sin embargo, no solo se convierten en instrumento de juego; el fumador las toma como “patrones”, “moldes” o “plantillas” [*Schablone*], que “aplica al paisaje para transformarlo del modo más peculiar”, subordinando “el paisaje que aparece detrás, más o menos como el arreglo de ciertos sombreros subordina las plumas de pájaros o la altura de las flores” (*Id.*). Para ilustrar “cómo las cortinas de encaje gobiernan la visión del paisaje”, Benjamin proporciona el ejemplo de algunas tarjetas postales en las que la frase *Saludos desde Bad Ems* “divide la ciudad en imágenes del paseo del balneario, la estación de ferrocarril, el monumento al emperador Guillermo, la escuela y los altos de Carolina, cada una delimitada en su pequeño marco” (*Id.*).

2 • La mirada de las estrellas

Un posterior tratamiento del concepto se encuentra entre los borradores del ensayo de Benjamin sobre la mimesis, cuya primera versión se titula “Doctrina de la semejanza” y la segunda “Sobre la facultad mimética” (1933). La observación destaca a la vez la génesis antropológica del aura y la inscripción de la mimesis en la historia de la percepción humana. En los pueblos primitivos, apunta Benjamin, puede vislumbrarse una relación entre la experiencia la astrología y el aura: “Hay seres terrenales y cosas que desde las estrellas devuelven la mirada a quienes han levantado primero sus ojos al cielo. ¿Son los astros, con su mirada desde la lejanía, el fenómeno originario [*Urpänomen*] del aura?” (*GS II/3 958*). En efecto, la contemplación habría sido el primer *organon* de la mimesis y “el ornamento que retiene la mirada de las estrellas”, su modelo más antiguo y “el prescolar de la empatía” (*Einführung*) (*Id.*).

La declinación de la facultad mimética y la desintegración del aura,

consiguiente, serían las dos caras de una “crisis de la percepción” –como escribe Benjamin en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (GS I/2 645)– que en el campo de la ciencia se anuncia en el florecimiento de la astronomía moderna con Copérnico, Tycho Brahe y Kepler, mientras que en el del arte lo hace con el Barroco. Esta crisis, susceptible de ser reconocida en todas “las épocas inclinadas a la expresión alegórica”, conlleva la sustitución del misterio por el enigma, afirma Benjamin en el convoluto “J” del *Libro de los pasajes*:

La alegoría conoce muchos enigmas, pero no tiene misterio. El enigma es un fragmento que, encajado con otro fragmento, forma un todo. El misterio ha sido sugerido en todas las épocas por la imagen del velo, que es un viejo cómplice de la lejanía. La lejanía aparece velada. Al contrario que de la pintura del Renacimiento, por ejemplo, el Barroco no está siquiera ligado en parte a ese velo. Más bien lo desgarrar ostensiblemente y aproxima incluso, como lo muestran particularmente sus pinturas sobre los techos, la lejanía celeste para crear una proximidad que debe sorprender y desconcertar. (GS V/2 461-462)

En la sociedad surgida de la Revolución Industrial, esta crisis del aura se evidencia no solo en la fotografía, el cine y otras manifestaciones del arte de masas, sino también en el vasto dominio de la experiencia humana, a través del desvanecimiento de las estrellas en un cielo que en las grandes metrópolis “se cierra como una alcoba”, como dice Charles en uno de los versos del poema “El crepúsculo de la tarde” de *Las flores del mal* (1857-1862):

La gran ciudad no conoce el verdadero crepúsculo. Al menos, la iluminación artificial la priva de su transición hacia la noche. La misma circunstancia hace que las estrellas se disipen en el cielo; su aparición, sobre todo, pasa inadvertida. Los términos en los cuales Kant definía lo sublime, “la ley moral en mí y el cielo estrellado sobre mi cabeza”; no habrían podido ser concebidos por un habitante de las grandes ciudades. (GS V/1 433; KpV 162; Baudelaire 1991 138)

Otra anotación en el convoluto “Q” del *Libro de los pasajes* relaciona la crisis del aura en las grandes ciudades con “el hecho de que los cambios de iluminación que el día aporta a un paisaje se desarrollen en un cuarto de hora o media hora en los dioramas” (GS V/II: 657). En las vistas que ofrecen estos espectáculos ilusionistas concebidos hacia 1822 por Louis Daguerre, pionero de la fotografía, en los cuales se simulaba el movimiento del sol y la caída del crepúsculo, Benjamin identifica un fenómeno óptico particular:

una especie de anticipación juguetona del cine, una aceleración espiritual, un poco maliciosa, del desarrollo del tiempo, una aceleración “danzante” que hace pensar, *per contrarium*, en la desolación de una *μίμησις* como la que menciona [André] Breton en *Nadja* [1928], en uno de cuyos capítulos se habla de un pintor que “al atardecer ha colocado su caballete frente al puerto viejo de Marsella y que, a medida que la luz declina, cambia sin cesar la iluminación del cuadro, hasta que éste no muestra más que la oscuridad. (Id.; cf. Breton 1964 175 n.1)

La producción en masa –sostiene Benjamin en el convoluto “J” del *Libro de los pasajes*– fue “la principal causa económica de la desintegración del aura y la lucha de clases su principal causa social” (GS V/1 433). La aceleración del ritmo de la producción mecanizada –precisa en el convoluto “K” –anunció “una enorme intensificación del ritmo de la vida”, cuyos primeros síntomas fueron analizados por Karl Marx (GS V/1 497). En “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, focaliza en “la forma y el modo en que se organiza la percepción” en la era del capitalismo industrial (GS I/2 439, 478,712, VII/2 354; KGA XVI 57-58, 101, 168, 214). Los seres humanos se relacionan cada vez más con el mundo –con las demás personas y con los objetos que los rodean– en un *medium* tecnificado que exonera a los órganos del cuerpo y modifica las condiciones de la percepción sensorial: “El aspecto de la realidad libre de aparatos resulta sobremanera artificial y la visión de la realidad inmediata se convierte en la flor azul en el país de la técnica (GS I/1, 495, VII/2, p. 373; KGA XVI, 127, 234).

3 · Nimbo y melancolía

“¿Qué es propiamente el aura? Una singular trama de espacio y tiempo: la aparición única de una lejanía, por cercana que pueda estar”, escribe Benjamin en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, retomando textualmente la definición ofrecida en “Pequeña historia de la fotografía” (GS I/1 440, 479, 712, VII/1, 355, II/1 378-379; KGA XVI 58, 102, 168, 215). Con esta definición, podemos decir que ya nos encontramos cabalmente frente lo que Benjamin, en una carta a Karl Thieme de diciembre de 1937, considera como “la fundación rica en consecuencias del concepto de aura” (GB V 632). Si bien aquí, como en el ensayo de 1931, el concepto se introduce para el análisis de objetos históricos, no se limita en absoluto a ellos y la mejor manera de ilustrar su significado, según explica el propio Benjamin, es a través del ejemplo de una experiencia aurática de un “objeto natural”:

Seguir con la mirada, mientras descansamos en una tarde de verano, una cadena de montañas en el horizonte o una rama que arroja su sombra sobre el que reposa: eso es respirar el aura de aquellas montañas, de aquella rama. (GS I/2 440, 479, 713-714, VII/1 353; KGA XVI 58, 102, 169, 215)

No sin razón, se ha dicho que el ejemplo parece inspirarse en las consideraciones de Ludwig Klages sobre el “nimbo” o “aura” (cf. Moretti 2013 149-159).⁴ En las páginas de *Der Geist als Widersacher der Seele* [El espíritu como adversario del alma], el aura se asimila a lo que los antiguos llamaban el “*genius loci*”, la peculiar “atmósfera” de un ser humano, una casa, un vecindario, siempre única y distinta (Klages 1929 1103). En mayor o menor medida, todas las obras de arte la poseen. Así, por ejemplo, en comparación con los poetas clásicos, “los románticos parecen estar envueltos por una intensa atmósfera”, pero el aura de cada uno de ellos jamás es la misma: la de Friedrich Hölderlin es “algo que podríamos denominar un éter transparente”; la de Joseph Görres, “un vapor que se adensa nebuloso”; la

⁴ Sobre Klages y Benjamin, véanse Fuld 1983; McCole 1993 178-180, 234-240; Wohlfart 2002; Bratu Hansen 2008 361-368; Lebovic 2013 79-110.

de Joseph von Eichendorff, “un azul remoto y oro” (*Ibid.* 918). Sin embargo, el aura nada tiene que ver con la evolución de los estilos y menos aún con el “significado espiritual” de las obras, como lo prueba el hecho de ningún romántico ha alcanzado jamás el nivel de Goethe o Schiller: “Con el aura, y exclusivamente con ella (y en forma proporcional a su fuerza), lo que se manifiesta es el empuje hacia afuera de la esencia terrenal que solo los tiempos de un retorno telúrico unifican” (*Ibid.* 844).

Si nos atenemos a estas formulaciones, el aura parecería ser una propiedad intrínseca a las cosas. Sin embargo, Klages explica que el “alma” y la “imagen” son los “polos focales” de una misma experiencia (*Id.*). El nimbo o aura es el “halo” reluciente con el que “la mirada erótica envuelve las imágenes del mundo” y las transfigura: las “imágenes intuitivas” de las cosas devienen “imágenes originarias” [*Urbilder*], “apariciones de la lejanía”: lo cual echa luz sobre la noción benjaminiana de “imagen dialéctica” [*dialektisches Bild*] que articula internamente el *Libro de los pasajes* (*Ibid.* 1207; GS V/1 595).⁵ Un hecho que acaba de suceder y todavía está presente en el alma del contemplador es extrañado, alejado, proyectado hacia un tiempo remoto y teñido de anhelo, como la profundidad azul del horizonte. Así, en virtud de este “velo luminoso”, la imagen se despliega con su propio universo, como en los retratos, cuyos contornos “borrosos, difusos, inasibles” permiten que, “a pesar de la perceptibilidad del núcleo”, llegue a manifestarse su interior, lo que los románticos llamaban el “infinito” (*Ibid.*, 845). El aura no es la pura fenomenalidad de la visión, sino la imagen en su realidad efectiva; “ella es a la vez plena manifestación y pleno acontecer”, agrega Klages (*Id.*): la mirada que el sujeto dirige al objeto y la que el objeto le devuelve se determinan recíprocamente:

Que la fuerza de la contemplación decaiga porque el aura se extingue, o que el aura se extinga porque la fuerza de la contemplación decae, es algo que puede variar de un caso a otro y tiene poca importancia, si sabemos que, gracias a la polaridad de los procesos, no puede haber ninguna modificación de lo uno sin que lo otro se modifique. (*Ibid.* 1212)

⁵ Acerca de la noción de “imagen dialéctica” en el último Benjamin, cf. *el minucioso análisis de Desideri 2011*

Tan sugestiva como la posible influencia de Klages es la hipótesis según la cual la concepción del aura de Benjamin se haya modelado a partir de la noción de *ambiance* (ambiente, atmósfera) de Léon Daudet (cf. Agamben 1977 53). Más relevantes, con todo, resultan las definiciones del concepto de aura que el propio Daudet ofrece en diversos textos de Daudet que Benjamin leyó atentamente, algunos de ellos citados en el *Libro de los pasajes*. En su ensayo *Mélancholia* [Melancolía], por ejemplo, considera el aura como “una exacerbación de la *ambiance*”, que aparece en ciertos delirios y alteraciones que aumentan e intensifican la melancolía y que contados escritores han sabido evocar como Baudelaire, “el poeta, precisamente, del aura” (Daudet 1928a 110-111). Paralelamente, en *Les pèlerins de Emmaüs* [Los peregrinos de Emaús], sostiene que se trata de una “perturbación profunda” que se sitúa “más allá del malestar y de la angustia”: “*Aura* significa soplo. Es el escalofrío sentido en el momento de las graves intoxicaciones y que experimentan los grandes nerviosos en los prolegómenos de sus crisis (Daudet 1928b 99; cf. GS VI 341).⁶

Pero es, sobre todo, la caracterización que Daudet brinda en su ensayo “Baudelaire, la *malaise* et l’aura” [Baudelaire, el malestar y el aura], recopilado en *Flambeaux* [Antorchas], la que me interesa particularmente recordar. Retomando textualmente la definición precedente, Daudet opone en este texto el concepto de aura al de “euforia”, como un estado de “malestar exasperado y continuo, con una sensibilidad paroxística”, y se pregunta si el autor de *Las flores del mal* no ha buscado, “por afectación y transferencia psíquica”, renovar la aventura del príncipe Hamlet:

La vida interior [...] de Charles Baudelaire [...] parece haber [...] transcurrido entre las alternativas de la euforia y del aura. De ahí el doble carácter de sus poemas que, unos, representan una beatitud luminosa y, otros, un estado de negros remordimientos, de melancolía sensual, de vago anhelo, de *taedium vitae*. (Daudet 1929205–206, 212; cf. GS V/1 318–340)

⁶ La formulación podría derivar de Jean-Martin Charcot, maestro de Daudet en el Hospital de La Salpêtrière, que se había ocupado del aura en sus lecciones y extendió la aplicación científica del término a la descripción de “los signos y los síntomas” constitutivos de los “fenómenos premonitorios” de los accesos de histeria (Carnevali 2006 131; cf. Charcot 1892-93 I 451).

4 · El sueño del mundo

En “La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica”, el ejemplo del paisaje al que nos referimos anteriormente sirve para ilustrar la definición del aura, “en categorías de percepción espacio-temporal”, como “la aparición irreplicable de una lejanía”, no obstante la proximidad material que exista entre el sujeto y aquello que contempla (GS I/2 480 n.7). De ello pueden extraerse dos corolarios: por un lado, no cabe establecer ninguna distinción ontológica entre el aura de un objeto natural y un objeto histórico;⁷ por otro, el aura en cuanto tal no es una propiedad interna del objeto, sino en todo caso una propiedad relacional, que designa un modo específico de recepción: la singular manera de darse del objeto como una imagen que se retrae en un halo de ensueño y arrastra al sujeto en una distancia siempre inalcanzable

En sentido estricto, la pérdida del aura no hace referencia sino a la declinación de este régimen perceptivo. Entre las invenciones del mundo industrial, sostiene Benjamin en el convoluto “J” del *Libro de los pasajes*, “la reproducción masiva de la imagen” ha jugado un papel decisivo en este proceso (GS V/1, 425). Más específicamente, en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, la desintegración del aura se asocia con el nacimiento de la fotografía: “Lo que en la daguerrotipia debía sentirse como inhumano, y se diría como mortal, era que la mirada tenía que dirigirse al aparato (por lo demás durante bastante tiempo), mientras el aparato tomaba la imagen del hombre sin devolverle esa mirada” (GS I/2 646). En la mirada humana, en cambio, está siempre implícita “la espera de ser correspondida”: la experiencia del aura descansa, por el contrario, en la posibilidad de sentir, aunque más no sea por un momento, que aquello que miramos –otra persona, un animal o cualquier cosa inanimada– alza la vista y nos devuelve la mirada (*Id.*).

En sus rasgos esenciales, el aura denotaría un modo de “perceptibilidad” que Novalis identificaba con la “contemplación atenta” (*Id.*; cf. Novalis 1978 II 147).⁸ Su experiencia descansa en la extensión de un com-

⁷ Sobre este aspecto del problema, cf. *Tackels* 1999 52.

⁸ La misma definición figura en el capítulo cuarto de *El concepto de crítica de arte en el*

portamiento social característico a las relaciones entre el ser humano y los objetos de su mundo circundante: “Quien es mirado o cree serlo levanta los ojos. Percibir el aura de una cosa significa conferirle la capacidad de mirar” (GS I/2 646-647). La misma tesis sobre la experiencia originaria del aura reaparece en uno de los fragmentos de “Parque central” (1939-1940): “Deducir el aura como transferencia sobre la naturaleza de una experiencia social entre los seres humanos: la mirada es correspondida” (GS I/2 670). La falta de esta correspondencia, por el contrario, es síntoma de su desaparición. Así, en uno de los manuscritos descubiertos en la Biblioteca Nacional de France en 1992 –tres hojas arrancadas de un bloc publicitario de *Acqua S. Pellegrino*, que datan de la estadía de Benjamin en San Remo en 1937– la erradicación de esta mirada es explicada históricamente a luz de la exacerbación de la lucha de clases:

¿Qué es el aura?

La experiencia del aura reposa sobre la transferencia de una manera habitual de reaccionar en la sociedad humana sobre la relación de la naturaleza con el hombre. Quien es o cree ser mirado levanta su mirada, responde con una mirada. Hacer la experiencia del aura de un fenómeno o de un ente es darse cuenta de su capacidad de levantar los ojos o de corresponder con una mirada. Esta capacidad está llena de poesía. Donde un hombre, un animal o un ser inanimado, bajo nuestra mirada, levanta la propia mirada, nos transporta en la lejanía. Su mirada sueña y nos arrastra en su sueño. El aura es la aparición de una lejanía, por cercana que pueda estar. Las palabras mismas tienen su aura. [Karl] Kraus la describió muy precisamente: “Cuanto más de cerca se mira una palabra, tanto más lejos la palabra mira.”

Mientras haya aura en el sueño, habrá aura en el mundo. Pero el ojo despierto no olvida la fuerza de la mirada cuando el sueño se ha extinguido completamente en él. Al contrario, solo entonces su mirada se torna verdaderamente fuerte. Deja de parecerse a la mirada de la amada que levanta los ojos bajo la

romanticismo alemán (GS I/1 55).

mirada de su amante. Empieza a asemejarse a la mirada con la cual el despreciado responde al que lo desprecia y con la cual el oprimido responde a la mirada del opresor. En esta mirada, la lejanía ha sido totalmente erradicada. Es la mirada de quien ha despertado de todos los sueños, de los nocturnos como de los diurnos.

La capacidad para lanzar este tipo de mirada puede emerger por etapas. Lo hace cuando la tensión entre las clases ha superado cierto grado. Es de interés para los que pertenecen a una de estas dos clases, la de los opresores o de los oprimidos, mirar a la otra clase. Pero ser el objeto de esa mirada es experimentado por los otros como penoso y perjudicial. Así se forma ese estado en el que nos preparamos para evitar la mirada del enemigo de clase. Esta movilización es sobre todo amenazante entre los que constituyen la mayoría. De lo cual resulta una antinomia. Las condiciones en las cuales vive la mayoría de los explotados se distancian cada vez más de las de la minoría que manda. Cuanto más crece el interés de estos últimos en controlar a los primeros, tanto más precaria se vuelve la satisfacción de ese interés.

Quienes sacan provecho del trabajo del proletariado no se exponen en absoluto a la mirada de los obreros. Las miradas que los esperan allí amenazan con ser cada vez más feroces y, en tales condiciones, la posibilidad de estudiar tranquilamente a los miembros de las clases inferiores, sin ser objeto a la vez de un estudio de su parte, es de la más alta importancia. Una técnica que hace esto posible es inmensamente tranquilizadora, aun si es empleada con otros fines. Puede disimular durante largo tiempo cómo la vida en la sociedad humana se ha vuelto peligrosa. Sin el cine, la desintegración del aura se experimentaría en un grado que ya no sería soportable. (WBA 264 2; KGA XVI 304-306)

5 · Promesa de felicidad

En este manuscrito, Benjamin define el aura, en su más amplia y profunda dimensión antropológica, como la transferencia de la perspectiva de segunda persona sobre la que se fundan las relaciones interpersonales al comportamiento que los seres humanos asumen frente a objetos que se ofrecen bajo la perspectiva de la tercera. La mirada soñadora se diferencia aquí no sólo de la mirada objetivante del conocimiento técnico-científico, sino también y fundamentalmente de la mirada deshumanizada y ferozmente cargada de desprecio del opresor y su reverso: la mirada de rencor con la que el explotado responde a su enemigo de clase.⁹ La mirada soñadora, por el contrario, es “un punto fontanal de la poesía”, escribe Benjamin en una nota a pie de página de “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, que retoma, casi palabra por palabra, el primer párrafo de este texto (GS I/2 647). En las sociedades capitalistas, afirma otro de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, solo el cine parece ser capaz de retener aún esa belleza de la que Stendhal –citado por Nietzsche y Baudelaire– decía en su ensayo *Del amor* (1822) que era “la promesa de felicidad” propia de cada pueblo y cada época:

¿Conoces Los Peregrinos de Emaús de Rembrandt? ¿Al menos por la reproducción? –Sí. Le di una mirada al cuadro, el domingo en que recorrí el Louvre a las apuradas; pero lo conozco mejor por la reproducción. Jules Romain. *Crime de Quinette*, p. 174.

La belleza del cine es una belleza no aurática. Esta belleza no aurática se distingue de la belleza aurática en que va acompañada de una nitidez llevada al extremo. Su belleza está en relación con la ciencia. La belleza matemática podría ser su modelo. La función propia del cine es presentar las cosas despojadas del aura en descomposición. El cine, entre otras cosas, restituye lo natural amenazado en lo más profundo por la pérdida del aura, nos restituye el paisaje. Si la belleza es la promesa de felicidad, el cine es la única promesa que nos fue

⁹ Sobre el “potencial antropológico” del concepto de aura en la interpretación benjaminiana de las relaciones entre arte y técnica, cf. Lindner 1992 y Desideri 2013.

**dada en tiempos de una despiadada lucha de clases. (WBA, 264 1;
KGA XVI 307)¹⁰**

Este párrafo resulta decisivo para terminar de comprender el alcance de la teoría del aura de Benjamin. La crisis de la percepción, que en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” se encuentra en la base de la pérdida del aura, es consecuencia de los profundos cambios que el capitalismo ha introducido en la organización social y las condiciones materiales de existencia, afectando de manera decisiva las relaciones interpersonales. En los ojos de los habitantes de las grandes ciudades, la mirada soñadora en la lontananza ha cedido su lugar a “la mirada atenta a la seguridad” (GS I/2 650). Cuanto más se ha dado cuenta Baudelaire de este hecho, tanto más claramente ha plasmado la decadencia del aura en su poesía. Así, en casi todos los poemas de *Las flores del mal* (1857-1861) en los que habla de la mirada humana, Baudelaire “describe ojos de los que se podría decir que han perdido la capacidad de mirar”, ojos que solo reflejan la ausencia del otro, ojos que “ya no conocen la lejanía” y que adquieren en todo caso el atractivo que les ha conferido “la economía de sus instintos” (*Ibid.* 648-649).

Ahora bien, en la misma medida en que el aura desaparece de la mirada de los habitantes de las grandes urbes, también la experiencia de la belleza se torna problemática, ya que su posibilidad deriva de esa mirada. En efecto, la destrucción de la bella apariencia y la pérdida del aura son “fenómenos idénticos”, leemos en un fragmento de “Parque central” (GS I/2 670). La afirmación clarifica lo que Benjamin señala en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”: “El significado de la bella apariencia se funda en la época de la percepción aurática toca a su fin” (GS VII/2 3 368 n. 10; KGA XVI 119). En otras palabras, el “fundamento experiencial” de la belleza es el aura: la bella apariencia, como realidad aurática”, todavía se respira en el personaje de Ottilie en *Las afinidades electivas* de Goethe: “Lo bello no es ni el velo ni el objeto velado, sino el objeto en su velo” (*Id.*; GS I/2 195). Tal es la visión del arte de la estética clásico-romántica alemana: lo bello aparece “a través de su velo, que no es otra cosa que el aura” (GS VII/2

¹⁰ En original, la cita entrecorrida de Jules Romain se encuentra en francés. Para la definición de la belleza, cf. *Stendhal 1927 I 80*, *Nietzsche KSA V 349*, *Baudelaire 1992 346*.

3 368 n. 10; KGA XVI 119-120).

Un par de fragmentos de juventud, fechados hacia 1920, permiten rastrear el origen de esta concepción de lo bello. En el primero, Benjamin sostiene que la idea de lo bello es “la plasmación visible del misterio” y su idea, “la naturaleza bella (del cuerpo)”: “El arte busca satisfacer la idea de la belleza y alcanzar su ideal. La belleza como cuerpo se asienta en el ideal, en el arte como participación en ella. El arte solo participa de la belleza” (GS VI 128-129). El segundo texto dice: “Todo lo que es bello está dotado de apariencia. Todo lo elaborado artísticamente es bello, porque de alguna manera está dotado de vida” (*Ibid.* 129). Benjamin parece retomar estas consideraciones en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, cuando asevera que el arte aspira a la belleza de la naturaleza y, al imitarla, la “restituye”, la “hace venir (como Fausto a Helena) de las profundidades del tiempo” (GS I/2 646). El aura de la obra de arte, el velo a través del cual se manifiesta su belleza, es literalmente un peculiar entramado de espacio y tiempo:

Lo bello en su ser histórico responde a un llamado a reunirse con quienes lo han admirado antes. El sobrecogimiento de la belleza es un *ad plures ire*, como los romanos llamaban a la muerte. La apariencia en la belleza consiste, en este sentido, en que el objeto idéntico alrededor del cual la admiración se suscita no está en la obra. Esta recolecta aquello que las generaciones anteriores han admirado en él. (*Ibid.* 638-639 n.)

6 · La obra del tiempo

A manera de conclusión, quisiera referirme al último escrito publicado por Benjamin. En una carta a Max Horkheimer, fechada en marzo de 1940, Benjamin dice haber descubierto en *Le Regard* [La mirada] (1939), una reciente obra de Georges Salles, curador entonces del Departamento de Artes Orientales del Museo del Louvre, sorprendentes afinidades con sus ideas estéticas, entre ellas una “descripción del aura” que sería totalmente concordante con la que él mismo ha desarrollado en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”: “un modo de percepción por el cual investimos a los objetos, a las cosas inanimadas, de la capacidad de alzar la vista y devolvernos la

mirada (GB IV 418).

En la reseña de la obra, aparecida dos meses más tarde en la *Gazette des Amis des Livres* bajo la forma de una carta a Adrienne Monnier, editora de la publicación, Benjamin argumenta que Salles, entre otras virtudes, se muestra receptivo “al encanto que puede otorgar a las obras la acción del tiempo” (GS III 593; KGA XIII/1 527). Esta acción se desarrollaría tanto en un plano espiritual como material: las obras maestras se verían no solo enriquecidas por las miradas que les han dirigido las sucesivas generaciones, sino también concluidas en su materialidad. Salles mismo, dice Benjamin, confiesa haber a menudo “preferido a la singularidad de un objeto nuevo la pieza anticuada, que el envejecimiento ha apisonado en su forma esencial” (GS III 593; KGA XIII/1 528; Salles 1992 21).

Es esta mirada sobre las cosas, mezcla de identificación empática y extrañamiento, la que coincide con su propia concepción del aura: “el modo de ver de un ojo soñador, de un ojo sumergido en los años profundos desde donde nos saludan (como la claridad de un astro desde hace mucho extinguido) esos ‘seres desaparecidos a las miradas familiares’ que son las obras” de arte”, escribe Benjamin entrecomillando las palabras finales del soneto “Obsesión” de *Las flores del mal* (*Id.*; Baudelaire 1991 118). Consciente de que la belleza “viene de lejos y se prolonga”, Salles ha trabajado calladamente movido por el deseo de saber “bajo qué aspecto renacerá en la perspectiva de los siglos todo lo que la marca con el signo del presente” (GS III 594; KGA XIII/1 528; Salles 1992 120). Según Benjamin, bien podría haber hecho suyos estos versos de Víctor Hugo: “No, el tiempo no quita nada a las cosas. / Más de un pórtico por error alabado, / En sus lentas metamorfosis/ Llega por fin a la belleza” (OEC XVII 385). Quizás lo mismo podría haber dicho de sí.

7 · Bibliografía

- Agamben, Giorgio. “Baudelaire o la merce assoluta”. *Stanze. Le parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Turín: Einaudi, 1977, 49–54.
- Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du Mal*, ed. Jean Dupont, París: Flammarion, 1991.
- Baudelaire, Charles. *Critique d’art suivi de Critique musicale*, ed. Claude Pi-

- chois, pres. Claire Brunet, París: Gallimard, 1992.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften* (GS), ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colab. de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, 7 ts., 14 vols. y 3 supl. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1972-1999.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe* (GB), ed. Christoph Göttsche y Henri Lonitz (Theodor W. Adorno Archiv), 6 ts., Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997-2000.
- Benjamin, Walter. *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* (KGA), ed. Christoph Göttsche y Henri Lonitz con la colab. del Walter Benjamin Archiv, 21 ts., Berlín: Suhrkamp, 2008 ss.
- Benjamin, Walter. "Was ist Aura?", Berlín: Akademie der Künste, Walter Benjamin Archiv (WAB), 264, 1937.
- Benjamin, Walter. "Zür Aura und zür Reproduktionsarbeit in allgemeinen", Berlín: Akademie der Künste, Walter Benjamin Archiv (WAB), 264, 1936-1937.
- Block, Richard. "Walter Benjamin und Ludwig Klages", *Arcadia* 35 (2000): 117-136.
- Bratu Hansen, Miriam. "Benjamin's Aura", *Critical Inquiry* 34/ 2 (2008): 336-375.
- Breton, André, *Nadja*. ed. revisada por el autor, París: Gallimard, 1964.
- Carnevali, Barbara. "'Aura' e 'ambiance': Léon Daudet tra Proust e Benjamin", *Rivista di Estetica*, 33/3 (2006): 117-141.
- Charcot, Jean-Martin. *Clinique des maladies du système nerveux. Leçons du Professeur, Mémoires, Notes et Observations parus pendant les années 1889-90 et 1890-91 et publiés sous la direction de Georges Guinon*, 2 ts., París: Aux Bureaux du Progrès Médical, 1892-1893.
- Daudet, Léon. *Mélancholia : Courrier des Pays-Bas*, 3 París : Bernard Grasset, 1928a.
- Daudet, Léon. *Les pèlerins d'Emmaüs: Courrier des Pays-Bas*, 4, París: Bernard Grasset, 1928b.
- Daudet, Léon. *Flambeaux: Rabelais, Montaigne, Victor Hugo, Baudelaire*, París: Bernard Grasset, 1929.
- Desideri, Fabrizio. "Tendere l'arco dell'immagine. *Dialektisches Bild e Fiat iustitia*". *Alla fine delle cose. Contributi a una storia critica delle immagini*

- ni, ed. Daniele Guastini, Alessandra Campo y Dario Cecchi, Florencia: Usher-Arte, 2011: 101-108.
- Desideri, Fabrizio. "Aura ex machina", *Rivista di Estetica* 52 (2013): 33-52
- Fuld, Werner. "Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages", *Akzente* 28/3 (1983): 274-287.
- Fürnkäs, Josef. "Aura". Benjamins Begriffe, ed. Michael Opitz y Erdmut Wizisla, 2 ts., Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2000: 95-146.
- Hugo, Victor. "À l'Arc de Triomphe", *Les Voix intérieures* [1837]. *Œuvres complètes (ŒC)*, 45 ts., París: Paul Ollendorf-Albin Michel, 1904-1952.
- Ibarlucía, Ricardo. *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*, Buenos Aires et al.: Miño y Dávila, 2020.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*. *Gesammelte Werke* (Akademie Ausgabe), Parte I, t. 5. Berlín: G. Reimer, 1910 ss.
- Klages, Ludwig. *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 6ª ed. 1981.
- Lebovic, Nitznan. *The Philosophy of Life and Death: Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2013.
- Lindner, Burkhardt. "Benjamin Aurakonzeption: Anthropologie und Technik, Bild und Text". *Walter Benjamin, 1892-1940, zum 100 Geburtstag*, ed. Uwe Steiner, Berna: Peter Lang, 1992: 217-248.
- McCole, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1993.
- Moretti, Giampiero Moretti. "Nimbus. Nota sulla questione dell' 'aura' in Ludwig Klages", *Rivista di estetica* 52 (2013): 149-159.
- Novalis, *Werke. Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs (WTB)* ed. Hans-Joachim Mähl y Richard Samuel, 3 ts., Múnich: Carl Hanser, 1978.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 15 ts., Fráncfort del Meno: Waler de Gruyter, 1966-1978.
- Salles, Georges. *Le Regard – La collection. Le musée. La fouille. Une journée, L'école*, París: Réunion des musées nationaux, 1992.
- Steiner, Rudolf. *Theosophie. Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, Stuttgart, Der Kommende Tag A.-G., 1922.
- Stendhal (Henri Beyle). *De l'amour*, ed. Henri Martineau, 2 ts., París: Le Di-

van, 1927.

Tackels, Bruno. *L'Œuvre d'art à l'époque de W. Benjamin: Histoire de l'aura*, París, L'Harmattan, 1999.

Wohlfarth, Irving. "Walter Benjamin and the Idea of Technological Eros: A Tentative Reading of *Zum Planetarium*", *Benjamin Studien* 1 (2002): 65–109.

El lector ante la autoficción.*

The reader of 'autofiction'.

María José Alcaraz León¹

Universidad de Murcia, España

Resumen

Al menos desde que, en la década de los 70 del pasado siglo, surgiera el término “autoficción”, las cuestiones sobre cómo ha de entenderse este género o qué posibilidades de exploración de la subjetividad permite esta forma narrativa han dado lugar a un sostenido intercambio crítico en revistas académicas, simposios, ensayos, etc.

En este trabajo abordaré algunas cuestiones relacionadas con el tipo de apreciación que parece exigida por este género a la luz de su doble compromiso con lo que, siguiendo a P. Lejeune (1975), se conocen como los pactos ficcional y autobiográfico.

Palabras clave: Autobiografía ficcional, pacto ficcional, pacto autobiográfico, ficcionalizar, ver-como, acto de habla indirecto

Abstract

At least since the advent, during the decade of the 70' from the past century, of the term 'autofiction', questions concerning how to understand this genre or what possibilities it allows for exploring subjectivity have produced a persistent critical exchange in academic journals, symposia, and essays.

In this text, I will address some problems related to the kind of appreciation that seems to be required by this genre once we assume it entails a twofold commitment with what, after P. Lejeune (1975) are known as the fictional and autobiographical pacts.

Keywords: Fictional autobiography, fictional pact, fictionalizing, seeing-as, indirect speech act

* Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación de los proyectos de investigación “Aspectos Normativos de la Apreciación Estética”/ “Normative Aspects of Aesthetic Appreciation” (PID2019-106351GB-I00) (Ministerio de Economía y competitividad) y “Beyond Beauty: The Nature and Critical Relevance of Aesthetic Qualities” (20934/PI/18) (Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia).

1. mariajo@um.es

1 • Introducción

El término autoficción ha sido quizás uno de los términos que más atención ha recibido en el ámbito de los estudios literarios¹ durante los últimos cincuenta años. Tanto literatos como teóricos de la literatura lo han explorado y analizado contribuyendo a su consolidación y reconocimiento en el ámbito de la crítica literaria. El escritor y ensayista S. Doubrovsky proponía este término en el año 1977 con el fin de dar nombre a una posibilidad de escritura literaria en la que el autor presentara una obra que fuera a la vez concebida y apreciada como ficción y como autobiografía. Tal y como él mismo indicaba en la contraportada de su obra *Fils* se trataba de una: “ficción de hechos y acontecimientos estrictamente reales; si se quiere, una autoficción” Doubrovsky (1977)².

Doubrovsky³ trataba así de rellenar uno de los huecos que quedaban vacíos en la por entonces conocida tabla que P. Lejeune (1975) había propuesto como forma de clasificar los géneros literarios que versaban sobre el yo y que estaban asociados bien al pacto autobiográfico bien al ficcional.

El término autoficción trataba, entonces, de capturar un tipo de ejercicio narrativo en primera persona en el que la voz del narrador y la del autor de la obra coincidían y en el que se ponían en juego, simultáneamente, el pacto autobiográfico y el ficcional. En este sentido, la autoficción constituía una mezcla o fusión de dos géneros, el de la autobiografía y el de la ficción. Del primero tomaría la idea de que el autor se compromete con la verdad

1 Aunque originalmente el término se empleó en el ámbito de la producción literaria, su uso se ha extendido a otras formas de representación como la narración fílmica. Términos afines, como el de docuficción, se situarían en órbitas cercanas a la de la autoficción en su intención expresa de mezclar los recursos e intenciones propias de la narración fílmica documental y la ficcional. Por razones de espacio, no abordaré en este trabajo este tipo de producciones.

2 “Fiction, d'événements et de faits strictement réels; si l'on veut, autofiction.” (Doubrovsky 1977). (La traducción es de la autora).

3 Doubrovsky presentaba su propia obra *Fils* (1977) bajo este signo. Desde entonces, un gran número de literatos han presentado sus obras como autoficción o han sido interpretados bajo esa perspectiva. Algunos ejemplos significativos son *Negra espalda del tiempo* (1998) de Javier Marías, *La vie sexuelle de Catherine M.* (2001) de Catherine Millet, o *Autofiction* de Hitomi Kanehara (2007).

de lo narrado siendo lo narrado de carácter autobiográfico; del segundo, la idea de que la obra se presenta como algo que es el fruto de la imaginación del autor.

Sin que esta breve caracterización sirva como una definición exhaustiva del término, se hace patente en esta doble intención o compromiso que la autoficción nace bajo el signo de la aporía o de la contradicción. Este carácter es puesto de manifiesto por Darreuseq cuando señala: “La autoficción exige ser creída y no ser creída: o, por decirlo de otro modo; la autoficción es una aseveración que se emite *a la vez* de manera fingida y de manera seria.” (Darreuseq 1996 377)⁴

Más allá de cuales puedan ser los propósitos que motivaran el surgimiento de este tipo de ejercicio literario⁵, parece claro que se inauguraba un espacio dentro de las narrativas del yo en el que justamente este carácter paradójico era central.

En este trabajo me centraré principalmente en cómo podemos entender la tarea interpretativa del lector ante la autoficción entendida como un género literario que se propone a la vez como ejercicio autobiográfico y como ficción. ¿Qué tipo de actitud hacia lo narrado ha de adoptar la lectora? ¿Puede dicha actitud ser adoptada de manera coherente o consistente? ¿En qué se diferenciaría su experiencia de una obra autoficcional de la de una autobiografía? ¿Y de la de una ficción que tuviera una forma literaria similar a la de la autografía?

Darreuseq daba cuenta del problema que supone para el lector la ambigüedad consustancial a este nuevo género: “La autoficción, ambigua en

4 “L'autofiction demande à être crue *et* demande à être non crue: ou, pour le dire encore une autre fois autrement; l'autofiction est une assertion qui se dit feinte et qui *dans le même temps* se dit sérieuse.” (Darreuseq 1996 377) (La traducción es de la autora).

5 Pese a la relevancia de esta cuestión para una correcta comprensión de este género, no la abordaré en este trabajo por razones de espacio. Baste con apuntar a este respecto que algunos autores han señalado la posibilidad de explorar dentro del medio narrativo el propio yo o la propia subjetividad de una forma más verídica adoptando el punto de vista ficcional. Así, una de las razones que explicarían el surgimiento y la consolidación de este género apelaría a las virtudes de la ficción como ejercicio de autoconocimiento o de desvelamiento del propio yo. Véase, por ejemplo, Genette (1991) o Coetzee y Kurtz (2015). Otro argumento al que se suele apelar es al del carácter ineludiblemente ficcional de todo ejercicio autobiográfico. Véase Darreuseq (1996) o el propio Doubrovsky (1980).

más de un sentido, presenta de una forma totalmente nueva el problema de la implicación (...) La autoficción no permite al lector disponer de claves para diferenciar el enunciado sobre la realidad del enunciado ficcional.”⁶ Darreuseq distingue entre dos tipos de enunciación, la enunciación real o “de realidad” y la ficcional o “de ficción”, y sostiene que no es posible diferenciarlos. Lo característico de la autoficción sería, entonces, no solo que implica dos formas de enunciación contrapuestas, sino que estas se dan a la vez. La cuestión que abordaré es cómo entender la tarea del lector si ha de asumir ambas formas de enunciación de manera simultánea.

2 · La autoficción y los pactos implicados: alternancia o simultaneidad

En este apartado trataré de examinar las formas en las que el lector puede abordar la autoficción y el tipo de experiencia literaria que cada una de estas formas conllevaría. Distinguiré, siguiendo a autores como Gasparini (2004), Darreuseq (1996) o Schmitt (2010), dos formas alternativas de lectura: la lectura que alterna entre ambos pactos –el ficcional y el autobiográfico– y la que trata de abordar la autoficción adoptando los dos pactos simultáneamente. Pero antes introduciremos brevemente ambos pactos.

2.1. El pacto autobiográfico y el pacto ficcional

La idea de pacto autobiográfico introducida por Lejeune (1975) establecía una comprensión de la autobiografía como un ejercicio narrativo en el que las figuras –o las voces– del narrador y del autor coincidían (eran idénticas) y en el que se adoptaba un compromiso de verdad con respecto a lo narrado, siendo el contenido narrado de carácter autobiográfico. El elemento crucial de esta caracterización era el del compromiso de veracidad con lo narrado.

Por su parte, el pacto ficcional sería aquel en el que lo narrado es propuesto para ser meramente considerado o imaginado⁷. En este sentido

⁶ “L’autofiction, ambiguë à plus d’un titre, pose d’une façon tout à fait nouvelle le problème de l’«engagement» (...) L’autofiction ne permet pas au lecteur de disposer des clés pour différencier l’énoncé de réalité et l’énoncé de fiction.” (Darreuseq 1996 377) (La traducción es de la autora).

⁷ Esta caracterización de la ficción como propuesta para la imaginación, aunque acep-

lo que caracteriza a la representación ficcional no es tanto la verdad o falsedad de lo narrado como la intención o el compromiso con el que se presenta⁸. Aunque lo narrado en una ficción fuera cierto lo que determina su carácter ficcional es que se propone para ser imaginado y no para ser creído.

De esta breve caracterización se sigue que lo que distingue a ambos pactos es principalmente una cuestión pragmática –el tipo de compromiso adoptado– y no la verdad o falsedad de lo narrado. En este sentido, es importante subrayar que un mismo texto puede presentarse a la lectora como autobiografía o como ficción, dependiendo de si la autora adopta las condiciones de un pacto u otro⁹.

Sin embargo, una cosa es que un mismo texto pueda presentarse como ficción o como no ficción y otra distinta es que un texto se presente *a la vez* como autobiografía y como ficción. Este sería justamente el fenómeno de la autoficción.

2.2. La lecturas alterna y simultánea

Asumiendo así que la autoficción surge con la vocación de fusionar ambos pactos, podemos abordar la cuestión de su apreciación atendiendo al papel del lector. Como he señalado más arriba las dos alternativas posibles de lectura, y que han sido defendidas por diversos teóricos de la literatura,

tada por un gran número de teóricos de la ficción, ha sido contestada por Friend (2012), Matravers (2014) o Abell (2020). En este sentido, el análisis sobre el fenómeno de la autoficción ofrecido en este trabajo asumiría como válida la idea de que lo que distingue a la representación ficcional de la no ficcional sería el tipo de compromiso implicado en cada caso. Ello no impide reconocer el papel de la imaginación en la apreciación de obras de carácter histórico y, viceversa, el papel de la creencia en la comprensión de las obras ficcionales.

8 Una excepción notable a esta forma de entender la ficción sería la teoría de Walton (1990). Aunque la obra de Walton se considera como una de las obras que han inspirado en gran medida a las teorías contemporáneas de la ficción al introducir la idea de la imaginación como central para la ficción, Walton rechaza la idea de que el carácter ficcional de una representación dependa de las intenciones del hablante o del productor de la misma.

9 Esto se seguiría del hecho, asumido por la mayoría de los teóricos contemporáneos de la ficción, de que el carácter ficcional de una representación no puede determinarse atendiendo a aspectos formales, sintácticos o semánticos. Véase, por ejemplo, Searle (1975), Lamarque & Olsen (1994), Davies (2001), García-Carpintero (2016).

serían las de la alternancia entre ambos pactos, por un lado, y la que adopta los dos pactos simultáneamente, por otro¹⁰.

La primera abordaría la autoficción como una invitación a considerar lo narrado alternando entre el pacto autobiográfico y el pacto ficcional. A su vez esta alternancia puede entenderse de dos formas. O bien el lector de la autoficción consideraría que ciertas partes de la narración son autobiográficas mientras que otras han de leerse como ficcionales¹¹, o bien lee la obra, ahora guiado por el pacto autobiográfico ahora guiado por el pacto ficcional¹².

10 Otras interpretaciones de la autoficción –como la defendida por Colonna (1989) o Genette (1991)– enfatizaban su carácter ficcional asimilándola a los géneros de ficción más que al de la autobiografía. Como algunos autores han señalado –Schmitt 2010– esta interpretación no parece hacer justicia a las intenciones expresadas de Dubrovsky al proponer el término e inaugurar este género literario. Si bien es razonable pensar que toda autobiografía –en la medida en la que exige cierta reconstrucción y ordenación de lo narrado– implica cierta elaboración, no por ello decimos que toda autobiografía es ficción. Esta cuestión es análoga a la que, en el ámbito de la narración histórica, cuestiona su posibilidad o validez como discurso acerca del pasado por el hecho de que toda narración implique una selección y ordenación de los elementos narrados. Para este debate véase White (1981) y Lamarque (2014).

11 Este quizás podría ser el caso de la obra de Philip Roth *The Facts. A Novelist's Autobiography* (1988). En ella, el autor adopta un estilo propio de la autobiografía y narra hechos que, por lo que sabemos, son ciertos del autor. Sin embargo, en un determinado momento del texto aparece la voz de uno de los personajes de ficción creados por el propio autor en novelas anteriores, Zuckerman. Este le reprocha al autor su falta de honestidad a la hora de narrar su propia vida. En este punto el lector puede legítimamente interpretar esa incursión como un recurso ficcional dentro de la narración. Esta forma de entender la autoficción haría de este género un ejemplo de lo que algunos teóricos de la ficción han denominado el problema del *patchwork* (o mezcla) de ficción y no ficción en una misma obra. Véase, por ejemplo, Currie (1990), García-Carpintero (2016) o Friend (2012). Este problema surgiría cuando dentro de una misma obra encontramos enunciados no ficcionales (o que invitan al lector a adoptar la actitud de creencia) y otros que serían ficcionales (y que, por tanto, invitan al lector a adoptar una actitud de meramente imaginar lo enunciado en ellos).

12 Esta posibilidad sería semejante a la que, por ejemplo, se pone de manifiesto cuando adoptamos como lectoras el punto de vista ficcional ante obras como la Biblia que, en principio, no tienen un estatus ficcional. En este caso, adoptamos el punto de vista ficcional con respecto a una obra que supuestamente fue escrita con una intención no ficcional.

Dorrit Cohn (1999), por ejemplo, ha favorecido esta comprensión de la autoficción considerando que es la única forma asumible desde el punto de vista de la actividad exigida al lector. En ambos casos, las consideraciones de la obra como autobiografía y como ficción permanecerían hasta cierto punto aisladas unas de otras. El lector podría adoptar un pacto u otro, pero en cada caso estaría “atado” por los compromisos vinculados a cada uno de los pactos. O bien adopta el marco pragmático de la autobiografía y acepta el compromiso de la autora con la verdad de lo narrado, o bien asume el pacto ficcional y considera lo narrado como un contenido que se le presenta para ser meramente imaginado.

Otros autores, Gasparini (2004) o Schmitt (2010), por ejemplo, consideran que las motivaciones que parecen estar tras la génesis de la autoficción no quedarían suficientemente explicadas si adoptamos esta comprensión del género. Estos autores subrayan que la autoficción nace con una vocación fundamental de mezclar los dos pactos de una forma que no sea posible su separación mediante una lectura alternativa. La autoficción –como quizás la tragicomedia y otros géneros que surgen de la hibridación de impulsos aparentemente opuestos– sería, bajo esta interpretación, una invitación a que los mismos elementos que se consideran ficcionales se acepten como autobiográficos. La cuestión sería, entonces, qué supone asumir, desde el punto de vista de la intérprete, dicha invitación; es decir, cómo se supone que interpreta la lectora el contenido que se le presenta a la vez como ficción y como autobiográfico. A esta cuestión dedicaremos el apartado tercero.

Una posibilidad de comprender la autoficción que no parece reducible a estas dos formas alternativas señaladas pero que apenas ha sido considerada en el ámbito de la teoría literaria viene sugerida por el fenómeno del acto de habla indirecto. Un acto de habla indirecto sería aquel que se realiza mediante la ejecución de otro tipo de acto de habla. Por ejemplo, cuando decimos “¿No tendrías un bolígrafo?” no estamos preguntando a nuestro interlocutor acerca de sus posesiones, sino que le pedimos que nos preste un bolígrafo. Realizamos el acto de habla de pedir algo mediante una pregunta. Siguiendo esta línea, podríamos comprender la relación entre ficción y autobiografía propia de la autoficción como un caso de acto de habla indirecto mediante el que la narradora espera que el lector se forme

creencias acerca de su vida –la de la narradora– a través de una invitación a imaginar –esto es a adoptar el pacto ficcional– lo narrado. La obra, presentada ante el lector como una obra de ficción, permitiría la autora realizar una intención autobiográfica ulterior.

Obras como *Le grand voyage* (1963) de J. Semprún o *Summertime* (2009) de J. M. Coetzee podrían quizás entenderse de esta manera. Aunque estas obras son presentadas como ficción sabemos que están fuertemente inspiradas en acontecimientos vitales de ambos escritores. Además, ambos autores han apuntado la idea de que el espacio de la ficción permite al autor literario explorar ciertos aspectos autobiográficos con la libertad y la imaginación propias de la ficción. El espacio de la ficción parece otorgar al narrador una distancia y una posibilidad de enfrentarse a lo narrado de una forma que no parece asequible desde el marco y el tipo de compromiso propios de la autobiografía. Como señala el propio Semprún:

[U]na duda me asalta sobre la posibilidad de contar. No porque la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible, algo del todo diferente, como se comprende sin dificultad. Algo que no atañe a la forma de un relato posible, sino a su sustancia. No a su articulación, sino a su densidad. Sólo alcanzarán esta sustancia, esta densidad transparente, aquellos que sepan convertir su testimonio en un objeto artístico, en un espacio de creación. O de recreación. Únicamente el artificio de un relato dominado conseguirá transmitir parcialmente la verdad del testimonio. Cosa que no tiene nada de excepcional: sucede lo mismo con todas las grandes experiencias históricas. (Semprún 1995 25-26) [el énfasis es mío].

Esta forma de entender la autoficción tendría, por un lado, la ventaja de mantener el alcance de cada uno de los pactos implicados hasta cierto punto separados, al tiempo que daría cuenta de un modo en el que la conciencia de que existen ambas intenciones –la ficcional y la autobiográfica– está presente en la experiencia literaria que estas obras proporcionarían¹³.

¹³ Esta forma de entender la autoficción la haría similar a otros fenómenos literarios como el de la sátira política o el de la denuncia a través de la literatura. En estos casos, podríamos decir que las obras funcionan con éxito cuando, mediante la narración de

Sin embargo, no está claro que esta forma de entender la autoficción sea consistente con el tipo de motivaciones psicoanalíticas que tanto Dubrovsky (1980) como Gasparini (2004) han señalado.

3 • El lector de la autoficción

Asumiendo, entonces, el carácter ambiguo y paradójico de la autoficción y la idea de que tomarnos en serio la propuesta de Dubrovsky exigiría adoptar ambos pactos, trataré de examinar en qué consistiría –y si es posible– la experiencia del lector de estas obras.

Algunos autores, como Darreuseq (1996) o Schmitt (2010) se han mostrado escépticos con respecto a la realizabilidad de una lectura que implicara asumir ambos pactos. Schmitt, por ejemplo, contesta a la pregunta sobre si es posible que un mismo segmento textual sea comprendido simultáneamente como ficcional y referencial (2010 128) de manera negativa. Aunque considera que en última instancia esta cuestión es de naturaleza empírica, duda que las condiciones pragmáticas implicadas en cada uno de estos pactos puedan realizarse simultáneamente. A su parecer lo que haría un lector de estas obras sería oscilar entre la perspectiva autobiográfica y la ficcional actualizando conforme avanza la lectura el tipo de actitud que considera más adecuada en cada caso. Tal y como afirma “la simultaneidad no puede lograrse porque no se apoya en ninguna realidad cognitiva”. Y continúa: “los lectores toman decisiones, decisiones que están siendo constantemente reevaluadas pero que, sin embargo, dicta cual es la posición semántica en un determinado momento. (...) Gasparini nos invita adoptar las dos posiciones al mismo tiempo pero, en realidad, tomamos

una historia ficcional –fruto de y para la imaginación– se intenta de manera indirecta referir a personajes y acontecimientos reales –como, por ejemplo, un régimen político o un gobernante. Un ejemplo conocido de este tipo de obra sería por ejemplo *Rebelión en la granja* (Orwell 1945). *El gran dictador* (Chaplin 1940) podría ser un caso fílmico de este uso de la ficción como denuncia política. Una desventaja de comprender la autoficción como un caso en el que se realiza una intención autobiográfica mediante la construcción de una narración ficcional es que parece minimizar el carácter novedoso y distorsionador con el que supuestamente nace este género. Si la autoficción fuera un caso de acto de habla indirecto –de autobiografiar ficcionalizando– su carácter radical quedaría comprometido ya que estructuralmente sería un caso análogo al de la sátira política.

una decisión y nos mantenemos en ella, aunque, ocasionalmente cambie-
mos de opinión mientras leemos el texto.” (2010 128)¹⁴

Schmitt estaría señalando justamente el carácter paradójico –tal vez irrealizable– del tipo de lectura exigida por la autoficción que venimos subrayando. Su argumento puede expresarse en forma de dilema: o bien adoptamos una lectura que alterna entre ambos pactos –pero entonces no parece que estemos asumiendo plenamente la invitación de la autoficción a leer la obra como autobiografía y como ficción– o bien el lector intenta leer la obra bajo las condiciones de los dos pactos pero, en ese caso, la lectura parece irrealizable; el lector se vería obligado a hacer cosas con el texto que serían incompatibles entre sí. En consonancia con Schmitt trataré de formular algunos argumentos que mostrarían cómo el tipo de apreciación que la autoficción exigiría al lector no es, en sentido estricto, asumible.

3.1. Creer y hacer como que se cree

Una forma de mostrar el carácter aporético de la apreciación exigida por la autoficción es señalando la imposibilidad de creer y hacer como que se cree de manera simultánea. Evidentemente no es imposible que imagine que llueve cuando se –porque hace dos minutos que he mirado por la ventana– que está lloviendo. Podemos imaginar cosas que sabemos que son reales y estados de cosas que sabemos que han tenido lugar.

El problema no es si podemos imaginar algo que también creemos, sino si podemos hacer ambas cosas a la vez. En *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, Wittgenstein señala: “no puedo imaginarme un objeto mientras lo estoy viendo.” (Wittgenstein 1997 Vol. II sec. 63 13e). Una forma de entender esta afirmación es subrayando la importancia del adverbio “mientras” ya que, como hemos señalado, es perfectamente posible que imaginemos contenidos que creemos. Lo que Wittgenstein parece estar indicando aquí –en este caso refiriéndose al contraste entre ver e imaginar– sería la imposibilidad de hacer ambas cosas a la vez. La gramática del ver –aquello con lo que nos comprometemos cuando afirmamos ver algo– es distinta de la de imaginar y ambas nos orientan hacia el contenido experimentado de manera diferente.

Lo que impediría, por tanto, que la lectora pudiera con éxito abordar

¹⁴ La traducción del inglés es de la autora.

el texto simultáneamente bajo las exigencias propias de los dos pactos implicados sería que el tipo de acciones que cada pacto le invita a realizar con respecto al contenido presentado serían mutuamente excluyentes. Sería como si nos pidieran que pronunciásemos un juramento y que fingiéramos pronunciarlo a la vez. Si realizamos con éxito el acto de jurar, no hemos fingido realizarlo y si fingimos realizarlo de manera exitosa, entonces no hemos jurado¹⁵.

La incompatibilidad entre adoptar con respecto al mismo contenido la actitud de creencia y la de meramente imaginar se ve, además, confirmada por lo que parecen ser evidencias empíricas acerca del modo en el que se procesa la información o el contenido de un texto dependiendo de si se presenta o no como ficción. Tanto las inferencias que la lectora estaría legitimada a realizar como las creencias que probablemente se formarían serían diferentes en cada caso. Por ejemplo, el tipo de creencias que nos formaríamos acerca de la vida del autor cuando leemos su autobiografía estarían fuera de lugar si adoptáramos un punto de vista ficcional con respecto al texto. Incluso cuestiones acerca del tipo de atención que se presta a ciertos detalles, o acerca del significado que determinados aspectos –como los nombres propios de los personajes–, son tratadas de manera diferente dependiendo de si la obra se lee como autobiografía o como ficción. Por ejemplo, en las obras de ficción es frecuente que los nombres propios de los personajes tengan un significado más allá del mero hecho de servir para referir a los personajes. Por ejemplo, el nombre del personaje principal de la película *Belle de Jour* (Buñuel 1967), Severine, no funciona sin más como un nombre propio para identificar a ese personaje, sino que es un indicador del carácter frígido de la protagonista. Sin embargo, si leyéramos una biografía de una mujer que se llamara Severine y que compartiera con el personaje interpretado por C. Deneuve muchos rasgos psicológicos pensaríamos que es una casualidad que justamente tenga ese nombre.

Si esto es así –y parece que la evidencia empírica acerca de cómo un mismo texto puede procesarse de maneras distintas según se adopte una actitud u otra lo corrobora¹⁶–, entonces la lectora que intentara abordar

¹⁵ Una postura similar se encuentra en Anscombe (1958) con respecto al fenómeno del fingimiento.

¹⁶ En Wimmer, L. and Ferguson, H. and Currie, G. and Friend, Stacie (2021) se aporta

un texto como ficcional y como no ficcional de manera simultánea se vería probablemente abocada a pensamientos inconsistentes sobre el contenido narrado. Mientras que, por ejemplo, tendría razones para adoptar una actitud de creencia hacia ciertos acontecimientos narrados –supongamos, por ejemplo, que el narrador refiere un episodio de violencia extrema en un entorno íntimo– debería, en la medida en la que asumiera el pacto ficcional poner en suspenso dicha creencia. Se vería entonces en la situación de tener que creer que *p* al tiempo que debería suspender su creencia de que *p* o adoptar hacia *p* una actitud indiferente a la creencia de *p*.

También las inferencias que realizaría en uno u otro caso serían diferentes. Mientras que si adopta la perspectiva exigida por el pacto autobiográfico tendría razones para pensar que el narrador ha podido cometer un delito de maltrato, no sería pertinente tal deducción si la obra se presenta bajo el pacto ficcional. Sin embargo, si pensamos que la autoficción reclama una lectura bajo los dos pactos de manera simultánea, no está claro qué es lo que sucedería en este caso. Tal vez la lectora se incline por el pacto autobiográfico y sea incapaz de suspender la creencia que se ha formado acerca del carácter del narrador a la luz de lo narrado; o tal vez, suspenda las consideraciones relativas a si lo narrado ha acontecido realmente y se centre en el modo de narrar esa experiencia, en el tipo de sentimientos que se refieren o en los detalles que se evocan como parte del escenario. Lo que parece difícil es que la lectora pueda hacer las dos cosas a la vez. Aunque a veces se habla de la creencia como un estado que admite grados, no parece probable que puede a la vez creer y meramente imaginar el mismo contenido. La cuestión no es si puedo suspender mi creencia sobre si algo es el caso, sino si puedo hacer esto a la vez que sostengo esa creencia.

También, si en lugar de fijarnos en las actitudes epistémicas de los lectores con respecto al contenido narrado, prestamos atención a las emociones que experimentaría la lectora o la espectadora de una obra dramática, observamos ciertas diferencias. Sus reacciones y emociones serían diferentes si en lugar de pensar que está viendo una representación teatral en la acontece un asesinato, piensa que la acción dramática está sucediendo realmente ante sus ojos. Como señalaba Wittgenstein, no puede imaginar que sucede lo que está viendo.

un gran número de estudios de carácter empírico que justamente apoyarían esta idea.

Aunque el caso teatral dramatiza el contraste entre ver e imaginar de una manera que quizás no resulta trasladable al caso de la autoficción, nos permite mostrar cómo creer que algo sucede o ha sucedido está necesariamente vinculado con ciertas actitudes y respuestas que no serían pertinentes si simplemente imaginamos que algo sucede o ha sucedido. Como también ha señalado Schmitt (2020) una de las cuestiones que afloran en relación a la autoficción y a su intento de presentarse como una obra bajo dos pactos es que la responsabilidad por ciertas acciones que sería pertinente en el caso de la narración autobiográfica queda difuminada bajo el paraguas del pacto ficcional que supuestamente se adopta junto al autobiográfico.

3.2. La autoficción y el ver-como

Otra forma en la que se puede poner de manifiesto la dificultad de adoptar una lectura de la autoficción que asuma la idea de la simultaneidad de los dos pactos es la de observar el caso de la autoficción a la luz del fenómeno del ver-como o percepción de aspectos. La idea de ver-como ha sido invocada con frecuencia a la hora de dar cuenta de diversos fenómenos –por ejemplo, el de la percepción expresiva o el de la representación pictórica– en los que es posible, de un mismo objeto o situación, tener experiencias perceptivas diferentes; esto es, experiencias perceptivas que describiríamos con conceptos diferentes.

Un ejemplo paradigmático de este fenómeno suele ser el de la figura de Jastrow o figura pato-conejo. Esta figura puede ser vista o bien como la imagen de un pato o bien como la de un conejo sin que se altere una sola línea del dibujo. Sin embargo, ambas experiencias no pueden tener lugar simultáneamente. Si vemos el pico del pato no podemos ver a la vez el conejo: las dos experiencias perceptivas son mutuamente excluyentes.

La idea que me gustaría sugerir es que algo similar sucede con los dos pactos implicados en la autoficción. Como la figura pato-conejo, la autoficción se apoya en la posibilidad de que un mismo texto puede ser leído como ficción o como autobiografía. Sin embargo, la peculiaridad de la autoficción es que exigiría al lector adoptar las dos lecturas de manera simultánea. El problema con esta exigencia es que, como hemos señalado más arriba, adoptar un pacto en lugar de otro conlleva que el proyecto inter-

pretativo cambie por completo, por lo que, en última instancia, lo que se estaría esperando del lector de la autoficción es que estuviera haciendo algo así como ver el pato y el conejo a la vez.

Una vez más es importante subrayar que el problema con la autoficción no es que un mismo texto pueda ser leído como ficción o como autobiografía. El problema surge cuando se espera que ambas lecturas tengan lugar simultáneamente. Si la analogía con el caso pato-conejo es válida, al igual que ver el pico del pato –y por tanto el pato– nos impide ver el conejo, adoptar el pacto autobiográfico obliga al lector a realizar ciertas inferencias y a asumir una valoración global de la obra que ni se seguiría –ni puede seguirse– si se considera la obra como ficción. Como sucede con la figura pato-conejo, la experiencia que resulta de leer la obra como ficción es completamente diferente de la que resulta de leer la obra como autobiografía.

Así, por ejemplo, nuestra valoración de la sinceridad del narrador está completamente determinada por el tipo de lectura al que invita el texto. Mientras que la imprecisión con respecto a cómo hayan sucedido ciertos acontecimientos es irrelevante en el caso de que estemos leyendo una ficción, resulta crucial –y puede constituir un fallo importante– si leemos la obra como una autobiografía.

Como hemos visto anteriormente, también nuestras respuestas emocionales son sensibles a la distinción ficción/autobiografía. La admiración que podemos sentir por el coraje con el que una autora ha relatado su vida o su experiencia estaría fuera de lugar si considerásemos que la narración es ficción. También el sentimiento de rechazo ante lo que podríamos considerar como un gesto exhibicionista por parte del narrador estaría justificado solo si pensamos que estamos leyendo una obra autobiográfica.

Si la analogía con el fenómeno de ver-como es adecuada, entonces, al igual que no es posible ver las figuras del pato y del conejo a la vez, no es posible leer la obra como ficción y como autobiografía a la vez. Cada una de esas lecturas nos llevaría a “figuras” diferentes.

3.3. Autoficción e intenciones opuestas

Me gustaría introducir un último argumento en contra de la idea de que la autoficción pueda entenderse –de manera coherente– como una invitación a adoptar los dos pactos –el autobiográfico y el ficcional. Como ya se ha

señalado, la distinción entre ficción y no ficción no es equivalente a la oposición verdadero/falso o real/irreal. Lo que distingue al discurso ficcional del no ficcional es el tipo de invitación a adoptar una actitud u otra ante lo representado. En este sentido la producción de una ficción implica un cierto tipo de intención: esto es, una invitación a que el contenido representado sea meramente imaginado.

Me gustaría ahora examinar el problema de la autoficción atendiendo a si la invitación que supuestamente sería la propia de este género y la intención que supuestamente subyacería a dicha invitación pueden ser realizables. ¿En qué consistiría la intención de autoficcionalizar? Salvo que consideremos esta intención como un caso análogo a la realización de un acto de habla de manera indirecta¹⁷ (véase el examen de esta posibilidad en 2.2.), parece que la manera que mejor captura el sentido de este ejercicio literario sería el de entender la intención de autoficcionalizar como un caso en el que la autora tiene dos intenciones opuestas –la de ficcionalizar y la de aseverar. Ahora bien, ¿cómo se relacionan ambas intenciones?, ¿serían intenciones que, por así decir, se encuentran al mismo nivel? Si es así, ¿qué nos indicaría que la lectora ha comprendido ambas intenciones y que su comprensión ha guiado su lectura del texto? Mi hipótesis es que la lectora que intentara leer el texto guiada por ambas intenciones se vería abocada a interpretaciones opuestas que, en última instancia, producirían un *impasse* en el proceso de comprensión de la obra¹⁸. De nuevo, trataré de apoyar esta hipótesis mediante una comparación con otro caso en el que podemos reconocer dos intenciones opuestas.

Imaginemos que alguien nos insulta –o que insulta a un tercero– y que a continuación dice que su intención era la de insultar y fingir que insultaba –o que insultaba, pero solo en broma– a la vez. La analogía con

17 Ya se ha examinado esta posibilidad en el apartado 2.2. pero entonces se ha descartado como plausible ya que parecería minimizar el carácter radical de la propuesta propia de la autoficción.

18 Quizás esta experiencia de *impasse* sea la manera correcta de entender la finalidad de la autoficción. Esta forma de entender el doble propósito de la autoficción invitaría a considerar este género como un ejercicio literario orientado a la reflexión y a poner de manifiesto –mediante la generación de ciertas paradojas o aporías– los límites de la interpretación y de la comprensión textual bajo el paraguas de categorías como las de ficción o autobiografía.

el caso de la autoficción vendría por el tipo de consecuencias que supuestamente se seguirían de captar cada una de estas intenciones y por el tipo de reacción que sería esperable en alguien que tratara de entender la acción del hablante como un intento de realizar ambas intenciones a la vez. El oyente que entiende la acción como un insulto sabe lo que ello implica. Puede reaccionar o no ante dicha agresión, pero, en cualquier caso, no hay duda sobre lo que está sucediendo en ese contexto. Pero ¿qué debería hacer el oyente si el hablante le dice que estaba tratando a la vez de insultarlo pero que todo era en broma? Mi hipótesis es que el oyente tendría dos opciones: o bien considerar que una de las dos intenciones expresadas es realmente la intención dominante o bien quedaría paralizado, no sabría qué está sucediendo.

Si entendemos la autoficción como un caso en el que dos intenciones opuestas tratan de ser realizadas a la vez –siendo, además, intenciones que tendrían el mismo contenido, esto es, insultar–, entonces podríamos considerar la autoficción como una instancia de un fenómeno más general: un fenómeno que tiene que ver con el modo en el que distintos actos de habla pueden interactuar y, en particular, con el hecho de que algunos actos de habla no pueden, por las condiciones pragmáticas que movilizan, realizarse simultáneamente¹⁹. Por ejemplo, parece que no es posible realizar a la vez –mediante las mismas palabras– el acto de habla de pedir perdón y el de culpar a alguien. Las normas implícitas –los compromisos que adquiriría el hablante– en cada uno de estos actos apuntan a direcciones opuestas. Comprometernos con el acto de pedir perdón neutraliza o suspende las condiciones que harían de nuestra emisión una emisión mediante la que estuviéramos culpabilizando a alguien. Mi propuesta es que en el caso de la autoficción sucedería algo similar y que ello haría de este género un caso de irrealizabilidad del acto de habla por razones pragmáticas. Los dos actos de

19 La teoría de la ficción de Searle (1975) en términos de fingir realizar un acto de habla puede ser considerada como uno de los primeros intentos de usar la terminología propia de la teoría de los actos de habla para caracterizar el discurso ficcional. Aunque Searle no consideraba que ficcionalizar pudiera entenderse como un acto de habla genuino, su propuesta inspiró a autores como Currie (1990) o García-Carpintero (2007, 2016) que han defendido una concepción de la ficcionalización como acto de habla. La teoría de los actos de habla también ha sido aplicada a la comprensión de la autobiografía; véase Bruss (1976).

habla implicados –el de ficcionalizar y el de autobiografiar– se anularían mutuamente. En la medida en la que se trata de ficcionalizar y aseverar a la vez la autora se estaría comprometiendo con normas que son mutuamente excluyentes y que, tal vez, al ponerse en juego a la vez, se anularían una a otra. Ante esta situación, la lectora tiene dos opciones, o bien considera que una de las dos intenciones es de orden superior o bien quedaría, a mi parecer, paralizada, no sabiendo qué hacer con el texto.

4 · Consideraciones finales

El carácter aporético que define a la autoficción ha sido la cuestión principal que he tratado de abordar en este trabajo examinando especialmente el punto de vista de la intérprete o lectora de este tipo de obra. Asumiendo dicho carácter aporético, subrayado por Dubrovsky –inventor del término y del género– y por autores como Gasparini o Schmitt, he tratado de mostrar que la tarea de la intérprete sería en sentido estricto irrealizable ya que supondría adoptar con respecto al mismo texto actitudes que son mutuamente excluyentes –como creer que p e imaginar que p, a la vez. La forma en la que he tratado de mostrar la incompatibilidad de ambas actitudes ha sido mediante una serie de analogías con otro tipo de casos en los que la alternancia entre dos lecturas o comprensiones es posible, pero en los que es imposible que dichas lecturas o interpretaciones se den simultáneamente. Tal es el caso expresado en la frase de Wittgenstein “mientras veo un objeto no puedo imaginarlo”, en la experiencia características de figuras como la figura pato-conejo o el de la realización de actos de habla opuestos o mutuamente excluyentes. Si este análisis es correcto la invitación característica de la autoficción a enfrentarnos a un texto bajo los pactos autobiográfico y ficcional debería entonces entenderse de una forma quizás diferente y tal vez menos radical: como una lectura en la que el pensamiento de que la autobiografía y la ficción están separados por límites frágiles guiara nuestra comprensión permitiéndonos adoptar un punto de vista reflexivo acerca de la propia actividad de narrar la propia vida y de aspirar a la verdad.

5 · Bibliografía

- Abell, C. *Fiction. A Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Alberca Serrano, M. “El pacto ambiguo: ¿Es literario el género autobiográfico?”, *Boletín de la Unidad de Estudios Biográficos* 1 (1996): 9-18.
- Alberca Serrano, M. *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Amícola, J. “Autoficción. Una polémica literaria vista desde los márgenes (Borges, Gombrowicz, Copi, Aira)”, *Olivar* 9/12 (2008): 181-197.
- Anderson, C. “Artifice and Autobiographical Pact in Semprún’s *L’écriture ou la vie*”, *Neophilologus* 90 (2006): 555-573.
- Anscombe, G. E. “Pretending”, *The Aristotelian Society*, Supplementary volume XXXII, 1958, 279-294.
- Arfuch, L. “Memoria, testimonio, autoficción. Narrativas de infancia en dictadura”, *Kamchatka* 6 (2015): 817-834.
- Beggar, A. “L’autofiction: un nouveau mode d’expression autobiographique” en *Revue analyses* 9/2 (2014): 122-137.
- Bruss, E. W. *Autobiographical acts: the changing situation of a literary genre*, Baltimore: John Hopkins University Press. 1976.
- Coetzee, J. M. & A. Kurtz. *El buen relato. Conversaciones sobre la verdad, la ficción y la terapia psicoanalítica*. Barcelona: Literatura Random House, 2015.
- Coetzee, J.M. *Summertime: Scenes from Provincial Life*. London: Harvill Secker, 2009.
- Cohn, D. *The Distinction of Fiction*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.
- Colonna, V. *L’autofiction. Essai sur la fictionalization de soi en littérature*. Linguistique. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Tesis doctoral, 1989.
- Currie, G. *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Davies, D. “Fiction”. *The Routledge Companion to Aesthetics*, eds. Berys N. Gaut and Dominic Lopes, London: Routledge, 2001. 263-724.
- Darrieussecq, M. “L’autofiction: Un Genre Pas Sérieux”, *Poétique* 107 (1996):

369–80.

- De Mann, P. “Autobiography as Self-Defacement”, *MLN* 94/5 *Comparative Literature* (1979): 919–930.
- De la Torre Espinosa, M. “Cines del yo: el documental autoficcional contemporáneo español”, *Bulletin of Spanish Studies* 92/5 (2015) 567–582.
- Doubrovsky, S. *Fils*. Paris: Ed. Galilée, 1977.
- Doubrovsky, S.: “Autobiographie / vérité / psychanalyse”, *L’Esprit Créateur* 20/3 *Autobiography in 20th-Century French Literature* (1980): 87–97.
- Friend, S. “Fiction as a Genre”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. CXII, Part 2 (2012): 179–209.
- García-Carpintero, M. *Relatar lo ocurrido como invención. Una introducción a la filosofía de la ficción contemporánea*, Madrid: Cátedra, 2016.
- Gasparini, G. *Est-il Je? Roman autobiographique et autofiction*. Paris: Editions du Seuil, 2004.
- Gasparini, P. “Autofiction vs autobiographie”, *Enjeux critiques des écritures (auto)biographiques contemporaines* 97 (2011): 11–24.
- Genette, G. *Fiction et Diction*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- Goodheart, E. *The Cult of the Ego. The Self in Modern Literature*. London & NY: Routledge, 1968.
- Hughes, A. “Recycling and Repetition in Recent French “Autofiction”: Marc Weitzmann’s Doubrovskian Borrowings”, *The Modern Language Review* 97/ 3 (2002): 566–576.
- Hugueny-Léger, E. “Broadcasting the Self: Autofiction, Television and Representations of Authorship in Contemporary French Literature”, *Life Writing* 14/1 (2017): 5–18.
- Iriondo, M. “Veracidad y verosimilitud en el relato autobiográfico: el valor de la ficción”, *Laocoonte. Revista de Estética y Teoría de las artes* 2/2 (2015): 159–172.
- Jones, E. H. “Serge Doubrovsky: Life, Writing, Legacy”, *L’Esprit Créateur* 49/3 (2009) 1–17.
- Kanehara, H. *Autofiction*, trans. David James Karashima, Vintage Books, 2007.
- Lamarque, P. & S. H. Olsen. *Truth, Fiction, and Literature: A Philosophical Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- Lamarque, P. *The Opacity of Narrative*, London: Rowman & Littlefield International, 2014.
- Lejeune, P. *Le pacte autobiographique*. París: Seuil, 1975.
- Matravers, D. *Fiction and Narrative*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Meimneh, S. "Autofiction and Fictionalisation: J. M. Coetzee's Novels and *Boyhood*", *Translational Literature* 7/2 (2015): 1-12.
- Millet, C. *La vie sexuelle de Catherine M.*, París: Seuil, coll. Fiction & Cie. 2001.
- Mortimer, A. K. "Autofiction as Allofiction: Doubrovsky's *L'Après-vivre*", *L'Esprit Créateur* 49/3 (2009): 22-35.
- Munté, R. A. "The Convergence of Historical Facts and Literary Fiction: Jorge Semprún's Autofiction on the Holocaust" [32 paragraphs], *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12/3 Art. 14 (2011) <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1103144>
- Roth, P. *The Facts. A Novelist's Autobiography*, New York: Vintage, 1997.
- Pantkowska, A. *Entre l'autobiographie et l'autofiction*. Brussels: Université Adam Mickiewicz Poznań, 1998.
- Possi, V. "Javier Marías por Javier Marías: Autoficción y Metanarrativa en *Negra espalda del tiempo* y *Los enamoramientos*", *Castilla. Estudios de Literatura* 5 (2014): 148-167.
- Régnier, T. "De l'autobiographie à l'autofiction: une généalogie paradoxale", *Klincksieck | Revue de littérature comparée* 1 n° 325 (2008) 33-36.
- Rodríguez, del Arce, I. "El Mal de Montano: Autoficción y arte de la desfiguración", *Castilla. Estudios de Literatura* vol. 7 (2016): 217-234.
- Saunders, M. *Self Impression: Life-writing, Autobiografiction, and the Forms of Modern Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Schmitt, A. "Making the Case for Self-narration Against Autofiction", *a/b: Auto/Biography Studies* 25/1 Summer (2010): 122-137.
- Searle, J. R. "The Logical Status of Fictional Discourse", *New Literary History*, 6/2 (1975): 319-332.
- Semprún, J. *Le gran voyage*, París: Gallimard, 1963.
- Semprún, J.: *La escritura o la vida*, Barcelona: Tusquets, 1995.
- Shands, Giulia Grillo Mikrut, Dipti R. Pattanaik, Karen Ferreira-Meyers (eds.). *Writing the Self, Essays on Autobiography and Autofiction* Kerstin W English Studies 5, Södertörns högskola, Sweden: Elanders, 2015.
- Stoltzfus, B. "Lacan, Robbe-Grillet, and Autofiction", *The International Fic-*

- tional Review* 19/1 (1992): 8-13.
- Valenzuela Ruiz, J. “La ficción confesional en la obra de J. M. Coetzee: *Summertime* y la vacilación del lector”, *Castilla, Estudios de Literatura* 8 (2017): 393-435.
- Walton, K. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1990.
- Watteau, D. “L’autofiction, une vocation suspend dans l’art contemporain?: les «moi en toc» et les «trous d’être» de Serge Doubrovsky”, *L’Esprit Créateur* 49/3 (2009): 115-132.
- White, H. “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *On Narrative*. ed. W. J. T. Mitchell, Chicago: University of Chicago Press, 1981. 1-23.
- Wimmer, L. and Ferguson, H. and Currie, G. and Friend, Stacie. “Correlates of lifetime exposure to print fiction. Imagination, Cognition and Personality”, *Imagination, Cognition and Personality* (2021) ISSN 0276-2366 (en prensa).
- Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas; Barcelona: Crítica, 2012 (1953).
- Wittgenstein, L. *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología. Volumen II*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

La herencia kantiana en la estética de Jean-Marie Schaeffer: autoteleología, despragmatización y consecuencias para la acción.

MONOGRÁFICO_
'EL PRESENTE DE
LA ESTÉTICA'

The Kantian heritage in the aesthetics of Jean-Marie Schaeffer: autoteleology, de pragmatization and consequences for action.

Daniel Omar Scheckl'

Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina); Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-Conicet)

Resumen

En este trabajo se desarrolla un enfoque del hecho estético entendido como un proceso experiencial y relacional, no centrado en las producciones artísticas, ni en los objetos materiales en general. En ese marco, se intenta mostrar la conexión y el parentesco entre ciertos elementos de la teoría de la experiencia estética de Schaeffer y la concepción del juicio estético de Kant. Se establece un paralelo entre la concepción de la experiencia estética como un proceso autoteleológico y despragmatizado, sostenido como tal por una interacción particular entre cognición, emociones y placer, propuesto por Schaeffer; y las tesis kantianas sobre el juego libre y desinteresado de las facultades que postula el principio trascendental de la facultad de juzgar. Hacia el final, se sugiere que debería contemplarse la injerencia de un componente moral en el complejo entramado del hecho estético.

Palabras clave: hecho estético, proceso relacional, bucle homeodinámico, subrepción y desinterés, afectividad y moralidad

Abstract

In this work an approach to the aesthetic fact is developed, understood as an experiential and relational process, not focused on artistic productions, nor on material objects in general. In this framework, an attempt is made to show the connection and kinship between certain elements of Schaeffer's theory of aesthetic experience and Kant's conception of aesthetic judgment. A parallel is established between the conception of aesthetic experience as an autoteleological and de pragmatized process, sustained as such by a particular interaction between cognition, emotions and pleasure, proposed by Schaeffer; and the Kantian theses on the free and disinterested play of the faculties that postulates the transcendental principle of the faculty to judge. Towards the end, I suggest that the interference of a moral component in the aesthetic fact should be considered.

Keywords: Aesthetic Fact, Relational Process, Homeodynamic Loop, Subreption and Disinterest, Affectivity and Morality.

1. scheckkdaniel@yahoo.com.ar

Agradezco a quienes integran el Proyecto de Investigación: "La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad", por la lectura atenta, los comentarios y las sugerencias a una versión anterior de este trabajo.

1 • Introducción

El presente trabajo está atravesado por una distinción entre estética y filosofía del arte que conviene hacer explícita desde el comienzo. Esa distinción, es preciso decir, no es el foco al que apunta el artículo, pero está presente en gran parte del desarrollo. Puntualmente, se sostiene que, mientras la estética implica una reflexión filosófica sobre todos los aspectos que intervienen en un hecho estético, sin restringirse a las obras de arte ni tomar como punto de partida el contacto con ellas; una filosofía del arte parte precisamente de ese contacto, o de la obra misma, y desde allí ofrece una reflexión que, en la mayoría de los casos, retoma el hecho estético, aunque no se limita a esa dimensión del fenómeno artístico. Puesto en términos de la teoría de conjuntos, la intersección entre el conjunto de cosas que le interesan a la estética y el que aborda alguna filosofía del arte en particular, podría estar bien cargada de elementos bajo análisis en común, aunque también podrían dar lugar a un conjunto vacío. Este trabajo, sin ceñirse a una filosofía del arte específica ni renegar de las múltiples conexiones con lo artístico, apunta a desarrollar un enfoque del hecho estético que retoma el camino trazado por la reciente formulación schaefferiana de la experiencia estética. Al mismo tiempo, recupera su anclaje en la concepción kantiana del juicio estético, subrayando su vigencia y mostrando el valor heurístico que una concepción de lo estético fundada en esas bases teóricas tiene para la actualidad.

En ese marco, resulta innecesario brindar una lista exhaustiva o extensa de cosas u objetos vinculados al hecho estético. Entre otras razones, porque entiendo al hecho estético como un encuentro, una experiencia concretada o en proceso, que no está atado a una clase particular de objetos, sino que depende de un tipo de relación que establecemos con cosas o acontecimientos. En tal sentido, además de obras de arte, el encuentro estético puede ser provocado por objetos ordinarios y cotidianos, expresiones culturales u otras producciones humanas sin intencionalidad artística. Entre los acontecimientos, además de los artísticos, caben todos los fenómenos naturales y los eventos históricos y socioculturales que impliquen la interacción con otras subjetividades. Con esto último queda claro que lo estético estaría asociado a ciertas experiencias o vivencias con rasgos es-

pecíficos, sin importar si el estímulo que las provoca proviene de un objeto artístico o de otra índole (natural, cultural, histórico, etc.). De esta manera, se extiende y amplía el abanico de posibles encuentros estéticos y, al mismo tiempo, se restablece el vínculo entre el arte y la vida, pues toda vez que lo artístico provoque experiencias estéticas, se suma a nuestro relato vital y, en consecuencia, pasa a formar parte de nuestra constitución subjetiva. Todo ello, además, no sólo depende y afecta los rasgos y la complejidad personal particular, sino que, en gran medida, nuestros encuentros estéticos están prefigurados por cuestiones erigidas intersubjetivamente. En suma, el acento está puesto en lo relacional, no en los caracteres materiales del objeto o en la “factura” del producto. En esa relación, además –y para adelantar algo que luego será desarrollado–, participan de forma integrada elementos de tenor cognitivo, afectivo, hedónico y moral.

Atendiendo a lo anterior, el principal objetivo que anima este escrito es el de mostrar que una estética no centrada en el fenómeno artístico, cuyo afán principal sea el de desentrañar los elementos que participan del hecho estético, entendido como un proceso experiencial y relacional, tiene necesariamente alguna deuda con la estética del sentimiento de Kant. En consecuencia, la concepción de experiencia estética defendida por Schaeffer se analiza críticamente en función de tres elementos que, a mi juicio, ya estaban en la teoría kantiana y que mantienen su vigencia e interés para los tiempos que corren. En torno a esos tres elementos se estructura el desarrollo del trabajo; a saber: en primer lugar, se examina la noción amplia y comprensiva de lo estético que ofrece Schaeffer, no centrada en las producciones artísticas, ni en los objetos materiales en general, ni en sus caracteres definitorios, cuyas bases remiten a la concepción kantiana del juicio estético y reflexionante, y al mecanismo de “subrepción” asociado a ellos. En segundo lugar, la idea de que la relación estética debe estar despragmatizada, en el sentido de que la atención orientada estéticamente no debe regirse por la búsqueda ulterior de algún resultado, no debe perseguir ningún fin por fuera del propio encuentro, lo cual nos permite repensar la utilidad del concepto de “desinterés” de Kant, tanto como el de “finalidad sin fin”. Por último, la tesis schaefferiana de que la experiencia estética es un proceso homeodinámico y autoteleológico que se retroalimenta y se sostiene como tal en tanto interactúen de un modo particular la cognición,

las emociones y el placer, algo que claramente remite al juego libre y desinteresado de las facultades y al principio trascendental de la facultad de juzgar. Las reflexiones finales, por su parte, están orientadas a sugerir que debería contemplarse la injerencia de un componente moral en la experiencia estética, algo que omite Schaeffer, que ya se adivinaba en Kant, pero que convendría acentuar tratando de clarificar su rol e importancia en el complejo entramado del hecho estético.

2 · El arte, la vida y el hecho estético

Un lugar común en las discusiones filosóficas sobre arte es, sin lugar a dudas y con grados de vehemencia muy dispares, el tema de la separación –que fue profundizándose– entre los productos del arte y su integración a nuestras mundanas y cotidianas existencias¹. Más allá de quién inició o cuándo se iniciaron los trámites de divorcio entre el arte y la vida cotidiana, es claro que en algún momento se instauró una barrera insalvable entre gran arte y arte popular, entre arte y artesanías, entre bellas artes y artes menores. Eso determinó que fuese importante señalar qué artista o tipo de arte representaba y condensaba mejor el espíritu o los ideales de una nación o de una época. De esa manera, la clasificación de las artes abandonó su apariencia descriptiva para comenzar a elaborar jerarquías u órdenes de mérito para las artes, las escuelas y sus integrantes.

No me detendré a señalar autores ni momentos, ya que la pregunta que me parece más interesante es ¿cómo sucedió eso y qué efectos provocó? Una respuesta posible, como la que ofrece Schaeffer (1999, 2005, 2012), es la de considerar que ese divorcio fue producto de una serie de teorías estéticas que le otorgaron un valor extático y cuasi sacrificial al arte, duplicando la realidad y colocando al arte en la abrumadora obligación de revelarnos la verdadera esencia de las cosas por fuera de la aparente realidad cotidiana en la que vivimos confundidos y engañados. Ese tipo de teoría estética, derivada en una filosofía del arte segregacionista, comenzó a cavar un abis-

¹ Las disputas sobre el origen del abismo son un tópico recurrente, hay quienes creen que eso comenzó con las formulaciones románticas y la filosofía del arte de Hegel (como el propio Schaeffer); quienes consideran (como Dewey, por ejemplo) que la brecha era ya insalvable a principios del siglo pasado; y quienes entienden que la ruptura absoluta recién sucedió en un contexto post o transvanguardista.

mo entre un mundo banal y aparente y un mundo auténtico y original sólo habitado y habilitado por el arte. Ese mundo, tanto más se fue encerrando sobre sí mismo cuanto más se fue separando de nuestras vidas.

Respecto a las consecuencias de ese divorcio, y a los fines de este trabajo, la más devastadora fue la de restringir las reflexiones a lo artístico y constreñir las discusiones a la pregunta “¿qué es el arte?”. De esa manera, al enfocarse en el estatus del arte, al preocuparse casi exclusivamente por su esencia y sus rasgos distintivos, al centrarse en los artistas, las teorías del arte y su historia, el eje de la estética se desplazó desde la dimensión subjetiva, experiencial y relacional a la dimensión objetiva, teórica e histórica. Con ese telón de fondo, y con la pretensión de recuperar, restablecer y mostrar la vigencia de una estética centrada en las experiencias y en las relaciones con las cosas, antes que en las cosas mismas, la pertinencia de una relectura de la estética del sentimiento de Kant es indisputable. Ahora bien, podría pensarse que la filosofía del arte de Kant, es decir la región de su estética dedicada al arte, contiene algunas falencias en el análisis de los fenómenos artísticos. Las críticas a su filosofía del arte apuntan, principalmente, a su posición respecto a la primacía de lo bello natural por sobre lo bello artístico; a su idea de asociar el juicio estético a una contemplación desinteresada; o a su falta de precisión a la hora de definir la esencia del arte. Todos esos elementos, según intentaré argumentar, son factores que contribuyen a exculpar a Kant de cualquier responsabilidad en el divorcio entre el arte y la vida, a la vez que fortalecen su teoría estética, permitiendo avizorar alguna posibilidad de reconciliación y anticipando su vigencia y proyecciones para el actual contexto.

Conviene aclarar, no obstante, que la recuperación de la estética de Kant no se reduce a defender su solvencia y coherencia interna, subrayar su originalidad o destacar su valor como bisagra para articular el empirismo con el romanticismo o el idealismo posterior. Además de esas cuestiones, que indudablemente dan cuenta de la importancia de seguir estudiando a Kant, lo que aquí se pretende mostrar es que, incluso en un contexto posmoderno, transvanguardista y de un pluralismo radical en cuanto a las producciones humanas y los objetos que se nos ofrecen como candidatos para la apreciación estética, los fundamentos de su teoría se mantienen vigentes y pueden allanar el camino para reconectar y reintegrar lo estético

con el resto de las dimensiones existenciales. Puede pensarse, sin embargo, que ciertos aspectos de su filosofía del arte son víctimas del paso del tiempo y se encuentran desfasados para analizar la “evolución” y la actualidad del arte. Sin embargo, no ocurre lo mismo con su estética, porque sus principios rectores no se encuentran sujetos al devenir del arte, su historia y las sucesivas muertes y resurrecciones que ha padecido según los críticos.

De hecho, cualquier teoría que defienda una concepción amplia y extendida de lo estético, como propiedad relacional, centrada en las experiencias subjetivas antes que en las cualidades de los objetos, o bien está continuando la senda iniciada por Kant o bien está asumiendo indirectamente una posición kantiana. Las preguntas interesantes, para una estética de esa índole, no son ¿qué es el arte?, ¿cuáles son los rasgos definitorios de una obra artística?, ¿qué valor tiene el arte como revelación?, o ¿qué nos cabe esperar del arte?; sino más bien, ¿qué es un hecho estético, qué tipo de experiencias vitales nos ofrece y cómo se entrelaza en nuestra narrativa existencial? Entiendo que esos interrogantes son los que animan la búsqueda de una definición general de la experiencia estética, amplia y comprensiva a la vez, que viene realizando Jean-Marie Schaeffer en las últimas dos décadas. Algunas de las referencias a la estética kantiana son explícitas, otras no tanto, pero pueden reconstruirse. En cualquier caso, aquí se recogen los tres elementos mencionados en la introducción y, en la medida que se despliegan esos puntos de contacto, se mencionan otras relaciones que pueden resultar pertinentes.

En primer lugar, en referencia a lo que se entiende por estético y al giro, o más bien retorno, a lo relacional por sobre lo objetivo, al adoptar una concepción amplia y comprensiva, no centrada en las producciones artísticas, ni en los objetos materiales en general, ni en sus caracteres definitorios, surge el problema de ofrecer alguna caracterización de lo que se entiende por estético. La pregunta pertinente es qué es lo que transforma un encuentro cualquiera con un objeto cualquiera en una experiencia que ya no es cualquiera, o estándar, sino estética. Pues bien, en términos de Schaeffer, lo que distingue al encuentro estético es el tipo de actividad atencional que lo guía y el índice de satisfacción y la implicación emocional que deben regularlo y sostenerlo como tal. Así, lo que define a lo estético es un tipo de relación atencional particular, una forma de discernimiento, que explota

nuestro repertorio común de mecanismos cognitivos, respuesta emocional e índice de satisfacción. La particularidad reside en que la actividad de discernimiento debe estar regulada por las emociones y el índice de satisfacción; pero estas, a su vez, tienen que ser originadas por la propia actividad atencional. Es decir, es una suerte de bucle, de “proceso homeodinámico” y autotélico de retroalimentación, entre el discernimiento y la dimensión afectiva, en el que la satisfacción y las emociones se convierten en el rasgo distintivo y definitorio.

En el marco de ese proceso el objeto estético se diluye, “no hay ‘objeto’ estético: simplemente hay objetos y de todas las especies –y hay un número indefinido e indefinible de otras realidades– que pueden ser o no ser investidos estéticamente” (Schaeffer 2012 66). Para llegar a esa conclusión hay que tener presente dos cuestiones, la primera es que las obras de arte no tienen ningún privilegio en tanto candidatas para la apreciación estética; la segunda es que hay que olvidarse de buscar propiedades específicamente estéticas en las cosas, pues no existen rasgos inherentes o caracteres esenciales que transformen lo banal en estético –tampoco algo refinado o exquisito aseguran esa transfiguración. Las propiedades “banales”, materiales, aparentes, perceptibles a simple vista, por así decir, sumadas a las propiedades relacionales, representacionales o simbólicas, son las que determinan el “hecho estético”, en tanto encuentro o experiencia del tipo particular descrito en el párrafo anterior. Si se produce el encuentro, y se desencadena ese proceso homeodinámico, entonces estamos ante un “hecho estético”, pero de su existencia no se sigue la de los “objetos estéticos”. Según Schaeffer, tenemos una tendencia bastante extendida en occidente, pero más extraña en otras latitudes, de efectuar un “rodeo ontologizante”, que es “sustancializador y objetivante”, y que nos inclina a pensar que, si existen “hechos estéticos”, necesariamente deben existir los “objetos estéticos”. En algún sentido, nos resulta más cómodo y funcional organizar el mundo en una serie de categorías y clases de objetos definidos a partir de propiedades internas o esenciales, y ubicarnos como por fuera de esa estructura, asumiendo la posición de sujetos categorizadores y de conocimiento. Esa forma de organizar la realidad es ficticia, afirma Schaeffer, porque en rigor estamos inmersos en procesos, transformaciones e interacciones con el mundo. Es decir, estamos inmersos en la realidad, y

no frente a ella. Para el caso del hecho estético, esto implica que una cosa cualquiera es objeto de una experiencia estética en tanto se encuentre en una relación puntual, con alguien específico, en un contexto y momento determinados.

Con base en lo anterior, Schaeffer sostiene que nuestra actitud estética tiene un fundamento biológico y que va atada a una base genética, que es condición necesaria pero no suficiente. Además, afirma que existe una suerte de preprogramación genética que determina ciertas reacciones estéticas, pero las cosas y los fenómenos que despiertan esa reacción son diferentes en cada cultura, y los rasgos que son revestidos estéticamente varían de un lugar a otro. La variedad y la diversidad de objetos y fenómenos que nos movilizan y despiertan la actitud estética dependen de numerosos factores; entre otros, Schaeffer menciona la historia personal, “nuestro nivel de escolarización, el momento del día en que nos planteamos la cuestión, nuestra franja de edad, nuestras restantes ocupaciones o preocupaciones, nuestro entorno social, y así al infinito” (2012 67). La constante transcultural, lo que se mantiene más allá de los contextos y situaciones, no está de más subrayarlo, es esa forma particular de establecer relaciones con las cosas que nos rodean, sin que alguna propiedad objetual específica pueda ser prefijada como la desencadenante del encuentro estético.

En este punto, la conexión con la estética de Kant es facilitada por el propio Schaeffer, pues señala sin rodeos a la filosofía del arte romántica y al idealismo como responsables de la invención del “objeto estético”. Con la intención de tomar distancia respecto a la estética dieciochesca, endilgaron a sus predecesores el error de centrarse en un objeto de estudio equivocado, el “objeto estético”, mientras se arrogaban el acierto de centrarse en el verdadero asunto de la estética, la obra de arte. En rigor, según la interpretación de Schaeffer, la pretendida superación de la estética del siglo XVIII desembocó en una filosofía del arte que hipostasió el objeto estético en las obras de arte. Sin embargo, “como todo lector de Hume o Kant sabe, en el siglo XVIII la dimensión estética no procedía de una determinación objetual, pero estaba indizada en un tipo específico de relación cognitiva” (2012 66). Así, Schaeffer reconoce que esa concepción es coherente con una forma de entender lo estético como atado a una actitud mental, y a la relación con un objeto sin finalidad específica, antes que a las propiedades objetuales o a

la intencionalidad de un artista. Sobre la noción de finalidad sin fin volveré en el apartado siguiente, ahora intentaré dar cuenta del carácter relacional del juicio estético kantiano.

Sumariamente, según Kant, “un juicio estético en general puede ser definido, pues, como aquel juicio cuyo predicado no puede ser jamás conocimiento. En un juicio semejante, el fundamento de determinación es una sensación [*Empfindung*]” (AA 20 224). Tal sensación es meramente subjetiva, y se origina en el sentimiento de placer o displacer; es decir, no refiere al objeto sino al modo en que la representación afecta al sujeto y su sentimiento. Los juicios estéticos, en este caso, son de reflexión o reflexionantes [*reflectirenden*] y no determinantes, porque a partir de ciertos principios o leyes se reflexiona sobre una representación dada en busca de un concepto que le sirva de fundamento, aunque sin determinarlo. Existen dos tipos de juicios estéticos y reflexionantes, pues no sólo se refieren a lo bello, en tanto juicios de gusto, sino también al “sentimiento espiritual” [*Geistesgefühl*] de lo sublime.² En cuanto al gusto, al juzgar algo como bello, no se remite la representación al objeto, sino al sujeto, y el placer que produce tal representación “no puede expresar más que la acomodación [*Angemessenheit*] del objeto a las facultades de conocimiento que están en juego en la facultad de juzgar reflexionante” (AA 05 189).

En lo bello, entonces, se produce una sensación placentera al coincidir “indelibidamente” [*unabsichtlich*] la imaginación con los conceptos del entendimiento a partir de una representación dada. La relación que se establece en el juicio de gusto entre la imaginación y el entendimiento, el juego libre y desinteresado en términos de Kant, provoca una sensación apacible; un sentimiento placentero al confirmarse la idoneidad formal de la naturaleza con nuestro espíritu. Esto último termina por confirmar que la belleza no es nada en sí más allá de la referencia al sentimiento del suje-

2 Tanto en la primera versión de la introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*, como en la segunda versión, la que efectivamente acompañó el texto editado por Kant, se utiliza esta expresión en referencia a lo sublime. De hecho, según lo expresado por el propio Kant en la última sección de la primera versión de la introducción, la “Analítica de lo sublime” podría haberse titulado: *Kritik des Geistesgefühls oder der Beurtheilung des Erhabenen*; esto es, “Crítica del sentimiento espiritual o del enjuiciamiento de lo sublime” (AA 20 251).

to. Sólo subrepticamente decimos que algo es bello, y hablamos de las cosas cuando en realidad estamos hablando de nosotros mismos, de cómo ha sido afectado nuestro sentimiento por la representación de un objeto. En el caso del sentimiento espiritual de lo sublime, que es la otra forma del juicio estético y reflexionante, pero no de gusto, la subrepción es un mecanismo crucial. Entre otras razones, porque la experiencia de lo sublime lleva hasta el límite nuestras facultades receptoras, rebasando las fronteras del gusto, el placer sensual, y la complacencia directa y apacible. Nos obliga a abandonar la cómoda y tranquila contemplación de las bellas y placenteras formas y penetrar en el terreno de lo incomprendible, lo indeterminado, lo incondicionado; es decir, nos arrastra hacia los dominios de nuestra facultad suprasensible [*übersinnlichen Vermögens*]. Sublime es, según Kant, “aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo [*Gemüths*] que excede toda medida de los sentidos” (AA 05 250). Por esto, no es el objeto absolutamente grande y poderoso que genera una conmoción lo que debe calificarse de sublime, sino la conmoción misma: el estado espiritual [*Geistesstimmung*] que provoca esa representación.

Esto presupone que lo sublime está en nosotros, en última instancia se apoya en la potencialidad de nuestras ideas, y no en los objetos externos; sin embargo, es condición para la subrepción esa presencia que nos amenaza y nos supera desde el punto de vista de la receptividad. La comprensión de lo absolutamente grande y poderoso, dado en una intuición, rebasa los límites de la imaginación, pero alcanzar a comprenderlo es una obligación desde el punto de vista racional, de ahí la violencia que la razón ejerce sobre la imaginación para ampliar sus alcances y hacerle “avizorar lo infinito”. Es decir, el sujeto no encuentra sublimidad en la naturaleza externa, sino en su propia naturaleza racional. Por esto,

el sentimiento de lo sublime de la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción, lo que nos hace, por así decir, intuir la superioridad de la destinación racional [*Vernunftbestimmung*] de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad. (AA 05 257)

Puesto en términos de Schaeffer, y aunque no mencione puntual-

mente este sentimiento, el análisis que ofrece Kant de lo sublime despeja toda duda respecto a su carácter estrictamente relacional, sin referencia alguna a lo objetual. En líneas más generales, *mutatis mutandis*, puede pensarse que el estado de ánimo apacible que caracteriza al sentimiento de lo bello, tanto como la conmoción espiritual propia de lo sublime, son formas de cargar de sentido el “proceso homeodinámico” propuesto por Schaeffer. No sólo porque Kant evita el “rodeo ontologizante” al concebir al juicio estético como una clase de hechos y no de objetos, sino también porque entiende al juicio estético como un proceso subjetivo en el que la representación de algo pone en una relación particular a las facultades receptoras y cognitivas con la afectividad.

3 · La finalidad sin fin y la despragmatización

Lo expuesto en el apartado anterior deja claro que ambas teorías son amplias y comprensivas respecto a los objetos o acontecimientos que pueden fungir como estímulos para la experiencia estética. No hay límites ni limitaciones a la hora de pensar cosas, lugares, fenómenos, expresiones o encuentros con capacidad de generar un hecho estético. También es claro que en ambas teorías no existe ruptura sino continuidad entre las experiencias estéticas y el resto de nuestras vivencias cotidianas. La cuestión, ante semejante amplitud, es encontrar los rasgos que distinguen a las experiencias estéticas, incluso las más corrientes y prosaicas, de cualquier otro tipo de experiencias, también corrientes y prosaicas, pero no estéticas. Nuevamente, lo que define a un juicio o a una experiencia como estética no es algo que resida en los objetos o en sus propiedades. Podría pensarse, entonces, que es algo vinculado al resultado del proceso, pero ni en Kant ni en Schaeffer es así. Lo que define al hecho como estético es algo *en* el propio proceso: en el juego de facultades, en términos kantianos; en el tipo de proceso atencional, para Schaeffer. La participación de las facultades cognitivas es determinante; no obstante, lo que decide la esteticidad del encuentro viene por el lado de la afectividad (sentimientos, emociones y placer).

Para el caso del sentimiento de lo bello, lo que determina su carácter estético y reflexionante es el tipo específico de complacencia al que va aso-

ciado. Kant estipula tres clases diferentes de relaciones entre las representaciones y el sentimiento de placer o displacer. Esos tres tipos de relaciones, a su vez, provocan tres tipos distintos de complacencia. Según Kant,

es agradable [*angenehm*] para alguien lo que lo deleita [*vergnügt*]; bello [*schön*], lo que simplemente gusta/place [*gefällt*]; bueno [*gut*], lo que aprecia/estima [*geschätzt*], aprueba, es decir, aquello a lo que atribuye un valor objetivo. [...] De todas estas tres clases de complacencia, sólo y exclusivamente el gusto por lo bello es una complacencia libre y desinteresada, pues ningún interés, ni el de los sentidos, ni el de la razón, fuerza la aprobación. (AA 05 210)

Precisamente, por ser objeto de una complacencia libre y desinteresada, quien juzga algo como bello tiene que considerar que también los demás sienten un placer similar ante ese objeto. El placer, conviene aclarar, al no ser un modo de conocimiento, no puede ser definido claramente, sino que exige ser sentido sin poder jamás ser inteligido. En cualquier caso, se lo puede distinguir por el influjo que ejerce una representación por medio del sentimiento sobre la actividad de las fuerzas del ánimo [*Gemüthskräfte*].

En consecuencia, la concepción que tiene Kant del juego libre y desinteresado entre la imaginación y el entendimiento a partir de una representación dada, obliga a pensar que el orden de precedencia entre el juicio y la complacencia experimentada determina el tipo de sentimiento. Así, si la sensación placentera ocurre directamente, a partir del contacto inmediato con las facultades receptivas, se trata de un juicio estético de los sentidos, un juicio material, que provoca agrado, pero no placer propiamente dicho. Mientras que, si el juicio precede a la sensación, se trata de un juicio estético y reflexionante, un juicio de gusto que suscita placer. Puede parecer contraintuitivo, pero en rigor queda claro que es el juego libre de las facultades ante una representación dada lo que provoca el sentimiento. El estado de ánimo [*Gemütszustand*] que se produce ante la concordancia y la coincidencia de lo dado con lo propio, sumado a la posibilidad de comunicar universalmente ese estado de ánimo, es lo que está a la base del juicio de gusto y lo que da lugar al placer que proporciona el objeto.

Lo anterior se refiere al “juego libre”, pero resta aclarar lo que Kant entiende por “desinteresado”. En principio, significa que el juicio de gusto

tiene por fundamento una conformidad a fin formal y sin fin; esto es, una conformidad a fin subjetiva, sin fin objetivo, ni subjetivo. En otras palabras, no va atado a ningún interés, de la razón, ni a alguna inclinación de los sentidos; tampoco a un concepto, en general, ni al de lo bueno, en particular. Asimismo, no depende de la perfección ni de la existencia del objeto. El desinterés por la existencia y perfección del objeto provoca un placer contemplativo; esto es, un placer que se distingue del práctico, que separa al juicio estético del juicio moral. En suma, en el juicio estético de gusto, el placer surge del juego mismo de las facultades, en vistas de la vivificación de las fuerzas de conocimiento, como resultado de una causalidad interna que es conforme a fin; porque, si tuviese un fin, la causalidad sería externa, justamente por estar atada a ese fin.

La finalidad sin fin, en términos de Schaeffer, y para el actual contexto, puede traducirse en términos de “despragmatización”. La experiencia estética establece un enlace pragmático protegido dentro del cual se produce un *feedback* entre el proceso atencional y el cálculo hedónico que se sostiene merced a un desacople de los circuitos reactivos cortos. La tesis de Schaeffer es que la experiencia estética se despragmatiza en tanto nos invita a poner entre paréntesis su significado y su pertinencia en el marco de las interacciones con el mundo. En ese mismo sentido, en tanto atención despragmatizada, se caracteriza por no tener consecuencias directas sobre la acción; esto es, no determina una toma de decisiones, una reacción o un comportamiento como otras actividades atencionales. En la propuesta de Schaeffer no hay una discriminación entre tipos de sensaciones placenteras, o respuestas hedónicas –para ponerlo en sus propios términos. El índice de satisfacción es lo que sostiene y retroalimenta la experiencia estética, la interrupción o el agotamiento de la sensación placentera determina la ruptura de la experiencia estética. Pero, más allá de eso, no estipula un tipo particular de placer, al estilo de Kant, como definitorio de lo estético. Tampoco la diferencia viene por el lado del proceso atencional, porque lo estético no requiere más que el repertorio común de nuestros recursos cognitivos –en eso coincide con Kant. Lo distintivo es el tipo de proceso, como ya se dijo, y las repercusiones que tienen las emociones que suscitan las experiencias estéticas.

Para evitar interpretaciones apresuradas, conviene aclarar que

Schaeffer no adhiere a la idea de que existan emociones específicamente estéticas. Incluso en contextos ficcionales, a los que se asocian los hechos estéticos vinculados al arte, no acepta que sean cuasi o pseudo emociones, o que contengan algún rasgo inmanente que las distinga de las emociones estándar o “reales”. Así, aunque la experiencia estética tenga un carácter despragmatizado, las emociones son reales. En términos de Schaeffer, esto se explica porque la causa efectiva de la emoción no es lo que está representado, en una creación artística de cualquier tipo, por ejemplo, sino lo que causó la representación. En la interacción entre atención y emociones que caracteriza a las experiencias estéticas, a veces, las emociones surgen de creencias que resultan de actos atencionales (juicios), “pero las emociones también son factores capaces de originar representaciones endógenas al igual que de sesgar nuestra atención hacia el mundo” (Schaeffer 2018 121). En definitiva, y aunque dependen del nivel atencional, las emociones pueden a su vez influir sobre lo cognitivo. Para algunos eso puede representar un problema, porque implicaría que la emoción puede sesgar la atención; pero no para Schaeffer, pues considera que eso no daña los procesos cognitivos³.

Por consiguiente, emoción y cognición son dos sistemas íntimamente ligados; la reacción afectiva siempre se basa en la evaluación de una señal tratada cognitivamente y la atención consciente, en ocasiones, puede actuar por un *feedback* descendente sobre una reacción emotiva. Es decir, la atención puede inducir emociones, pero también las emociones pueden orientar la atención. Sin embargo, las emociones son una clase de acontecimientos mentales que uno nunca puede autoprovocarse, porque son desencadenadas por procesos que escapan al control y la automanipula-

³ Por el contrario, recurriendo a investigaciones en psicología experimental (Berlyne 1971), sostiene que las emociones refuerzan la adecuación cognitiva, la atención y la memoria, por ejemplo. Además, recuerda que la pregnancia de las memorizaciones tiene que ver con la investidura afectiva, porque un contenido asociado a una emoción es recordado más fácilmente que contenidos “neutros”. En sentido inverso, también concibe la posibilidad de que exista un *feedback* de la atención hacia la vida emotiva; es decir, ciertos procesos atencionales internos que pueden provocar emociones de manera descendente. Esta última cuestión es crucial, porque en la experiencia estética los estímulos externos son el comienzo de un complejo proceso atencional en el que participan el pensamiento, la interpretación y la imaginación, todos ellos endógenos y centrales.

ción consciente. En ese sentido, aunque alguien adopte una actitud estética esperando vivir una experiencia emotiva intensa de tal o cual tipo, no puede producir intencionalmente esas emociones. De hecho, incluso frente a obras de arte que fueron creadas para suscitar ciertas emociones en los espectadores, muchas veces no tenemos la experiencia emotiva que esperábamos tener, o que el artista intentaba transmitir. Más allá de las disquisiciones sobre el arte, la tesis de Schaeffer es que las emociones estéticas, sea cual fuere su causa, se distinguen de cualquier otra emoción porque ocurren en un enclave pragmático protegido.

La experiencia estética establece un enclave que nos aparta y nos protege de los compromisos pragmáticos en y con la realidad. Esto implica una despragmatización en dos sentidos distintos, pero complementarios: por un lado, despragmatiza las consecuencias directas e inmediatas de las emociones que se generan; por otro, pero al mismo tiempo, despragmatiza la búsqueda de cualquier resultado por fuera del propio proceso, revirtiendo las emociones y la satisfacción sobre el proceso mismo, como una suerte de recompensa interna. Por eso, la respuesta emotiva está desconectada de toda traducción directa a la “vida activa”. Esto significa que

cualquiera sea el tipo de emoción experimentada, por regla general, su componente de experiencia percibida conscientemente resulta acentuado y su componente de activación fisiológica resulta disminuido. (Schaeffer 2018 122)

Dice “por regla general”, porque ciertas experiencias estéticas, como las que tenemos al ver una película o una obra de teatro, provocan muy a menudo cierta activación fisiológica (palpitaciones, se eriza la piel, etc.). Pero allende esas exteriorizaciones corporales, lo que claramente diferencia a las emociones estéticas de las demás es que no se cristalizan en acciones externas, no tienen “traducción a la vida activa”; ergo, están desconectadas de alguna función práctica, no tienen efecto determinante sobre la acción. Sobre este tema volveré hacia el final, porque creo que a partir de la concepción de Kant puede darse una respuesta más integral a la cuestión de las repercusiones que tienen los hechos estéticos para nuestras cotidianas existencias.

4 · El principio trascendental y el proceso autoteleológico

A la base de todo lo expuesto sobre la teoría de Kant se encuentra el “principio trascendental de la facultad de juzgar”. Sobre ese principio se erige toda la estructura de la estética del sentimiento. El entendimiento y la razón proporcionan, respectivamente, leyes a priori sobre la naturaleza y la libertad, mientras que

si tuviese cabida un concepto o una regla que surgiese originariamente de la facultad de juzgar, tendría que ser un concepto de cosas de la naturaleza, en la medida en que ésta se rige según nuestra facultad de juzgar. (AA 20 202)

En líneas generales, el principio trascendental de la facultad de juzgar presupone, subjetivamente y *a priori*, que los objetos de toda experiencia posible coinciden con las leyes y los principios del entendimiento humano; considera que la naturaleza es un sistema que se puede experimentar, y por lo tanto conocer, a partir de leyes empíricas. Es un principio subjetivo y heurístico, insondable pero concebible, por el cual la facultad de juzgar proyecta, para su propio requerimiento, que existe cierta unidad en la naturaleza, y que esa unidad puede ser inteligida, aunque nunca podrá ser probada. Se postula para suponer que la naturaleza tiene un orden; es decir, que no es un mero agregado o que se comporta de forma caprichosa. En consecuencia, es un principio *a priori* “especial”, producto de la facultad de juzgar reflexionante; *i. e.*: no es un concepto de la naturaleza, ni de la libertad.

Sin este presupuesto, que funciona como un “hilo conductor” [*Leitfaden*] para la investigación de la naturaleza, careceríamos de toda guía para avanzar en la experiencia y en el conocimiento del mundo. Kant necesita postular que las facultades del sujeto y la naturaleza concuerdan entre sí, para que la experiencia no sea un mero “agregado” y para evitar su contingencia; pero no lo puede probar, porque la conformidad a fin no es un concepto constitutivo de la experiencia, no determina al fenómeno, y no es una categoría. En última instancia, es una regla para reflexionar sobre una representación en provecho del entendimiento. No es, por tanto, un princi-

pio determinante *a priori*; pero es la razón por la que cabe ofrecer una crítica sobre los juicios de gusto. De hecho, todo lo expuesto sobre ese tipo de juicios desemboca en los presupuestos del principio trascendental de la facultad de juzgar, pues no hacen otra cosa que expresar la acomodación formal del objeto a las facultades subjetivas. Esa acomodación es una exigencia del principio trascendental de la facultad de juzgar, el cual postula que existe cierta conformidad a fin [*Zweckmäßigkeit*], o idoneidad [*Tauglichkeit*] o afinidad [*Affinität*], de las formas de la naturaleza con nuestras facultades.

Creo que el “bucle” al que hace referencia Schaeffer, el proceso homeodinámico de retroalimentación, tiene un antecedente muy importante en la acomodación formal, la idoneidad de la forma o conformidad a fin que postula el principio trascendental de la tercera *Crítica*. El juego libre y desinteresado de las facultades, la sensación serena y placentera que provoca la conformidad entre lo dado y lo propio, la vivificación de las fuerzas del ánimo, salvando las distancias, parecen describir un proceso similar al que postula Schaeffer. Además, como se expuso en la sección anterior, la relación establecida debe estar despragmatizada, lo cual nos permite repensar la utilidad del concepto de “desinterés” de Kant, tanto como el de “finalidad sin fin”. Es decir, la atención estética no debe regirse por la búsqueda ulterior de algún resultado, no debe perseguir ningún fin por fuera de la relación que se establece. Según Schaeffer, esto se torna más claro si se establece una comparación con el modo científico de atención, que está guiado por la búsqueda del resultado final, por un objetivo o fin externo o transitivo, y por ello es “hetero-teleológica”; mientras que la atención orientada estéticamente es “auto-teleológica”, porque el cálculo hedónico funciona en línea, al mismo tiempo, reforzando y retroalimentando la atención continua. Podría decirse, entonces, que la idea de que el procesamiento mismo, y no el objeto o el resultado, es lo que se valora y provoca satisfacción en la experiencia estética, es una versión actualizada de la conformidad a fin kantiana. No miramos tanto al objeto o al resultado, dice Schaeffer, porque “el objetivo de mirar estéticamente algo es el proceso de mirarse a uno mismo” (2015 156).

Mirarse a uno mismo es otra forma de aludir al bucle, a la concepción de la experiencia estética como un proceso homeodinámico y autotélico que se vuelca sobre sí mismo y al que uno accede de modo libre y voluntario.

Es un proceso atencional que

compromete los recursos atencionales dentro de una investidura autoteleológica –donde la atención se ejerce por sí misma– y que no procura un resultado cognitivo que pueda ser introyectado (directamente) en nuestras interacciones con el mundo y los seres humanos. (2018 183)

El tratamiento perceptivo y cognitivo va acompañado de un cálculo hedónico “en línea”, que regula y sostiene todo el proceso. Ese índice de satisfacción liga el proceso a estados emotivos que desinvisten la evaluación del objeto o acontecimiento para volcarse sobre el proceso atencional mismo. La clave está en comprender que en la relación estética lo que importa en primer lugar no son las propiedades del objeto, “ni su acción sobre nosotros, ni nuestra acción sobre ellos, ni más en general el resultado esperado de nuestra relación atencional con ellos, sino el proceso atencional en sí mismo” (*Id.*). No obstante, ese proceso atencional, guiado y regulado por el índice hedónico y la implicación emocional, transita un camino entre dos barrancos, o bien puede frustrarse la experiencia merced a la excesiva dificultad que presenta el objeto, provocando desaliento; o bien puede producirse tedio o desinterés al no comprometer demasiado las capacidades atencionales. En cualquiera de esos casos, la experiencia se interrumpe o se agota, porque cesa el cálculo hedónico en línea y se aquietan las emociones que la sostienen.

En última instancia, lo anterior implica que la sobrecarga de estímulos o el aburrimiento son los límites de la experiencia estética, mientras que la fluencia procesual y la curiosidad o el interés son los motores que la sostienen. La fluencia es un tipo de acontecimiento mental que está determinado directamente por el proceso cognitivo, y sólo indirectamente por el contenido de la actividad atencional o por las características del estímulo. Esto explica por qué, frente a representaciones con un mismo contenido, en distintos sujetos –o incluso en los mismos sujetos, pero en distintos momentos–, se producen variaciones en el “grado de activación, en la velocidad del tratamiento o en el esfuerzo demandado, y por tanto en la carga de trabajo que imponen” (2018 158).⁴ Y esas diferencias en la fluidez

⁴ El modelo de la “fluencia procesual” al que remite Schaeffer fue formulado origi-

procesual están ligadas a diferencias en la valencia hedónica, que determina una preferencia por objetos cuyo tratamiento sea más fluido. Esas preferencias, a su vez, inclinan nuestros juicios cognitivos y normativos. En general, aunque existen excepciones, si el proceso atencional fluye, se valora positivamente desde el punto de vista hedónico, y esto sucede porque la mente humana tiene preferencia por la “economía cognitiva”. La fluencia del proceso mental implica cierta “facilidad” en el tratamiento cognitivo, tanto como un rápido progreso hacia el reconocimiento y la interpretación del estímulo tratado.

Por eso, volviendo a lo expresado en el párrafo anterior, sólo la causa distal de la fluencia está situada en las características del objeto, mientras que la causa proximal está en los propios mecanismos cognitivos. La preponderancia del proceso mismo por sobre los rasgos del objeto no impiden, sin embargo, que nuestra evaluación siempre sea proyectada sobre el estímulo; es decir, que sea objetivada –por subrepción, diría Kant. En consecuencia, y utilizando como ejemplo una categoría estética tanpreciada por Kant y sus contemporáneos, la belleza no residiría en los objetos, ni en alguno de sus atributos materiales en particular, ni en algún pretendido rasgo inherente o esencial; pero tampoco completamente “en el ojo del observador”. La belleza, afirma Schaeffer citando a los defensores de la teoría de la fluencia procesual,

reside en las experiencias de tratamiento cognitivo del observador, pero esos mismos tratamientos son, en parte, una función de las propiedades objetivas del estímulo y de la historia de los encuentros del sujeto que percibe con ese estímulo. (2018 163)

En suma, la belleza residiría en la relación entre un sujeto, y sus circunstancias, y un objeto, y alguno/s de sus rasgos materiales; *i. e.*: sería el

nalmente por Reber, Schwarz y Winkielman (2004) y revisado, más recientemente, por Bullock y Reber (2013). La fluencia presupone cierta familiaridad con el estímulo, e inclina la atención sobre aquellas señales que sugieran prototipicidad y simetría, pues son propiedades muy valoradas por cualquier organismo vivo. La fluencia del proceso atencional también indica progresión cognitiva; esto es, progreso rápido hacia un reconocimiento y una interpretación lograda del objeto tratado.

resultado de la interacción entre algunas de las propiedades del estímulo y los procesos cognitivos y afectivos del observador. Esa interacción es otra forma de aludir al bucle homeodinámico y autotélico que se sostiene merced a la recompensa interna que retroalimenta el proceso, y que se refuerza en tanto se mantengan, o acentúen, el interés, la satisfacción y las emociones que va generando; todo ello sin procurar algún resultado externo y sin traducir esas respuestas emotivas en reacciones por fuera del propio enclave experiencial.

Además del tedio y la excesiva complejidad del estímulo, existen al menos otros dos factores que, según Schaeffer, pueden frustrar la experiencia estética. Uno tiene que ver con la interrupción abrupta del proceso por mor de factores externos, como una frenada brusca del vehículo en el que viajamos mientras apreciamos un paisaje, o cuando se encienden de modo repentino las luces del cine mientras disfrutamos de un film. El otro, más interesante y también más controversial, se vincula al hecho de que ciertos objetos o acontecimientos nos provocan un rechazo tal que nos impide acceder al enclave pragmático protegido que establece la experiencia estética. Dado que Schaeffer no acepta la existencia de propiedades objetuales que causen ese rechazo, tiene que introducir una distinción entre la respuesta afectiva negativa/positiva que provoca el objeto representado y la valencia negativa/positiva que genera la relación atencional frente al estímulo representacional. Es decir, una cosa es el rechazo emocional y el displacer que nos provoca el objeto o acontecimiento y otra muy diferente, según Schaeffer, son las emociones y el placer que surgen en el proceso atencional estético. En ese marco, puede suceder que la valencia hedónica positiva de la relación atencional sea más potente que el rechazo hacia el objeto, neutralizándolo y permitiendo el acceso al enclave pragmático protegido que establece la experiencia estética. Pero también puede ocurrir que el acontecimiento nos repugne de un modo tal que nos impida disfrutar estéticamente de cualquier tipo de representación. Si ocurre esto último – Schaeffer cita el caso del rechazo de Gombrich al proyecto de erigir un memorial sobre el Holocausto en Berlín –, lo que se está cuestionando no son las emociones provocadas por las representaciones, sino las provocadas por el “acontecimiento en sí mismo”. En esos casos, la carga negativa de las experiencias humanas frente a ese acontecimiento, “saturadas de dolor y

de atrocidad”, impedirían cualquier forma de representación artística.

Al menos dos comentarios pueden hacerse sobre este punto, el primero es que Schaeffer parece estar afirmando algo que negó muchas veces; esto es, que hay algo en las cosas que nos resulta inaceptable desde el punto de vista estético. Es decir, aunque no existan propiedades inherentemente o esencialmente estéticas, existirían algunas palmariamente anti-estéticas. Lo segundo, aunque es algo sobre lo que volveré al final, es que parece aflorar un componente moral en el hecho estético que Schaeffer se rehúsa a contemplar y considerar. Más allá de esto, la conclusión general que extrae sobre la interacción entre la dimensión atencional y la afectiva, es que el placer no sólo está atado a lo emotivo, sino también al proceso cognitivo; ya que la fluencia, la curiosidad y el interés dependen de lo atencional antes que de lo emocional, mientras que la preferencia o el rechazo por ciertas cosas está más relacionado con la carga emocional. Otra conclusión a la que arriba es que la polarización entre valencias hedónicas positivas y negativas atraviesa toda nuestra vida vivida; y que el estado de “indiferencia” sólo sería una especie de homeostasis entre placer positivo y negativo. Es decir, las emociones o estados emocionales no serían cosas discontinuas, sino constelaciones particularmente estables de posicionamientos tímicos permanentes [*Gestimmtheiten*], y a la vez pregnantes atencionalmente, que se distribuyen de manera continua en escalas positivas y negativas que “tienen” el conjunto de nuestras relaciones con el mundo y con nosotros mismos. Incluso podría hablarse de un “aprendizaje tímico”, afirma Schaeffer citando los estudios de Berlyne (Cf. nota 2), que nos dan estabilidad y unidad estructural, y que orientan continuamente nuestra experiencia.

Sin arriesgar demasiado, puede pensarse que esos posicionamientos tímicos permanentes son una forma actual de nombrar algo similar a los estados de ánimo que postulaba Kant. Aunque una diferencia sustancial reside en que Kant no tenía reparos en establecer una conexión, sin confundirlos ni equiparlos, entre los juicios estéticos y los juicios morales. De hecho, afirma directamente que tenemos una tendencia a calificar las sensaciones producidas por los objetos bellos de la naturaleza o del arte con nombres que remiten a los juicios morales. Decimos que los árboles o los edificios son majestuosos o espléndidos, que las campiñas son risueñas o alegres,

aun a los colores se los llama inocentes, modestos, tiernos, porque despiertan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo efectuado por juicios morales. (AA 05 260)

El estado de ánimo asociado a la belleza, la vivificación de las fuerzas que experimentamos, la contemplación serena y apacible, la complacencia libre, nos habilitan “el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento” (*Id.*). En ese sentido es que Kant afirma que el gusto es la “sensibilización de ideas morales” y, en sentido inverso, que “la verdadera propedéutica para el gusto es el desarrollo de las ideas éticas y el cultivo del sentimiento moral” (AA 05 262). La conexión se tiende también en lo sublime, dado que ese sentimiento espiritual implica una superación de los obstáculos y las limitaciones de la sensibilidad merced a una reflexión sobre la superioridad de nuestra destinación racional; a eso se refiere Kant cuando afirma que lo sublime nos hace intuible la dignidad de la humanidad en nuestra persona. Todas esas ideas son orientadores en la búsqueda que estoy realizando, ya que dejan entrever la necesidad de contemplar la incidencia de un componente moral en el hecho estético.

5 · Comentarios finales

Uno de los objetivos del presente trabajo era, a partir del análisis crítico de la concepción de Schaeffer, mostrar la vigencia y el valor heurístico que una estética de corte kantiano tiene para el actual contexto. Entiendo que la teoría de Schaeffer es pertinente y fructífera, entre otras razones, porque tiene una forma de concebir la interacción entre lo cognitivo y lo afectivo que logra conciliar lo cultural con lo biológico, la historia personal con el marco sociohistórico, y la posición subjetiva con los lazos intersubjetivos. Tiene la ventaja, además, de no centrarse en los objetos, siquiera los del arte, ni en sus pretendidos rasgos estéticos; tampoco concibe al encuentro estético como completamente atado a la constitución personal. Asimismo, contempla la injerencia que la historia, la crítica y las teorías del arte tienen sobre cada nuevo encuentro con lo artístico; tanto como el peso que tienen todas nuestras experiencias estéticas en general, propias y culturalmente acumuladas, en cada nueva vivencia cotidiana. Por otro lado, evita el pro-

blema de estipular algún tipo de mecanismo cognitivo, respuesta emocional o índice hedónico de índole específicamente estética, postulando una interacción particular entre ellas, pero con los recursos atencionales y afectivos estándares. Es cognitivista, sin dudas, pero asume también que los afectos, las emociones, el placer y los estados subjetivos en general, influyen sobre los procesos atencionales. Al mismo tiempo, desecha una concepción ingenua y fragmentaria de las emociones, poniendo en discusión su existencia discontinua y segmentada, y adscribiendo a la idea de que son más bien estados tímicos permanentes, pero modificables y educables, por así decir.

El ejemplo de la reticencia expresada por Gombrich a erigir un memorial sobre el Holocausto deja entrever que existen ciertas barreras o restricciones morales que la atención orientada estéticamente debe sortear para establecer el enclave pragmático protegido. El Holocausto, los crímenes del fascismo, las masacres étnicas, el terrorismo de Estado, plantean claras limitaciones para la apreciación estética; pero también catástrofes naturales o situaciones vitales que se padecieron, o se siguen padeciendo, como traumáticas. Incluso representaciones muy sofisticadas y “de culto” de ese tipo de acontecimientos, pienso en *Maus* de Art Spiegelmann, *Amen* de Costa-Gavras o *Irreversible* de Gaspar Noé, pueden provocar un profundo rechazo a muchas personas. Algo similar ocurre con los sobrevivientes de catástrofes naturales, como terremotos, incendios o inundaciones, que no encuentra nada pasible de “apreciación” en sus experiencias. En esos casos, claramente y como señala Schaeffer, la desaprobación, el rechazo, el repudio moral –no digo “ético” porque son realmente viscerales, absolutas, y no siempre van atadas a una reflexión crítica y sistemática–, se establecen con anterioridad al hecho estético, son previos, están como por fuera, clausurando el posible encuentro, por así decir. No hay lugar para lo estético en esos casos y para esas personas. La incidencia de lo moral es clara, pero en una instancia anterior y como externa al propio encuentro.

El tipo de injerencia de lo moral en lo estético que me interesa sugerir, para incorporar a una concepción amplia y extendida como la de Schaeffer, es más interna, ínsita en el proceso. Es por eso que tampoco las ideas kantianas de la moral como propedéutica para el gusto o de la belleza como símbolo de lo moralmente bueno logran ilustrar completamente mi

posición, porque hacen referencia a correlaciones externas a la relación estética. Mi tesis es que nuestras creencias y convicciones son elementos activos en el complejo entramado del hecho estético; es decir, están actuando siempre en el proceso homeodinámico ya establecido. Esto puede suceder de tres maneras diferentes: de modo latente, porque el estímulo no genera una reacción considerable –es decir, el tema, el objeto o la situación es poco estridente desde el punto de vista moral–; o se van reforzando, porque el estímulo enfatiza y pone en acto las emociones que se condicen con nuestras creencias y convicciones; o comienza a hacernos “ruido”, hasta que se vuelve estridente, porque algo en el estímulo provoca un desacople en el proceso autoteleológico. Es decir, no hay rasgos antiestéticos; hay temas, lugares, tramas, situaciones, personas o personajes, que gradualmente nos van desenfocando; nos incomodan, nos irritan y nos van expulsando del enclave de la experiencia en proceso. Entiendo que a partir de allí también puede hacerse una distinción entre hecho estético y experiencia estética. En los últimos casos señalados se produce el hecho, porque se logró el tipo de interacción entre cognición y afectividad, pero no se completó la experiencia; y no por tedio o saturación de estímulos, sino por una objeción que gradualmente desarmó el bucle que se había establecido. Algo comenzó a molestarnos, a incomodarnos, y fue rompiendo el *feedback* entre atención, emociones y satisfacción.

La situación que refiero es aquella en la que se produce el hecho estético, pero con una experiencia que poco a poco se va desbaratando; incluso podemos narrarla como tal hasta el momento en que la abandonamos, compartir las emociones que nos fue suscitando, el placer que nos provocó, hasta que empezó a generar ese desacople que truncó un proceso que teníamos la expectativa de continuar. Claro que eso también representa una objeción a la forma que tiene Schaeffer de concebir las repercusiones que tienen las emociones en el marco de las experiencias estéticas, pues ya no cabe pensarlas como ineficaces o inocuas para la acción. De hecho, siguiendo el propio modelo de Schaeffer, puede pensarse que la dimensión moral de la acción humana preconfigura nuestra respuesta afectiva en la experiencia estética y, a la vez, nuestras creencias y convicciones se van reconfigurando a partir del hecho estético. Es decir, aunque la experiencia estética no persiga algún fin por fuera del propio proceso, está bajo el influjo de lo

que consideramos moralmente (in)aceptable y, a la vez, influye y va modificando nuestras creencias y convicciones. En rigor, esa idea está implícita en la teoría de Schaeffer, pues concibe la injerencia de elementos moralmente cargados, por así decir, como los rasgos que conforman la identidad y la historia personal, los compromisos sociales y comunitarios, la formación cultural y los saberes laterales, y la situación particular en la que se encuentra el sujeto, pero no les saca provecho. En ese sentido, aunque por el momento no pueda desarrollarlo, podría considerarse que la vinculación establecida por la experiencia estética entre lo afectivo y lo práctico es única y resulta clave para comprender cabalmente lo vivido, darle sentido en el marco de la propia historia vital e integrarlo a nuestras identidades personales o colectivas.

6 · Bibliografía

- Berlyne, Daniel E. *Aesthetics and Psychobiology*. Appleton-Century-Crofts: New York, 1971.
- Bullot, Nicolas y Reber, Rolf. “The Artful Mind Meets Art History: Toward a Psycho-Historical Framework for the Science of Art Appreciation”, *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2013): 123–180.
- Kant, Immanuel. *Kants Werke (Akademie-Textausgabe)*, B. 05 y 20. Berlín: Walter de Gruyter, 1968.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. trad., intr., notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1991.
- Reber, Rolf, Schwarz, Norbert y Winkielman, Piotr. “Processing Fluency and Aesthetic Pleasure: Is Beauty in the Perceiver’s Processing Experience?”, *Personality and Social Psychology Review* 8/4 (2004): 364–382.
- Schaeffer, Jean-Marie. *El arte de la edad moderna. La estética y la filosofía del arte desde el siglo XVIII hasta nuestros días*, trad. de Sandra Caula. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- Schaeffer, Jean-Marie. *Adiós a la Estética*, trad. de Javier Hernández. La balsa de la Medusa: Madrid, 2005.
- Schaeffer, Jean-Marie (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, prólogo, ed. y trad. de Ricardo Ibarlucía. Editorial Biblos:

Buenos Aires, 2012.

Schaeffer, Jean-Marie. "Aesthetic Relationship, Cognition, and the Pleasures of Art". *Investigations Into the Phenomenology and the Ontology of the Work of Art*, eds. P.F. Bundgaard, F. Stjernfelt. Springer Open: New York, 2015. 145-166.

Schaeffer, Jean-Marie. *La experiencia estética*, trad. Silvio Mattoni. La Marca: Buenos Aires, 2018.

Estudios.

De la teoría socialista al populismo: Gramsci en Laclau.

From Socialist Theory to Populism:
Gramsci in Laclau.

Alejandra M. Salinas¹

Universidad Católica Argentina / Univ. Nac. de Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina
Recibido 22 enero 2020 · Aceptado 30 marzo 2021

Resumen

¿Cuál fue la influencia de Gramsci en Laclau? El trabajo responde esta pregunta. En sus primeros textos no hay referencias directas a la obra de Gramsci; más adelante, las citas y análisis remiten principalmente a otros intérpretes; en una tercera etapa, el autor italiano aparece vinculado a las nociones de pueblo, liderazgo y hegemonía. Proponemos analizar la presencia de Gramsci en los textos de Laclau, agrupados en tres etapas (marxista, postmarxista y populista). Se concluye que Laclau no fue un lector pionero ni sistemático de Gramsci, aunque adoptó y amplió sus ideas en las reflexiones sobre el socialismo y el populismo.

Palabras clave: Gramsci, Laclau, socialismo, populismo, hegemonía

Abstract

What was the influence of Gramsci on Laclau? In his first texts there are no direct references to the work of Gramsci; later on, the citations and analysis refer mainly to other interpreters; in a third stage, the Italian author appears linked to the notions of hegemony, people and leadership. We intend to explore the presence of Gramsci in Laclau's texts, grouped in three stages (Marxist, Post Marxist and Populist). We conclude that Laclau was not a pioneer nor a systematic reader of Gramsci, although he adopted and expanded his ideas in philosophical-political reflections on socialism and populism.

Keywords: Gramsci, Laclau, socialism, populism, hegemony

1. salinas22000@yahoo.com

01 · Introducción

Los escritos de Antonio Gramsci se publicaron en la Argentina en la década de 1950 a instancias de Héctor Agosti; alimentaron las “lecturas jacobinas y neopopulistas” en los años sesenta, y “recalaron como un eco lejano en las formulaciones retóricas contemporáneas de Ernesto Laclau”¹. Considerando que Laclau invocó con frecuencia las teorías del pensador italiano, este trabajo analiza la presencia de la obra de Gramsci en los textos de Laclau, agrupados a tal fin en tres fases²: 1) El desarrollo de una teoría todavía marxista en su libro de 1977³; 2) una visión post-marxista en el libro escrito junto a Chantal Mouffe en 1985⁴; 3) una tercera instancia cuando pone mayor énfasis en los usos políticos del psicoanálisis y en la teoría del discurso, que confluyen en su libro sobre populismo de 2005⁵.

Desde sus comienzos, la trayectoria intelectual de Laclau estuvo marcada por el análisis de teorías y problemas vinculados al marxismo. Si tomamos en cuenta la opinión de G. David, alguna referencia a la obra de Gramsci resultaría esperable en las primeras publicaciones de Laclau. Él mismo admite haber leído “sistemáticamente a Gramsci y a Althusser” a mediados de la década del sesenta,⁶ y al comparar la influencia de los dos autores declara en reiteradas oportunidades: “más importante, en ese momento, que la influencia de Althusser fue mi lectura en profundidad de la obra de Gramsci”; “más importante todavía, fue Gramsci con la noción de la centralidad de lo nacional-popular que reemplazaba la categoría de clase”⁷. Sin embargo, sus principales publicaciones entre 1963 y 1980 no re-

1 G. David. “Prólogo”, en A. Gramsci, *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2009. 9-11.

2 Sigo la clasificación de D. Howarth (comp.), *Ernesto Laclau: Post-Marxism, populism and critique*, Oxford, Routledge, 2015. 8-15.

3 E. Laclau. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, 3ª ed., México, España, Argentina y Colombia: Siglo XXI, 1986 [1977].

4 E. Laclau y C. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987.

5 E. Laclau. *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

6 E. Laclau. *Nuevas reflexiones*, 209.

7 E. Laclau. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, 16; J. Alemán y E. Laclau. “Psicoanálisis, retórica y política”, *La Biblioteca* 11 (2011): 372.

velan una lectura directa de Gramsci, ya que nunca lo cita como primera fuente como sí lo hace con Althusser⁸. Esa ausencia quizás se explique por la recepción del pensamiento de Althusser en América Latina, que habría limitado la expansión regional de la influencia gramsciana⁹. Sea como fuere, la incorporación de la obra de Gramsci por parte de Laclau se efectuó una vez radicado en el exterior y le habría llegado primero a través de las miradas de su colega y compañera, Chantal Mouffe, y de Eric Hobsbawm, su mentor académico. Según Hobsbawm, el pensador italiano fue el primero en postular una teoría marxista de la política y en entender la política como una actividad autónoma¹⁰. En febrero de ese año, Mouffe publicó un texto con las líneas argumentativas que luego desarrollaría junto a Laclau. Allí señala:

Gramsci trasciende el economismo que se encuentra en esas actitudes hacia el Estado que no ven en él nada más que “un instrumento en manos de la clase dominante”; [la ideología] tiene un papel positivo y progresivo que desempeñar cuando logra unir a varios grupos sociales en un solo cuerpo, alrededor de una clase hegemónica que se responsabiliza de la dirección de la sociedad. (...) El mérito principal de Gramsci consiste precisamente en el hecho de que al usar las nociones de “bloque histórico” y “hegemonía”, expandió el terreno de la política y planteó el problema de la reproducción de una manera no economicista¹¹.

Como señalamos más adelante, en 1977 Mouffe ya tenía escrito un trabajo que incluiría en *Gramsci and Marxist Theory* (1979), y luego publicaría

⁸ Remite a “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. L. Althusser. *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Pasado y presente, 1968. 10, 130, 132 (Laclau, *Política*, 74, nota 20, y 113 notas 30, 31), y a Ben Brewster. “Glossary”. L. Althusser, *For Marx*, London: NLB, 1977 (Ibid., 115 nota 33).

⁹ O. Acha. “El marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala del postmarxismo”, *Herramienta* 56 (2015): 5, 7. J. Massardo, “La recepción de Gramsci en América latina: cuestiones de orden teórico y político”, *International Gramsci Society Newsletter* 9, (1999): 8.

¹⁰ E. Hobsbawm, “Gramsci and Political Theory”, *Marxism Today* (1977): 207-208.

¹¹ Ch. Mouffe y A. S. Sassoon. “Gramsci in France and Italy- a review of the literature”, *Economy and Society* 1 (1977): 47-48, 50.

otro artículo sobre Gramsci y la política en 1981. Los dos artículos evidencian un análisis exhaustivo que resalta el concepto de hegemonía extendido al plano político, intelectual y moral; un socialismo de corte democrático, y la salida del economicismo hacia el momento político caracterizado por la lucha ideológica¹². Esta lectura se profundizaría y alcanzaría plena madurez en *Hegemonía y estrategia socialista* (en adelante, *HES*) a partir del cual Laclau ampliaría y reformularía el legado de Gramsci.

A la luz de las influencias y convergencias ya señaladas, en lo que sigue se analiza la presencia de Gramsci en los escritos de Laclau, en sus etapas marxista (1963-1980), postmarxista (1981-2003) y populista (2004-2014). El recurso a esta clasificación busca poner de relieve los distintos focos, acentos o énfasis de Laclau en sus escritos, sin pasar por alto que el conjunto de su obra muestra continuidad en términos de su compromiso con la construcción teórica de una alternativa a la democracia liberal, que recorre una trayectoria desde el socialismo hacia el populismo. Nuestra metodología será predominantemente textualista, esto es, abordaremos los conceptos, argumentos y citas documentales de Laclau, comparándolas con las de otros autores, sin detenernos a analizar el contexto o los aspectos histórico-intelectuales de sus aportes.

2 · La etapa marxista (1963-1980)

Según Laclau, en los años sesenta y comienzos de los setenta, su visión se alinea parcialmente con lo que luego denominaría “marxismo clásico” (“teoría marxista clásica” o “discurso clásico”¹³). Así, utiliza un lenguaje totalizador en su visión de la historia al afirmar: “Es imposible recrear una imagen del pasado humano que no parta de una postulación acerca del futuro. (...) El marxismo representa la única tentativa válida, hasta el presente, de ligar la significación peculiar de un momento del tiempo con la

¹² C. Mouffe. *Gramsci*, 1-18, 168-204, y “Hegemony and the Integral State in Gramsci: towards a new concept of politics”, comps. G. Bridges y R. Brunt. *Silver linings: some strategies for the eighties*, Londres: Lawrence & Wishart, 1981.167-187.

¹³ E. Laclau. “Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas”. comp. N. Lechner. *Estado y política en América Latina*, Madrid: Siglo XXI, 1997. 27,29; *HES*, 5,11-14, 37, 120-123, 136, 149-151, 170; *Nuevas reflexiones*, 57, 107, 135-136, 141, 173, 203, 205, 217, 250.

totalidad de la historia humana”¹⁴. En este período pone el foco en los aspectos económicos de los fenómenos sociales: sus escritos de divulgación otorgan a la clase obrera un rol central en promover luchas populares por el socialismo,¹⁵ y sus investigaciones académicas se centran en un análisis sobre modos de producción, sistema económico y capitalismo¹⁶. Si bien Laclau luego toma distancia de su filiación marxista de esa época (aclarando que su expresión “sistema económico” no es estrictamente una categoría marxista, y que lo “nacional-popular” es irreductible a las clases¹⁷), en líneas generales todavía adscribe a una teoría teleológica y economicista antes que a una perspectiva gramsciana. En este sentido, observa Acha: “En los años 60 el sujeto era el partido *obrero* y el objetivo mediato la transformación *revolucionaria*. Y la clarividencia juvenil [de Laclau] no lo es tanto de una concepción política “gramsciana” como de una persistente búsqueda de parasitar la identificación popular del peronismo”¹⁸.

Gramsci recién se hará visible en *Política e ideología*, dedicado a Mouffe, a quien Laclau conoció en 1973¹⁹ y a quien le reconoce un aporte fundamental al libro. Resulta oportuno reconstruir los elementos específicos de ese aporte, tarea que no puede pasar por alto la trayectoria de investigación de Mouffe. Como ya señalamos, al momento de editarse *Política e ideología* era autora de un artículo sobre la recepción de Gramsci en Francia e Italia, y tenía escrito otro trabajo sobre Gramsci y la hegemonía, sentando las líneas de interpretación que se ampliarían en *HES. ¿Cuánto, entonces, le debe Laclau a la autora belga en materia de acercamiento a Gramsci?*

14 E. Laclau. “Nota sobre la historia de mentalidades”, *Desarrollo Económico* 3/1-2 (1963): 312.

15 Para un análisis de las ideas de Laclau publicadas en Izquierda Nacional entre 1964 y 1968 ver Acha. “El marxismo del joven Laclau”, op.cit.

16 E. Laclau. “Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno”. comp. M. Giménez Zapiola. *El régimen oligárquico: materiales para el estudio de la realidad argentina (hasta 1930)*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975. 19-57; E. Laclau, “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, en C. Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1973. 23-46.

17 E. Laclau. *Nuevas reflexiones*, 188.

18 O. Acha. “Del populismo marxista”, 71, cursivas originales.

19 J. Melo y G. AboyCarlés. “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”, *Postdata* 19/2 (2014-2015): 403.

Según lo especificaría luego, el objetivo de *Política e ideología* fue partir “de la concepción gramsciana de la hegemonía” para reflexionar sobre “las contradicciones de las que surgen los sujetos no clasistas y las prácticas de clase como prácticas articularorias”²⁰. Sin embargo, un examen detallado permite constatar que la mención de lecturas, citas y análisis de Gramsci en todos los casos remite a las obras de Althusser, Togliatti y Mouffe, pero nunca directamente a los escritos de Gramsci. Veamos en detalle esas referencias:

1. Se reproduce una cita de Althusser donde éste coincide con Gramsci en señalar la irrelevancia de la distinción público/privado y donde resalta el funcionamiento de todas las instituciones en tanto “aparato ideológico estatal”²¹.
2. Se informa que las obras de Gramsci sobre el fascismo fueron compiladas en italiano por Enzo Santarelli, *Sul fascismo*, Roma, 1974²². No se incluyen citaciones de ediciones en castellano o inglés sobre esas obras.
3. Se cita un pasaje de Gramsci de 1924 donde el autor defiende una transición constitucional entre el fascismo y el comunismo italiano. La cita proviene de: “Palmiro Togliatti, *La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano*, Roma, 1962, p. 246”²³.
4. El capítulo tres, “El Fascismo y la ideología”, alude a la lucha obrera por consolidar la hegemonía ideológica sobre los otros sectores populares. Una nota al pie aclara que los comentarios se basan en “la interpretación desarrollada por C. Mouffe en un *paper* inédito sobre el concepto gramsciano de hegemonía”²⁴. A partir de este reconocimiento, Laclau destaca las siguientes ideas: a) el aporte original de Gramsci fue “superar *al mismo tiempo* el economicismo y el reduccionismo clasista”, si bien nunca olvidó que “las articulaciones ideológicas ocurren *en el interior* de los discursos de clase” (cursivas

²⁰ Laclau. “Teorías marxistas del Estado”, 56.

²¹ Laclau. *Política*, 74.

²² *Ibid.*, 96 nota 18.

²³ *Ibid.*, 152 nota 49.

²⁴ *Ibid.*, 162 nota 56.

originales); b) el comunismo tal como era entendido por Togliatti (la tarea nacional de la clase obrera, el partido de masas, etc.) sería incomprendible sin la idea de hegemonía, y c) quedaba pendiente el desarrollo teórico de las implicancias “del carácter no clasista de la ideología democrática”²⁵.

Las citas sobre Gramsci muestran que la contribución teórica de éste al primer libro de Laclau es intermediada por la lectura de Mouffe y por otros intérpretes. Ello sugiere que Laclau no habría leído directamente a Gramsci, ya que un lector avezado hubiera remitido a las ediciones argentinas publicadas a instancias de Agosti, a las ediciones inglesas, o a la edición de los *Cuadernos* a cargo de Gerratana²⁶. Eso es exactamente lo que hace Mouffe al citar en simultáneo la edición italiana y la inglesa²⁷.

Quizás debido a su tardío acercamiento a Gramsci, en *Política e ideología* la unidad de análisis utilizada todavía es el antagonismo emanado de las relaciones económicas, a pesar de la crítica al economicismo y al reduccionismo de clase, y de la incipiente referencia a la constitución de un actor popular que se asoma en la última parte del libro. En el curso del tiempo, Laclau otorgaría mayor relevancia al concepto de articulación política, y consolidaría la perspectiva gramsciana que asoma en 1977.

3 · La etapa postmarxista (1981-2003)

En 1980 Laclau aborda a Gramsci a través de Togliatti, y resalta la idea de que la hegemonía es una articulación dependiente de las prácticas históricas y discursivas. Esas prácticas son el centro de la intervención política,

²⁵ *Ibid.*, 163 nota 56.

²⁶ En orden respectivo: 1) Obras de Gramsci publicadas por editorial Lautaro (Buenos Aires): *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (1958); *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1960); *Literatura y vida nacional* (1961); *Notas sobre Maquiavelo: sobre la política y sobre el Estado moderno* (1962); 2) Las ediciones de Lawrence & Wishart: *The Modern Prince and Other Writings* (1957) y *Selections from the prison notebooks* (1971); 3) Los cuatro volúmenes de *Quaderni dal carcere* a cargo de V. Gerratana, publicada por Einaudi en 1975.

²⁷ C. Mouffe. “Hegemony and ideology”, 202-203 notas 6, 7, 11, 13 ss., y “Hegemony and the Integral State”, 187 nota 11.

que penetra y expande las luchas democráticas en torno a un polo popular²⁸. Ese mismo año Laclau publica un artículo donde, esta vez citando directamente a Gramsci, resume las fases del pensamiento marxista sobre el Estado. Concluye que solo con los aportes de Gramsci y de Togliatti sería posible la construcción del nuevo marxismo europeo. Si bien el concepto fundamental continuaba siendo la explotación de clase, el antagonismo ya no es un fenómeno “natural y necesario” sino una articulación resultante de la “coyuntura histórica”²⁹.

A partir de ese reconocimiento, Laclau analiza los rasgos salientes de la concepción gramsciana en un texto que remite a Buci-Glucksmann y a Mouffe³⁰. Ello confirma que lo aborda principalmente a través de la lectura e interpretación de otros autores y, con contadas excepciones, no realiza citas directas. Consecuentemente, el texto destaca algunos rasgos ya señalados por Buci-Glucksmann, Mouffe y Togliatti. Primero, la noción de “bloque histórico” como resultado de las “prácticas hegemónicas de las clases” que articulan los elementos sociales, cuyo carácter es *histórico* (contingente) y *político* (no económico)³¹. Laclau reproduce una cita de Togliatti en cuanto al rechazo del determinismo de la infraestructura económica por sobre la superestructura, y en defensa de la bi-direccionalidad de la influencia en la relación histórica entre ambas esferas³². Estas ideas se encuentran en un texto de Mouffe que incluye entre los méritos de Gramsci el evitar pensar las formaciones sociales reducidas a una única estructura; el introducir un nexo entre historia y política, y la hegemonía como el liderazgo de un grupo

28 Laclau. “Togliatti and politics” *Politics and Power*, N° 2, 1980, pp. 254-255.

29 Laclau. “Democratic Antagonisms and the Capitalist State”. comps. M. Freeman & D. Robertson, *The Frontiers of Political Theory. Essays in a Revitalized Discipline*, New York: St. Martin’s Press, 1980. 133-138.

30 Laclau. “Teorías marxistas del Estado”, 52-53 nota 29: “Acercas de la concepción del Estado en Gramsci, véase Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l’Etat*, París, 1975 [en esp. *Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978]. Sobre la noción gramsciana de hegemonía, véase Mouffe, “Hegemony and Ideology in Gramsci”, en Chantal Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, 1979 [en esp. “Hegemonía e Ideología en Gramsci”, en *Arte, Sociedad e Ideología* 4, México, 1979]”.

31 *Ibid.*, 53-54, cursivas originales.

32 *Ibid.*, 3, nota 31. La referencia lee: “Togliatti, *On Gramsci and Other Writings* (Londres, 1979), p. 170”.

que posibilita la formación de una voluntad colectiva³³.

En segundo lugar, Laclau resalta que en Gramsci el campo del accionar del Estado y la lucha política se amplían hacia la totalidad de la sociedad civil; habla del Estado integral como aquel que define todas las articulaciones sociales, y de “una larga guerra de posición” que vaya modificando las relaciones de fuerza en una sociedad³⁴. La clase obrera en tanto clase hegemónica queda ahora reconvertida en “sujeto popular complejo” que articula la lucha política³⁵. Compárense estas ideas nuevamente con Mouffe, para quien Gramsci habla de la lucha ideológica que lleva adelante la clase obrera en su tarea hegemónica de articular una voluntad colectiva mediante la ideología y el liderazgo intelectual y moral³⁶. Desde esta perspectiva, una noción políticamente más inclusiva de alcance nacional que representara a numerosos grupos sociales implicaba desarticular la ideología burguesa mediante una estrategia de “guerra de posición”³⁷. Sin embargo, mientras Mouffe todavía habla de clase, Laclau recurre a la noción de sujeto popular, abandonando así la terminología clasista.

En la misma línea Laclau examina la necesidad de transformar la lógica hegemónica y menciona a Gramsci, quien vio “la fuerza y estabilidad del sistema de resistencias, que a nivel de la sociedad civil caracterizaban las formaciones sociales capitalistas”³⁸. El artículo distingue dos orígenes teóricos de la hegemonía: el leninista, donde la clase obrera podía articular más sujetos revolucionarios, y el de Gramsci, para quien la resistencia al comunismo en los países capitalistas y la articulación de masas demandaban nuevas tareas. Laclau concluye:

Si las ‘resistencias’ de la sociedad civil no pueden ser atacadas frontalmente, esto significa que no pueden ser destruidas sino más bien desmanteladas, deconstruidas. No hay deconstrucción sin la creación de nuevas articulaciones. La práctica política

³³ Mouffe. *Gramsci and Marxist Theory*, 7, 10-12.

³⁴ Laclau. “Teorías marxistas del Estado”, 54, cursiva original.

³⁵ *Ibid.*, 55-56.

³⁶ Mouffe, “Hegemonía e Ideología”, 189-191.

³⁷ *Ibid.*, 220.

³⁸ E. Laclau. “‘Socialism’, the ‘People,’ ‘Democracy’: The Transformation of Hegemonic Logic”, *Social Text* 7 (1983): 117.

como articulación y como hegemonía implica así una visión más democrática del socialismo y la defensa de un nuevo radicalismo³⁹.

A esa altura, las bases conceptuales están sentadas para llevar las implicancias de la idea de guerra de posición más allá de su acepción original. Laclau vuelve a reconocer su fuente de inspiración en Gramsci, quien

representa el momento teórico fundamental en el que la noción de hegemonía supera el marco estrecho de la ‘alianza de clases’: hegemonía es el principio articulador de una nueva civilización, de la construcción de un nuevo sentido común de las masas, que como tal implica un liderazgo intelectual y moral y no sólo político. Hegemonía es la construcción de nuevos sujetos, no la simple alianza entre sujetos preconstituidos⁴⁰.

Dicho esto, el autor argentino toma distancia de Gramsci y Togliatti a la hora de repensar las prácticas hegemónicas: “algún tipo de forma política de carácter ‘movimientista’ es el más apropiado para una estrategia como la que postulamos”⁴¹. De modo que hacia 1985, Laclau consolida una teoría que postula la superación de la metodología clasista, del protagonismo de la economía y de la dicotomía revolución/reforma. El autor detecta dos cuestiones pendientes: por un lado, las “nuevas contradicciones del capitalismo maduro” – manifestadas en conflictos regionales, reclamos de la juventud y reclamos feministas – exigen nuevos modos de articulación. Por otro lado, invita a llevar a Gramsci más lejos: sugiere que la dominación capitalista está anclada en el inconsciente y en el lenguaje, y que para “desmontarla” deben incluirse el psicoanálisis y la lingüística en la teoría política⁴². Las respuestas a ambos problemas ocuparán crecientemente su atención.

3. 1. Hegemonía y estrategia socialista

³⁹ *Ibid.*, 119.

⁴⁰ E. Laclau. “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”. comps. J. Labastida y M. Del Campo, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México: Siglo XXI, 1985, 30.

⁴¹ *Ibid.*, 36.

⁴² Laclau. “Teorías marxistas del Estado”, 58–59.

Las ideas de Laclau y Mouffe fueron recogidas y ampliadas en *HES*, donde desarrollan su relectura, cuestionamiento y deconstrucción de la tradición intelectual marxista desde una perspectiva basada principalmente en los aportes de Gramsci⁴³. Sin embargo, en la introducción toman cierta distancia al señalar que Gramsci representa sólo una transición en la crítica al marxismo clásico. A su juicio, en Gramsci

el núcleo de toda articulación hegemónica continúa siendo una clase social fundamental. Es aquí justamente donde la realidad de las sociedades industriales avanzadas –o postindustriales– nos obliga a ir más allá de Gramsci y a deconstruir la noción misma de ‘clase social’⁴⁴.

Este cuestionamiento del enfoque clasista refleja la interpretación de Laclau, como lo reconoce Mouffe al criticar el “reduccionismo de clase”, aclarando que tomaba la expresión de Laclau⁴⁵. Así formulada, puede decirse que la crítica a la clase fundamental en *HES* reviste dos aspectos. Primero, ese protagonismo representa un “núcleo esencialista” que establece límites a la lógica de la hegemonía entendida como una operación deconstruccionista. Segundo, si el liderazgo hegemónico de la clase fundamental falla, se sigue que la hegemonía burguesa se fortalecería. Resultaría incoherente pensar que la clase obrera articule diversas fuerzas sociales, y al mismo tiempo reducir la articulación a un único interés de clase⁴⁶.

Lo que sí les resulta novedoso y convincente, y constituye uno de los hilos conductores en *HES*, es el “terreno atribuido a la recomposición política y a la hegemonía”⁴⁷. Al respecto citan un párrafo de “Notas sobre la cuestión meridional” (1926), donde Gramsci emplea el concepto de hegemonía por primera vez para aludir a la tarea del proletariado de aliarse

⁴³ Gramsci es el autor más citado en el índice onomástico (Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia*, 322).

⁴⁴ *Ibid.*, 5. Postulan además la inexistencia de un único escenario central de la política y una multiplicidad de luchas sociales que exigen disolver el “imaginario jacobino”. *Ibid.* 10.

⁴⁵ Mouffe. “Hegemony and the Integral State”, 70 nota 6.

⁴⁶ Laclau y Mouffe. *Hegemonía y estrategia*, 120, 121, 123.

⁴⁷ *Ibid.*, 115.

con el campesinado⁴⁸. Tanto el párrafo como la referencia al pie habían sido citados anteriormente por Buci-Glucksmann y por Mouffe, lo que confirma el orden de las influencias aquí sugeridas sobre la lectura de Gramsci por parte de Laclau⁴⁹.

El aporte de Mouffe en la interpretación de Gramsci también se relaciona con el paso al concepto de un liderazgo intelectual y moral que formaría una “voluntad colectiva”, ésta funciona como factor unificador del “bloque histórico” en torno a ciertos principios y aparatos institucionales⁵⁰. En esta línea, resaltan “el logro de una unidad “cultural-social” a través de la cual una multiplicidad de voluntades dispersas, con objetivos heterogéneos, son soldadas en torno a un único objetivo sobre la base de una común e igual concepción del mundo”⁵¹. Además, Mouffe ya había analizado otros conceptos de Gramsci, a saber, que el liderazgo político lleva a cabo una guerra de posición como estrategia para dismantelar la ideología burguesa, y que la política es una dimensión siempre presente en toda la vida social⁵².

En lo referente a otras lecturas de Gramsci mencionadas en *HES*, en la página 114 la nota al pie N°10 lee: “Cf. Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l’Etat*, Paris, 1975 [*Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978]”. Esta es la misma referencia citada antes por Mouffe⁵³. En realidad, el subtítulo del libro citado es *Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, y resulta suges-

48 La cita lee: “A. Gramsci, “Notes on the southern question”, en *Selections from political writings, 1921-26*, edición y traducción de Q. Hoare, Londres, 1978, 443” (*Ibid.*, 115 nota 12).

49 C. Buci-Glucksmann. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1978, 231; Mouffe, “Hegemonía e Ideología”, 184-185.

50 Laclau y Mouffe. *Hegemonía y estrategia*, pp. 116-117. Los párrafos reproducen Mouffe “Hegemonía e Ideología”, 188-196. Los autores señalan: “Con respecto a la relación entre hegemonía, ideología y Estado en Gramsci, véase Ch. Mouffe. “Hegemony and ideology in Gramsci”. *Gramsci and Marxist theory*, 168-204; *ibid.*, “Hegemony and the Integral State in Gramsci: towards a new concept of politics”. comps. G. Bridges y R. Brunt, *Silver linings: some strategies for the eighties*, Londres, 1981 (*Ibid.*, 117 nota 13).

51 *Ibid.*, 18 nota 14: “A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, ed. V. Gerratana, Turin, 1975, vol. 2, p. 349. *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975”.

52 Ver Mouffe. “Hegemonía e Ideología”, 220-221, 226, y “Hegemony and the Integral State”, 172-176.

53 Mouffe. “Hegemony and Ideology”, 202 nota 14.

tivo que no se lo incluyera en ninguna de las citas de Mouffe ni en *HES*. Tal omisión puede no ser casual, pues el libro referido ofrece una lectura materialista que Laclau y Mouffe rechazan. Escribe Buci-Glucksmann:

No se trata de un culturalismo idealista que desplazaría al marxismo y al leninismo del campo de la dialéctica histórica hacia el de la “Cultura”, sino más bien de una reproblematicación de las relaciones económicas y políticas excluyendo de su campo de análisis todo economicismo, tanto liberal como “marxista”, para introducir de esta forma un nuevo modo de afrontar el problema de los intelectuales y del Estado. Sólo de esta forma la cultura forma parte de una teoría materialista⁵⁴.

Por el contrario, para los autores de *HES*, llevar a Gramsci más allá no sólo implicaba aceptar la idea de una pluralidad democrática sino tomar distancia de interpretaciones materialistas, y de todo tipo de determinismo y teleología⁵⁵. De modo proponen retener de Gramsci la articulación política pero descartar el rol de la clase fundamental y la unicidad del centro hegemónico, “los dos elementos finales de esencialismo que permanecen en el pensamiento gramsciano”⁵⁶. Este enfoque proveyó a Laclau de una plataforma de conceptos para su futura investigación, al recalcar el carácter político de las formaciones sociales, el bloque histórico como unidad entre economía y política, y la necesidad de luchas de carácter nacional y local⁵⁷.

Por otro lado, y tal como lo había anticipado en 1981, Laclau incorpora elementos del psicoanálisis (inspirado en Lacan y Freud), la importancia del discurso en las formaciones sociales y los juegos del lenguaje (inspirado en Wittgenstein y Saussure) y el enfoque posestructuralista de Derrida, indicando así las múltiples direcciones en las que el legado de Gramsci podía preservarse y ampliarse⁵⁸.

Respecto del análisis del discurso político, Laclau pone el acento en

⁵⁴ Buci-Glucksmann. *Gramsci y el Estado*, 235.

⁵⁵ Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia*, 125-126.

⁵⁶ *Ibid.*, 233-234.

⁵⁷ Ver la entrevista de R. Blackburn, P. Dews y A. M. Smith en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires; Nueva Visión, 2000. 207-255.

⁵⁸ *Ibid.*, 205.

su carácter constructivista. Lo nacional, lo popular, lo democrático son formas de construir la lucha político-discursiva, asociadas a lo que Gramsci llama un “nuevo sentido común de las masas”⁵⁹. Por otro lado, el lente psicoanalítico se refleja en la siguiente frase:

[la hegemonía es] irreductible a una presencia plena que encierra, de una totalidad autosuficiente (...) la relación hegemónica puede pensarse sólo asumiendo la categoría de carencia como punto de partida. Podemos ver claramente la pertinencia de algunos conceptos centrales de la teoría lacaniana⁶⁰.

Como lo ilustran esas citas, la operación hegemónica pasa a ser explicada a partir de categorías psicoanalíticas, es implementada mediante herramientas discursivas, y cumple una función performativa al instanciarse en un proceso histórico desprovisto de ideas o realidades permanentes. En este último sentido, para Laclau la voluntad colectiva y el grupo hegemónico pueden ser llenados con cualquier contenido político y social. Si para Gramsci la clase fundamental era el actor político a cargo de la construcción de hegemonía, en Laclau cualquier instancia representativa (surgida de grupos sindicalistas, obreros, militares, etc.) puede asumir ese rol, dependiendo de las particularidades de cada momento socio-histórico: “Qué demanda particular, o serie de demandas, va a ejercer esa función de representación universal es algo que no puede ser determinado por razones a priori”⁶¹.

En suma: En sus años post-marxistas Laclau retiene de las perspectivas de Mouffe y Togliatti la centralidad de la política, y agrega elementos discursivos y psicoanalíticos para señalar el carácter performativo, contingente y representativo de la operación hegemónica. Estas premisas

⁵⁹ E. Laclau. “Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo”, en J. Labastida y M. Del Campo (coord.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México: Siglo XXI, 1986, 36, 38-40.

⁶⁰ E. Laclau y Amy Reiter-McIntosh. “Psychoanalysis and Marxism”, *Critical Inquiry*, vol. 13 (1987): 333.

⁶¹ E. Laclau *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel, 1996, 106. En sus términos: lo universal es un significante vacío y puede ser ocupado por cualquier fuerza política (*Ibid.*, 116-117).

también alimentarán su producción sobre populismo, cuando centre su foco en la relación entre el pueblo, su antagonista y su líder.

4 · La etapa populista (2004-2014)

La teoría populista de Laclau comienza a tomar forma en *Política e ideología*, donde utiliza la categoría de “interpelación popular y democrática” para referirse a la idea de un pueblo que marcha hacia una democracia socialista real (donde se elimine la explotación de clase, en oposición al modelo socialista no democrático de Europa del Este). El discurso populista es definido como aquel constituido por “las interpelaciones popular-democráticas presentadas como un conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante”⁶².

Sin embargo, como ya mencionamos, en 1977 todavía adscribe a la categoría de clase social y a la perdurabilidad de ciertas prácticas históricas. Así, el incipiente principio de articulación político-populista dialoga con las interpelaciones de clase, y las tradiciones populares son consideradas como “el precipitado de una experiencia histórica única e irreductible y, en cuanto tal, constituyen una estructura de significados más sólida y perdurable que la misma estructura social”⁶³. Estos elementos conceptuales irán mutando, y las nociones de clase y de solidez histórica serán reemplazadas respectivamente por las de sujeto pueblo y la de contingencia coyuntural.

Sin embargo, el análisis más sistemático de las ideas populistas se daría recién a partir de 2004. El desarrollo de la teoría del populismo antes de esa fecha fue probablemente interrumpido por el fin del comunismo en Europa y los debates suscitados para explicar las causas y consecuencias de dicho fenómeno. Durante los años noventa, Laclau se concentró en participar de esos debates, intervenir en diálogos filosóficos y abordar temas de retórica, entre otras cuestiones⁶⁴. Es recién a principios del nuevo siglo, cuando la situación política en América Latina sufrió un giro radical como reacción a las crisis económicas y políticas y cuando surgen varios regi-

⁶² Laclau. *Política*, p. 201.

⁶³ *Ibid.*, 195.

⁶⁴ Ver, por ejemplo, algunos de los capítulos compilados en Laclau, *Emancipación y Diferencia*.

menes populistas, que se publica *La razón populista* (2005). El libro también está inspirado en Gramsci (es el segundo autor con más entradas en el Index, sólo superado por Freud⁶⁵), si bien presenta algunos giros argumentativos, aunque no sustantivos: mientras la clase fundamental sigue asociada a un “resabio de esencialismo”, la voluntad colectiva es presentada ahora como facilitadora del concepto de pueblo⁶⁶. Por su parte, la guerra de posición ya no consiste en una estrategia para dismantelar la ideología burguesa, sino en la organización de los factores desplegados en la construcción política del pueblo⁶⁷.

Los otros aspectos adonde aflora la impronta gramsciana son la naturaleza de la hegemonía y del sujeto popular, la visión de la historia y el rol del liderazgo en la tarea hegemónica. Así, la hegemonía populista tiene un carácter discursivo, constructivista y contextualizado, y es producto de una creación política, esto es, no constituye una entidad preexistente sino que surge a partir de la unificación de demandas democráticas y puede “moverse en una pluralidad de direcciones”⁶⁸. La unificación de demandas democráticas variadas y cambiantes constituye al pueblo, de modo que éste deviene un signifiante “vacío” (sin contenidos fijos concretos) y “flotante” (sujeto a la inestabilidad dada por el potencial desplazamiento)⁶⁹. El corolario es que las características de un pueblo serán definidas por cada experiencia histórica particular.

El carácter contingente y discontinuo del fenómeno populista se diferencia así de la visión marxista clásica sobre la historia. Contra esta última, se afirma: “[la historia es] una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente”⁷⁰. En este sentido se continúa la explicación desarrollada en *HES* sobre porqué Gramsci representa una “ruptura epistemológica tan crucial: mientras que el marxismo había tenido tradicionalmente el sueño de acceder a una totalidad siste-

65 Laclau. *On populist reason*, 272.

66 Laclau. *La razón populista*, 160, 308.

67 *Ibid.* 117, 192, 300.

68 *Ibid.* 160.

69 *Ibid.* 167-168.

70 *Ibid.* 281.

máticamente cerrada (determinación en última instancia por parte de la economía, etc.), el enfoque hegemónico rompe con esa lógica social esencialista”⁷¹.

En cuanto al liderazgo político, puede considerarse a Laclau como tributario de Gramsci: si el príncipe moderno, el partido de la clase obrera, está destinado a forjar una voluntad colectiva unida en su “igual concepción del mundo”⁷², el príncipe populista busca agrupar demandas equivalentes en torno a un sentimiento común que posibilita “la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder”⁷³. Voluntad nacional e identidad popular se convierten en los respectivos objetivos de las tareas hegemónicas, que se proyectan hacia un marco temporal de largo plazo: una vez que los príncipes se convierten en una fuerza hegemónica, ésta “permanecerá como tal por todo un período histórico”⁷⁴.

Existen, sin embargo, al menos tres diferencias conceptuales que problematizan la analogía entre los dos príncipes: a) el príncipe de Gramsci nunca puede ser una persona real sino un partido político, mientras que el príncipe populista puede ser un grupo o una individualidad; b) el príncipe moderno está explícitamente asociado a la clase fundamental, mientras que en la formulación de Laclau cualquier instancia representativa puede asumir el liderazgo político; c) la voluntad colectiva implica un consenso tácito sobre ciertos valores y actitudes que se encuentra ausente en la teoría populista, donde el pueblo está unido solamente en referencia al discurso de un líder y no en base a ningún contenido positivo compartido. Dicho esto, es el aspecto formal de la comparación el que habilita a pensar en la afinidad entre las perspectivas examinadas. Ese aspecto se manifiesta tanto en el objetivo como en la forma de ejercer el poder que postulan las respectivas teorías: si tanto el príncipe moderno como el líder populista buscan sostenerse en el largo plazo, eso implicaría rechazar cualquier interpelación o

⁷¹ *Ibid.*, 149.

⁷² HES, 118.

⁷³ Laclau. *La razón populista*, 130. En este sentido el plano afectivo es central a la experiencia populista de identificación entre líder y pueblo (*Ibid.*, 282-283).

⁷⁴ *Ibid.*, 148. El horizonte de largo plazo presente en *La razón populista* puede contrastarse con la cautela de una década antes, cuando Laclau señala que lograr una articulación política definitiva (aquella que “sutura la distancia entre lo universal y lo particular”) no es posible, y que toda victoria es parcial (*Emancipación*, 116-117).

cuestionamiento al proyecto hegemónico y al espíritu unitario de la voluntad colectiva y del pueblo.

La presencia de Gramsci en *La razón populista* ha recibido diversos cuestionamientos que ameritan consideración. Para Acha es consistente la pretensión de radicalizar la democracia con el apoyo a los regímenes populistas⁷⁵. Esta crítica soslaya posibles resoluciones a la supuesta tensión, ya que para construir una hegemonía socialista podría ser necesario intercalar momentos de rupturas parciales y radicales con momentos de negociación (en el caso bajo análisis, de apoyo a regímenes populistas). Invocando a Gramsci, Mouffe ya justificaba aceptar algún tipo de compromiso de equilibrio⁷⁶. Así, las prácticas populistas podrían alinearse de modo consistente con el objetivo de debilitar gradualmente el sistema dominante, y llegado el caso extremo apelarían a una ruptura radical con un sistema inflexible a las demandas y a las negociaciones.

En términos más generales, la polémica sobre la continuidad entre populismo y socialismo surgió a partir del libro de Laclau de 1977. Por caso, Portantiero y de Ípola rechazaron la posibilidad de asociar la ideología y las experiencias populistas con el ideario socialista, sobre la base de que bajo el populismo el pueblo se encuentra sometido a un “Estado corporizado y fetichizado al mismo tiempo en la persona del jefe carismático”. Según los autores, este componente nacional-estatal y personalista es común a regímenes de diversas características ideológicas (fascismos, peronismo, varguismo, etc.): “Todos ellos se han opuesto a bloques de poder y formas de Estado históricamente dadas, pero siempre con vistas a reemplazarlas por otras”⁷⁷. Así considerado, el populismo se ubicaría en las antípodas de un proyecto socialista que busca construirse mediante la resistencia y la movilización “desde abajo”. Cabe acotar, sin embargo, que este cuestionamiento refleja una dicotomía que escapa al pensamiento de Laclau. Si hay algo inherente a su teoría es la intención de balancear y combinar la dimensión vertical con los aspectos horizontales del poder. En otras palabras, la influencia ejercida por el líder sobre las instituciones del Estado y el desa-

⁷⁵ Acha. “Del populismo marxista”, 72,74.

⁷⁶ Mouffe. “Hegemony and the Integral State”, 179 nota 26.

⁷⁷ J. C. Portantiero y E. De Ípola. “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes” *Nueva Sociedad* 54, mayo-junio (1981): 7-18.

rollo de la protesta social “desde abajo” no son elementos mutuamente excluyentes, sino convergentes. Tanto las protestas masivas sin articulación vertical, como la burocracia partidaria-estatal sin el apoyo de movimientos de base, son formas ajenas a la formulación populista.

Más recientemente, críticos como P. Anderson retomaron la diferenciación entre socialismo y populismo al acusar a Laclau (y a Mouffe) de separar las demandas sociales de la base socioeconómica, por lo que su teoría de la articulación política serviría para cualquier tipo de construcción política en vez de centrarse en la lucha por instaurar el socialismo, como pretendía Gramsci.⁷⁸ Esta objeción pasa por alto que la articulación hegemónica no está pensada para *cualquier* clase de construcción política: en continuidad con las preocupaciones gramscianas, la apología populista de Laclau se encuentra atada a un anti-capitalismo radical⁷⁹. La lucha contra el capitalismo subsiste, aunque sea imposible determinar a priori quiénes serán los actores hegemónicos que la lideren.

Un aspecto adicional que hilvana las formulaciones del Laclau populista con las de HES y con Gramsci se relaciona con la relevancia de la estrategia. Según P. Serra, Gramsci buscaba construir una estrategia para construir un socialismo a escala nacional y popular, por lo que todos sus conceptos pertenecen básicamente al campo estratégico⁸⁰. En esa misma línea afirma Laclau:

La estrategia está en el centro de toda acción que pueda ser llamada política. La estrategia implica, en una síntesis indisociable, un momento de articulación -la institución de lo social-; un momento de contingencia [y] un momento de antagonismo, puesto que la institución resulta posible tan sólo a través de una victoria hegemónica sobre voluntades en conflicto⁸¹.

Desde su ángulo, la relevancia de la estrategia para la teoría post-

⁷⁸ P. Anderson. “The Heirs of Gramsci”, *New Left Review* 100 (2016): 81-83.

⁷⁹ Laclau. *La razón populista*, 189.

⁸⁰ P. Serra. “Estructura conceptual de los cuadernos de Gramsci”, Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 31 de agosto de 2016.

⁸¹ Laclau. “Deconstrucción, Pragmatismo”, 87-88.

marxista y populista separa a éstas de las teorías clásicas (Platón, el cristianismo, el liberalismo) en tanto éstas cercenan la posibilidad de manio-
bras estratégicas al reconocer entidades o mecanismos sociales fuera del
radio de control del constructivismo político⁸². Se sigue de ello que el líder
populista debe actuar estratégicamente en un sentido gramsciano, esto es,
tomar la ofensiva en la guerra de posición, concentrar la hegemonía, evitar
la disgregación interna y apuntar a una victoria decisiva. Según Laclau, las
estrategias políticas para alcanzar ese objetivo final se ven hoy acotadas al
corto plazo, pero de ninguna manera desaparecen⁸³. De modo que si en el
plano institucional el líder populista se encuentra lejos del partido en tanto
príncipe moderno, también debe enfrentar la necesidad de desarrollar las
estrategias pensadas por éste para construir y afianzar su hegemonía.

5 • Conclusión

Este trabajo presentó algunas consideraciones sobre los orígenes, el al-
cance y la re-formulación de la influencia de Gramsci en Laclau. Esa in-
fluencia acompaña el giro profesional de Laclau, quien pasa de historia-
dor económico a teórico político. Frente a la pregunta de cuándo lee por
vez primera y asimila al pensador italiano, Laclau no fue un gramsciano
de la primera hora, considerando que en el inicio de su carrera nunca cita a
Gramsci de fuente directa ni desarrolla su pensamiento en base a sus escri-
tos. Puede afirmarse además que Laclau tampoco fue un lector sistemático
de Gramsci, sino que incorporó su legado a partir del aporte de Mouffe y
Togliatti, entre otros.

Si bien no fue pionero ni especialista en la obra de Gramsci, Laclau
sí fue un intérprete lúcido e innovador al momento de elaborar sus propios
argumentos. En tal sentido, no dudó en alinearse con lo que Piccone ad-
virtió en 1976: “Para que el marxismo se convierta en una fuerza política
significativa en Occidente, tendrá que seguir un camino gramsciano”.⁸⁴ Así
como Gramsci supo observar las debilidades de algunos sistemas comu-

⁸² *Ibid.*, 88.

⁸³ Laclau. *La razón populista*, 300-301.

⁸⁴ P. Piccone. “Gramsci’s Marxism: Beyond Lenin and Togliatti”, *Theory and Society* 4
(1976): 506.

nistas y recomponer el ideario socialista, Laclau entendió que “el camino gramsciano” podía ser transitado y repavimentado asociándolo a la teoría del populismo.

6 · Bibliografía

- Acha, Omar. “El marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala del postmarxismo”, *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista* 56 (2015): 169-189.
- Acha, Omar. “Del populismo marxista al postmarxista: la trayectoria de Ernesto Laclau en la Izquierda Nacional (1963-2013)”, *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda* 3 (2013): 57-78.
- Alemán, Jorge y Ernesto Laclau. “Psicoanálisis, retórica y política”, *La Biblioteca* 11 (2011): 366-373.
- Anderson, Perry. “The Heirs of Gramsci”, *New Left Review* 100 (2016): 71-97.
- Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, trad. Juan Carlos Garavaglia, México, España y Argentina: Siglo XXI, 1978.
- Gramsci, Antonio. *Literatura y vida nacional*, trad., edición y notas de Guillermo David, Buenos Aires: Las cuarenta, 2009.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks*, ed./trad. Q. Hoare y G. Nowell Smith. Londres: Lawrence & Wishart, 1971.
- Gramsci, Antonio. *Quadernidalcarcere*, edición crítica al cuidado de Valentino Gerratana, 4 vols., Turín, Giulio Einaudi editore, 1975.
- Hobsbawm, Eric J. “Gramsci and Political Theory”, *Marxism Today*, (1977): 203-213.
- Howarth, David (comp.). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, populism and critique*, Oxford: Routledge, 2015.
- Laclau, E. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Laclau, E. *La razón populista*, trad. Soledad Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009 [2005].
- Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2° ed., Buenos Aires: Nueva Visión, 2000 [1990].

- Laclau, E. “Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas” [1981], comp. N. Lechner, *Estado y política en América Latina*, México D.F. y Madrid: Siglo XXI, 1997. 25-59.
- Laclau, E. *Emancipación y Diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.
- Laclau, E. “Discurso, hegemonía y política: consideraciones sobre la crisis del marxismo”, coords. J. Labastida y M. Del Campo, *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, México: Siglo XXI, 1986. 30-40.
- Laclau, E. “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, comp. J. Labastida y M. Del Campo, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México: Siglo XXI, 1985. 19-44.
- Laclau, E. “‘Socialism’, the ‘People,’ ‘Democracy’: The Transformation of Hegemonic Logic”, *Social Text* 7 (1983): 115-119.
- Laclau, E. “Togliatti and politics”, *Politics and Power* 2 (1980): 251-258.
- Laclau, E. “Democratic Antagonisms and the Capitalist State”, trad. Mike Mullan, eds. Michael Freeman & David Robertson, *The Frontiers of Political Theory. Essays in a Revitalized Discipline*, New York: St. Martin’s Press, 1980. 101-139.
- Laclau, E. *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*, 3º ed., México, España, Argentina y Colombia: Siglo XXI, 1986, 1º ed. 1978 [*Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, London: New LeftBooks, 1977].
- Laclau, E., “Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno”, comp. M. Giménez Zapiola, *El régimen oligárquico: materiales para el estudio de la realidad argentina (hasta 1930)*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975. 19-57.
- Laclau, E. “Feudalismo y capitalismo en América Latina”, Carlos Sempat Assadourian et al., *Modos de producción en América Latina*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1973. 23-46.
- Laclau, E. “Nota sobre la historia de mentalidades”, *Desarrollo Económico* 3/1-2 América Latina 1 (1963): 303-312.
- Laclau, E. y Amy G. Reiter-McIntosh. “Psychoanalysis and Marxism”, *Critical Inquiry* 13/2 The Trial(s) of Psychoanalysis (1987): 330-333.
- Laclau, E. y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una ra-*

- dicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI, 1987 [1985].
- Massardo, Jaime. “La recepción de Gramsci en América latina: cuestiones de orden teórico y político”, *International Gramsci Society Newsletter*, 1999 9.
- Melo, Julián y Gerardo Aboy Carlés. “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau”, *Postdata* 19/2 (2014-2015): 395-427.
- Mouffe, Chantal. “Hegemonía e Ideología en Gramsci”, trad. Cristina de la Torre, AA. VV. *Gramsci y la realidad colombiana*, Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1991. 167-227. [publicado originalmente en *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Boston & Henley: Routledge / Kegan Paul, 1979].
- Mouffe, Chantal. “Hegemony and the Integral State in Gramsci: towards a new concept of politics”, trad. C. Mercer, comps. G. Bridges y R. Brunt, *Silver linings: some strategies for the eighties*, Londres: Lawrence & Wishart, 1981. 167-187.
- Mouffe, Chantal comp. *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Boston & Henley: Routledge / Kegan Paul, 1979.
- Mouffe, Chantal y Anne Showstack Sassoon. “Gramsci in France and Italy—a review of the literature”, *Economy and Society* 6/1 febrero (1977): 31-68.
- Piccone, Paul. “Gramsci’s Marxism: Beyond Lenin and Togliatti”, *Theory and Society* 3/4 (1976): 485-506.
- Portantiero, Juan C. y Emilio De Ípola. “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, *Nueva Sociedad* 54 mayo-junio (1981): 7-18.
- Serra, Pasquale. “Estructura conceptual de los cuadernos de Gramsci”, Conferencia dictada en la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 31 de agosto de 2016.
- Togliatti, Palmiro *et al.* *Gramsci y el marxismo*, Buenos Aires, Proteo, 1965.

La espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad.

The spirituality of Pascal: the three orders of reality: body, spirit, charity

Alicia Villar Ezcurra¹

Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España

Recibido 17 julio 2020 · Aceptado 29 enero 2021

Resumen

Los escritos espirituales y los fragmentos dedicados a los tres órdenes de la realidad muestran que el pesimismo antropológico de Pascal no fue su última palabra. Es cierto que odia el endiosamiento del yo que hace que cada individuo se crea el centro de todo, y también que hay en él una llamada a la ascética y al desapego, propia de la espiritualidad de su tiempo que le aleja del lector contemporáneo. Sin embargo, en su espiritualidad cristocéntrica, con atisbos de misticismo, hay lugar para la esperanza y la alegría. Los fragmentos sobre los tres órdenes muestran el valor definitivo que asignó el orden de la caridad, subrayando el dinamismo espiritual de la afectividad, y apostando por el amor sin medida a lo eterno frente al sentimiento de trágica derrota.

Palabras clave: Blaise Pascal, espiritualidad, Tres órdenes, amor, caridad

Abstract

The spiritual writings and fragments dedicated to the three orders of the reality show that Pascal's anthropological pessimism was not his last thought. It is true that the deification of the self that makes each individual create himself the centre of everything is odious to him, and also that there is in him a call to asceticism and detachment, typical of the spirituality of his time that distances him from the contemporary reader. However, in his Christocentric spirituality, with hints of mysticism, there is room for hope and joy. The fragments on the three orders that will be analyzed here show the definitive value assigned by the order of charity, underlining the spiritual dynamism of affectivity, and betting on love without measure for the eternal against the feeling of tragic defeat.

Keywords: Blaise Pascal, spirituality, three orders, love, charity

1. avillar@comillas.edu

1 · Introducción

Todo autor tiene un sentido con el cual todos los pasajes contrarios concuerdan, o no tiene sentido alguno. No se puede decir esto de la Escritura y de los profetas: tenían seguramente demasiado buen sentido- Es menester, pues, buscar uno que haga concordar todas las contradicciones. (L. 257)¹

Este fragmento destaca la importancia de precisar las claves que dan sentido a los fragmentos más enigmáticos, pues como destaca L. Susini, el fruto antropológico de los *Pensamientos* parece haberse desprendido del árbol que los había producido². Para Pascal la ambivalencia, contradicción y paradoja del ser humano tienen una explicación en clave teológica que conviene explicitar para situar en su justa medida su visión trágica de la condición humana, cuyo pesimismo parece aproximarle a Hobbes³. Sus escritos espirituales explicitan su trasfondo teológico que se comprueba en numerosos fragmentos, especialmente los referidos a la segunda parte de su proyectada Apología de la religión cristiana⁴, así como en los dedicados a los tres órdenes de realidad que aquí analizaremos.

Sus reflexiones previas sobre la “miseria del hombre sin Dios” pueden parecer inclementes en tiempos de bienestar. Ciegos a la propia vanidad, las rutinas y los hábitos conforman una falsa seguridad que se quiebra cuando irrumpe lo terrible. Entonces la fragilidad e incertidumbre de la existencia se revela con toda su crudeza como consustancial a la vida humana. ¿Es este el mensaje definitivo de Pascal? ¿La condición humana

¹ Seguimos la numeración de los fragmentos según la edición de Loius Lafuma que puede encontrarse en la edición de las Obras de Pascal de la editorial Gredos (2012,2014). La traducción de los fragmentos es propia.

² Cfr. L. Susini: Blaise Pascal, *Spiritualité. Choix de Textes*. Paris: Pocket. 2012, p. 9

³ Sainte Beuve relacionaba a Pascal con Hobbes, por su realismo pesimista (Sainte Beuve, III, 382-383). Cfr. J. Pucelle, “La politique de Pascal et la doctrine des trois ordres”, en *Chroniques de Port-Royal*, nº 10, 1951, p. 8-21

⁴ “(1) parte. Miseria del hombre sin Dios
(2) parte: Felicidad del hombre con Dios” (L.6, B. 60)

De los 1010 fragmentos de los *Pensamientos* aproximadamente 800 estarían destinados a la citada Apología.

es ineludiblemente incierta y trágica? A nuestro juicio, el *ordo amoris* y los fragmentos sobre los tres órdenes resultan claves para descubrir el sentido al que alude el fragmento inicial, y permite situar en su justa medida su visión trágica de la existencia humana.

2 · Duplicidad y ambivalencia de la condición humana

Para el autor de los *Pensamientos* las contradicciones de la condición humana se comprueban en muy diversos planos y sus reflexiones parecen inspirarse tanto en sus experiencias del mundo social, como en las luchas libradas en su propio mundo interior. Con respecto al puesto que ocupa en el cosmos, la desproporción define al ser humano. Pascal percibe su pequeñez y grandeza según con quien se compare, pues “todo el mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza” (L. 199). Si bien se espanta ante el silencio eterno de los espacios infinitos, también se asombra ante la inmensidad mucho menos visible que puede concebirse en el interior del más breve átomo. Precisamente, por no contemplar estos dos infinitos los hombres se lanzan con presunción a la búsqueda de los primeros principios para llegar a conocer el todo, como si tuvieran proporción con una naturaleza que les desborda. Así, inciertos y flotantes, como también observaba Montaigne, “ardemos en deseos de encontrar un asiento firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito”, pero en realidad “todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos” (L. 199). Pascal explicará esta escisión en clave teológica, denunciando la ceguera de quien se considera el rey de la creación e ignora sus propios límites.

Actualizando temas que provienen de la Biblia, como la vanidad, la idolatría y el Dios oculto, en sus fragmentos describe las contradicciones del naciente mundo moderno, tanto en su dimensión social como individual. La vanidad y la superficialidad llevan a ocultar o desconocer la duplicidad del alma humana que Pascal extrema hasta la hipérbole. Al no poder remediar la muerte, la miseria y la ignorancia los hombres evitan pensar en ello y creen ser felices (L. 133). Con crudeza advierte Pascal que “corremos sin temor hacia el precipicio, después de haber puesto algo delante de

nosotros que nos impide verlo” (L. 166). Así, los hombres se exponen a las más diversas agitaciones y peligros debido a que no saben permanecer en reposo en una habitación (L. 136), y huyen de la conciencia de su fragilidad y mortalidad con el ruido y el alboroto. Construyendo mecanismos de evasión, se busca la felicidad fuera de uno mismo, aturdidos y distraídos con el activismo, la diversión y el trato de nuestros semejantes, tan limitados e impotentes como nosotros (L. 144).

¿Es la soledad el remedio? Tampoco. Los filósofos estoicos recomiendan: recogeos en vuestro interior y encontraréis vuestro bien, pero lo que proponen en realidad es tan difícil como excepcional, observa Pascal (L. 144). En el propio interior no se encuentra la paz anhelada, pues la inestabilidad consustancial al alma humana propicia la inquietud. Por ello, el consuelo a nuestros males no se puede encontrar en nosotros mismos, ni tampoco en otros seres humanos, ni en nada de lo creado; sólo en Dios, dirá Pascal⁵. Ello se debe a que las criaturas no son la primera causa de lo que llamamos males, sino que debemos remontarnos a la Providencia de Dios para encontrar un alivio real.

3 • Ambivalencia humana y Teología agustiniana de la corrupción humana

Si bien los fragmentos de los *Pensamientos* sobre la condición humana cobran actualidad en tiempos de crisis, su trasfondo teológico nos recuerda como todo autor se enraíza en el momento que le tocó vivir. Para Pascal toda la fe consiste en Adán y Jesucristo, un ser universal que ha permanecido desconocido entre los hombres y que los profetas anunciaron como un Dios oculto (L. 222 y L. 225).

El Dios de los cristianos es un Dios que hace sentir al alma que él es su único bien; que todo su reposo está en él, que solo tendrá alegría amándolo; y que le hace, al mismo tiempo, aborrecer los obstáculos que le retienen y le impiden amar a Dios con todas

⁵ “Carta del Sr. Pascal al Sr. Périer, su cuñado, con ocasión de la muerte del Sr. Pascal, su padre, 17 de octubre de 1651”, en Blaise Pascal: *Escritos espirituales*, edición de Alicia Villar. Madrid: Tecnos. 2020, p. 13

sus fuerzas. El amor propio y la concupiscencia, que la retienen, le son insoportables. Este Dios le hace sentir que tiene un fondo de amor propio que la pierde, y que solo él puede curarla. (L. 460)

La antropología y espiritualidad de Pascal van de la mano y muestra el propósito de su Apología: mostrar que la religión cristiana es digna de admiración, porque conoce bien al ser humano, y digna de ser amada porque promete el verdadero bien (L. 12). Nutrida de su interioridad y de su propia lectura de las Sagradas Escrituras, su espiritualidad refleja la huella de San Agustín y Jansenio⁶. Para San Agustín, y según el comienzo del Génesis y San Pablo, Dios creó al ser humano justo, santo, fuerte y sin concupiscencia y en ese estado de naturaleza inocente era plenamente feliz, abierto al amor infinito de Dios que colmaba la infinitud de su deseo. Pero Adán quiso afirmar su propia excelencia y constituirse en el centro de todo. Con ello introdujo el desorden y el ser humano quedó escindido perdiendo los privilegios que se le había concedido⁷. El hombre quiso concentrar su atención en sí mismo y prescindir de Dios; alejado de Él solo conservó una débil y confusa luz de su autor, y todas las criaturas o bien le afligen o le tientan y dominan (L. 149).

La razón de esta situación se detalla en la carta de Pascal a Étienne Périer escrita con motivo de la muerte de su padre (17 de octubre de 1651)⁸. Dios creó al hombre con dos amores: uno hacia Dios, un amor infinito, es decir sin ningún otro fin más que Dios mismo, el otro hacia sí mismo, un amor finito y referido a Dios. Al llegar el pecado se perdió el amor hacia Dios y el amor propio se desbordó, y así “se amó a sí solo y a todas las criaturas infinitamente”. Pascal hace de estos dos amores dos principios y dos actitudes del corazón opuestas que se reparten la voluntad de los hombres. El pecado original, inicialmente incomprensible, le permite comprender la duplicidad actual del ser humano, y la religión cristiana ofrece el remedio: el orden del amor, el *ordo amoris* de San Agustín, establecerá una nueva unidad por medio del corazón, facultad de síntesis, que preside la jerarquía de

6 Ph. Sellier, “Pascal et Saint Augustin: Théologie et Anthropologie”, en: PH. Sellier, *Port-Royal et la littérature, I. Pascal*. Paris: Honoré Champion. 1999, p. 248

7 Cfr. *Pascal: Textes choisis et présentés para Philippe Sellier*. Paris: Points Essais, Editions du Seuil. 2009, p. 14

8 B. Pascal: *Escritos espirituales*, pp. 22-23

los tres órdenes: corazón, espíritu, cuerpo, que veremos seguidamente.

4 · Los tres órdenes de realidad

La reflexión de Pascal sobre los distintos ordenes de realidad y de grandeza fue abordado desde distintas perspectivas y escritos. En los escritos conexos al *Tratado del triángulo aritmético* incluye una reflexión sobre distintos órdenes de grandeza que aplica al problema del cálculo de las áreas curvilíneas. Advierte que no se aumenta una grandeza continua cuando se añade, en tal número cualquiera, grandezas de un orden de infinitud inferior. Así, los puntos no añaden nada a las líneas, las líneas a las superficies, las superficies a los sólidos⁹.

También se encuentra la reflexión sobre los órdenes referido a dignidades propias de la jerarquía social, y así aparece en la carta a la reina Cristina de Suecia en 1652¹⁰. Aquí solo distingue dos clases de órdenes el de los cuerpos y el de los espíritus, sin referirse al orden del corazón o de la caridad¹¹. Por último, en los *Tres discursos sobre las condiciones de los grandes*¹² distingue dos clases de grandezas de distinto género y a las que debemos diferentes consideraciones: las institucionales, que dependen de la voluntad de los hombres, y las naturales, que son independientes de la imaginación porque consisten en cualidades reales y efectivas del alma o del cuerpo estimables por sí mismas. Ejemplos de las primeras son las dignidades y la nobleza; de las segundas las ciencias, la luz del espíritu, la virtud, la salud y la fuerza.

Nos centraremos en los fragmentos de los *Pensamientos* dedicados a

⁹ Cfr. P. Magnard, “Les trois ordres selon Pascal”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1997, n° 1, p. 6. <https://www.jstor.org/stable/40865913>

¹⁰ En la sociedad del Antiguo Régimen se distinguen tres órdenes; la nobleza, el clero y el Tercer Estado. En este sentido orden significa un rango en el interior de una jerarquía. Cfr, Simone Manon. [www/philolog.fr/les-trois-ordres-pascal/](http://www.philolog.fr/les-trois-ordres-pascal/)

¹¹ B. Pascal, “Carta a la Serenísima Reina de Suecia”, en: *Pensamientos. Las Provinciales, Opúsculos, Cartas, Obras matemáticas, Obras físicas*, Estudio introductorio de Alicia Villar Ezcurra, Traducción de C. R. de Dampierre (Gredos, Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid, 2012), p. 303

¹² Existe una versión en español de estos Discursos en: B. Pascal: *Pensamientos y otros escritos*, Traducción de Eugenio d’Ors, México: Porrúa, pp. 410-414

los tres órdenes, carne, espíritu o inteligencia, y caridad: los fragmentos L. 308 y L. 933, cuyo análisis revela una multitud de principios y aspectos implicados. Como advierte Julie Higaki, a modo de prisma, aparecen aspectos ontológicos¹³, al considerar cuerpo, espíritu y caridad como categorías del ser, o clases de realidades; antropológicos, al entender que son elementos constitutivos del ser humano; y axiológicos pues cada uno de estos órdenes que persigue un objeto distinto tiene un determinado valor¹⁴. Además, el término “orden” puede significar ámbito de realidad, de sentido y valor, mientras que en otros fragmentos se refiere a método. Se comprueba ese sentido, cuando Pascal diferencia el orden del espíritu, del orden de la caridad. El primero procede por principio y demostración, el segundo consiste en la digresión sobre cada punto con relación al fin para mostrarlo siempre (L. 298), así el orden del corazón es la clave para interpretar fragmentos aparentemente inconexos.

El análisis del fragmento L. 308 sobre los tres órdenes, justifica su cita a pesar de su extensión:

La distancia infinita de los cuerpos con los espíritus¹⁵ representa la distancia infinitamente más infinita de los espíritus con la caridad, porque ella es sobrenatural.

Todo el brillo de las grandezas no tiene ningún lustre para la gente que se ocupa de las búsquedas del espíritu.

La grandeza de la gente de espíritu es invisible a los reyes, a los ricos, a los capitanes, a todos esos grandes de la carne.

La grandeza de la sabiduría, que es nula sino es de Dios, es invisible a los carnales y a la gente de espíritu. Son tres órdenes diferentes de género.

Los grandes genios tienen su imperio, su brillo, su grandeza, su victoria y su lustre y no tienen ninguna necesidad de grandezas carnales, con las que no tienen relación. Son vistos, no con los ojos, sino con el espíritu. Es suficiente.

Los santos tienen su imperio, su brillo, su victoria, su

¹³ Pascal se refiere a “tres órdenes de cosas”.

¹⁴ J. Higaki, *Péguy et Pascal: Les trois ordres et l'ordre du coeur*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clérmont-Ferrand, 2005, cap. I

¹⁵ En el sentido de inteligencia.

lustre y no tienen ninguna necesidad de grandezas carnales o espirituales, con las que no tienen relación alguna, porque ni añaden ni quitan. Son vistos por Dios y por los ángeles y no por cuerpos ni por espíritus curiosos. Dios les basta.

Arquímedes sin brillo sería objeto de la misma veneración. No ha librado sus batallas para los ojos, sino que ha alimentado a todos los espíritus con sus invenciones. ¡Cómo ha brillado entre los espíritus!

J.C. sin bienes, y sin ninguna aportación científica, está en su orden de santidad. No ha dejado invento alguno. No ha reinado en modo alguno, sino que ha sido humilde, paciente, santo, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡Oh, con qué gran pompa ha venido y en una prodigiosa magnificencia ante los ojos del corazón que ven la sabiduría!

Hubiera sido inútil para Arquímedes hacer de príncipe en sus libros de geometría, aunque (él) lo fuese.

Le hubiera sido inútil a nuestro Señor J.C. venir como rey para brillar en su reino de santidad, pero vino adecuadamente con el brillo de su propio orden.

Es muy ridículo escandalizarse de la humildad de J.C., como si esa bajeza fuera del mismo orden que la grandeza que él venía a manifestar.

Que se considere aquella grandeza en su vida, en su pasión, en su oscuridad, en su muerte, en la elección de los suyos, en su abandono, en su secreta resurrección y en lo demás. Se verá que es tan grande que no habrá motivo para escandalizarse de una bajeza que no es tal.

Pero hay quienes no pueden admirar más que las grandezas carnales como si no las hubiera espirituales. Y otros que no admiran más que las espirituales como si no las hubiera infinitamente más elevadas en sabiduría.

Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, no valen lo que el menor de los espíritus. Porque él (espíritu) conoce todo esto y a sí mismo, y los cuerpos nada.

Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen lo que el menor movimiento de caridad. Eso es de un orden infinitamente más elevado.

De todos los cuerpos juntos no se podría obtener un pequeño pensamiento. Esto es imposible y de un orden distinto. De todos los cuerpos y espíritus no se podría extraer un impulso de verdadera caridad, es imposible y de otro orden, sobrenatural¹⁶.

El fragmento, sin apenas correcciones y de escritura cuidada, está casi terminado. Desde el punto de vista ontológico, cuerpo, espíritu y caridad son ámbitos de realidades, “cosas” de distinto género dirá Pascal en el fragmento L. 933¹⁷. Son realidades distintas como lo son el punto, la línea y la superficie, de ahí que sean inconmensurables.

Desde el punto de vista antropológico los tres órdenes expresan los modos de comprender el mundo a través de tres perspectivas distintas que corresponden a tres modos de ser. El fragmento no detalla tanto en que consiste el orden de los cuerpos, el orden del espíritu¹⁸ y el orden de la caridad, sino que caracteriza a tres tipos humanos y tres tendencias presentes en cada uno de nosotros según las cuales se orienta la propia vida.¹⁹ La palabra “orden” comprende también la idea de una esfera de sentido como diría Paul Ricoeur²⁰. Representa tres actitudes que definen por completo a un ser humano, posibilidades de existencia afines a los tres estadios de Kierkegaard: estético, ético y religioso. Se trata de un tipo de pertenencia a una esfera de sentido, que define al hombre de acción o al sabio²¹, en el caso de los dos primeros órdenes.

¹⁶ J. Mesnard, “Achèvement et inachèvement dans les Pensées de Pascal”, en *Studi francesi*, 143, año XLVIII, Maggio-agosto 2004, p. 311

¹⁷ En el fragmento 933 que se incluirá más adelante, Pascal se refiere a la carne, en vez de al cuerpo, y a la voluntad, en vez de a la caridad.

¹⁸ El término *esprit* es polisémico en el francés del siglo XVII y en este fragmento tiene el sentido de inteligencia, a pesar de que mantengamos en el texto la traducción como “espíritu”.

¹⁹ C. Letey: *Apprendre a philosopher avec Pascal*. Paris: Ellipses, 2012, pp. 62-78

²⁰ P. Secrétain: *Méditations kantiennees, en deça de Dieu, en dela de tout*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1981, p. 105

²¹ P. Secrétain, pp. 106 y ss

Desde la perspectiva axiológica, los tres órdenes son objetos de diferente género para el alma, y las cosas se ordenan en tanto que objetos de la acción intencional del alma²². A la distancia infinita del espíritu con respecto al cuerpo, sucede la distancia “infinitamente infinita” de la caridad, con respecto al espíritu, pues lo perdurable no puede compararse con lo perecedero en su valor. Del orden del amor, sobre el que también hablará Max Scheler, emanan los sentimientos más profundos y la orientación última de la vida.

Hay distintos géneros de facultades según se refieran al cuerpo, al espíritu o inteligencia. Lo corporal remite a lo sensible, pero también al poder, a la fuerza o a la riqueza; el espíritu se refiere a la ciencia o al saber; el orden de la caridad al amor o a la voluntad como figura en el fragmento L. 933. A cada “orden de cosas” corresponde tres principios de conocimiento: sentidos, razón, fe²³. Espíritu y corazón siguen órdenes distintos, métodos o procedimientos diferentes como nos señala el fragmento L. 298: “El corazón tiene su orden, el espíritu el suyo que es por principio y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se debe ser amado exponiendo con el orden las causas del amor; eso sería ridículo”. Cuerpo, espíritu y voluntad pueden ser orientados hacia Dios, definiendo tres modos de creer: costumbre, razón, inspiración (L. 808)²⁴.

Los dos primeros órdenes, el de los cuerpos y el del espíritu son naturales, mientras que el orden de la caridad es sobrenatural, y es la gracia de Dios quien puede conducir a la santidad. Pascal no sólo clasifica la realidad según su cualidad, también según su cantidad como se mostrará por la significación del término “grandeza”. Los carnales son los que tienen por objeto el cuerpo, ávidos de poder tanto de los seres como de las cosas. Representan al hombre que vive según el principio egocéntrico del mundo,

²² Cfr. M. Pécharman, “L’ordre dans les trois ordres et l’ordre des trois ordres,” en *Révue de Métaphysique et de Morale*, nº1, 119, p. 23. <https://www.jstor.org/stable/40865914>

²³ Para un desarrollo de este tema véase N. Degroote: *L’ordre de l’esprit*. Paris: Le Cerf, 2016

²⁴ La religión cristiana no admite como verdaderos hijos suyos a los que creen sin inspiración: “No es que excluya la razón y la costumbre, al contrario; pero hay que abrir el espíritu a las pruebas, confirmarse por la costumbre, y ofrecerse por medio de las humillaciones a las inspiraciones, las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto, *ne evacuetur crux Christi*” (L. 808)

que se toma por su propio fin y que se vincula ciegamente a lo que es parcial y pasajero²⁵. Dicho orden no es desdeñable por completo, pues de él se han derivado reglas admirables de policía, moral y justicia orientadas al orden público (L. 118, L. 210). Sin embargo, no hay que engañarse pues ofrecen una falsa imagen de la caridad, señala Pascal: el fondo villano, el *figmentum malum*, subsiste. Sólo está encubierto y no se ha suprimido (L. 211).

En cuanto a los espirituales representan a los sabios. El término espiritual, connota aquí inteligencia o racionalidad; de ahí que Arquímedes represente al sabio por excelencia. El espíritu se vincula con el pensamiento en el sentido cartesiano del término, y constituye la grandeza y dignidad del ser humano (L. 114), y es lo que lo distingue de los animales y de las máquinas: no es posible concebir a un hombre sin pensamiento, observa Pascal.

Alejandro, Arquímedes, Jesucristo, representan a tres figuras excelentes en los respectivos órdenes, carne, espíritu o inteligencia, caridad. Las palabras “distancia infinita” con las que se inicia el fragmento L. 308 resultan centrales, pues Pascal quiere subrayar la distancia inconmensurable entre los distintos órdenes, al ser de diferente género. Por ello las grandezas de un orden no representan nada para los que están en un orden distinto, “es invisible”. Las grandezas de los bienes en el orden de los cuerpos, ejemplificado en los capitanes (fuerza), los ricos (las propiedades) o los reyes (poder), no tienen brillo para los que buscan la grandeza en el orden del espíritu. Estos aspiran al saber y al poder intelectual, y sus grandezas son invisibles para quienes se dejan dominar por el orden de los cuerpos; de forma parecida a como las grandezas del orden del espíritu son invisibles para ellos. Arquímedes, que representa la grandeza en el orden del espíritu, no libró las batallas para los ojos, sino que alimentó los espíritus con sus invenciones y brilló entre ellos. Mientras que ninguno de los órdenes inferiores puede comprender al orden superior, en cambio el superior puede juzgar a los inferiores. En los *Tres Discursos sobre la condición de los Grandes*, Pascal señala que “Dios está rodeado de gentes llenas de caridad que le piden los bienes de la caridad que están en su poder. Así él es propiamente el rey de la caridad”²⁶.

25 J. Higaki: *Pascal et Péguy. Les trois ordres et l'ordre du coeur*, p. 197

26 B. Pascal: “Tres discursos sobre la condición de grandes”, en *Pensamientos y otros*

Se comprueba que no hay por parte de Pascal una negación del orden de los cuerpos, ni de los espíritus o inteligencias, sólo una advertencia de que su valor no es absoluto y que se corre el peligro de idolatrar lo que sólo tiene un valor relativo. El error, calificado por Pascal como tiranía o injusticia, consiste en hacer reconocer en un orden valores que solo pueden tenerlo en otro, queriendo por una vía lo que solo se puede obtener por otra (L. 58).

Confundir la esfera propia de cada orden conduce a la tiranía o al ridículo. El tirano es el que gobierna en un orden para el que no tiene ningún título legítimo, es decir trata de obtener por una vía lo que no puede obtener por la que le corresponde. Por ejemplo, quiere ser amado porque es fuerte, o bien obedecido porque es sabio, o temido porque es bueno, observa Comte Sponville²⁷. Tirano es el rey que quiere ser amado, el sabio que quiere reinar o el amante que quiere ser obedecido. El ridículo consiste en querer ser amado o temido en función de cualidades que no resultan pertinentes, pues para ser amado es preciso ser amable, al igual que para ser creído hay que ser creíble. La fuerza que merece creencia es el saber, y la confusión de un orden, o someter un orden dado a un orden inferior conduce a la barbarie²⁸. Pierre Magnard señala que la teoría de los tres órdenes es el único antídoto a la tiranía, el único recurso capaz de mantener al ser humano de pie²⁹.

5 · Los tres órdenes y las tres concupiscencias

Las observaciones de Pascal a propósito de los tres “órdenes de cosas” se vinculan con las tres concupiscencias en los citados fragmentos L. 933 y L. 545 que pertenecen a la serie de los “Papeles no clasificados” por Pascal.

Concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, orgullo, etc.

Hay tres órdenes de cosas. La carne, el espíritu, la

escritos, traducción de Eugenio Imaz. México: Porrúa. 1999, p. 414

²⁷ A, Comte Sponville: *Le capitalisme est-il moral?* Paris: Albin Michel, 2009

²⁸ *Ibid.*

²⁹ P. Magnard: “Les trois “ordres” selon Pascal”, p. 9

voluntad.

Los carnales son los ricos, los reyes. Tienen por objeto el cuerpo.

Los curiosos y los doctos tienen por objeto el espíritu³⁰.

Los sabios tienen por objeto la justicia.

Dios debe reinar sobre todo y todo referirse a él.

En las cosas de la carne reina propiamente la concupiscencia.

En los espirituales³¹, la curiosidad propiamente.

En la sabiduría, el orgullo propiamente.

No es que no podamos vanagloriarnos por el bien o los conocimientos, pero no éste el lugar del orgullo, pues concediendo a un hombre que es sabio no se dejará de convencerle de que se confunde al ser soberbio.

El lugar propio de la soberbia es la sabiduría, porque no se puede conceder a un hombre que se ha vuelto sabio y que se confunde al vanagloriarse. Pues eso es de justicia.

Así sólo Dios concede la sabiduría, por lo cual: *qui gloriatur in domino gloriatur*³².

Este fragmento L. 933 es considerado anterior al de los tres órdenes y lo prepara. Propone una clasificación que asigna a cada objeto su justo lugar y el orden al que pertenece³³. Aquí también el término “espíritu”, como en el fragmento L. 308 tiene el significado de inteligencia, y los “espirituales” representan a los doctos. En los dos fragmentos, L. 308 y L. 933, se alude a dos clases de sabiduría, una es divina y en ella reina la humildad y la caridad; la otra es humana y en ella reina el orgullo.³⁴ Las tres concupiscencias son el efecto en las facultades humanas del amor de sí que impiden el amor a Dios. La fuente del desorden está en el orgullo humano y la idolatría que

30 En el sentido de inteligencia, dada la polisemia del término espíritu como se ha indicado anteriormente.

31 En el sentido de doctos.

32 Corintios, I, 31, “... el que se glorifica, glorifíese en el Señor”

33 Cfr. [www/http/Penséesde pascal.fr](http://Penséesde pascal.fr)

34 J. Higaki: “Pascal et Saint Paul”, en *Pascal, auteur spirituel*. Textes réunis par Dominique Descotes. Paris: Honoré Champion, 2006, p. 77

hace separarse del orden de Dios, accesible por medio del amor de Dios, revelado por Cristo.³⁵ Mientras que la *cupiditas* llama enemigo a lo que le aleja de sus fines temporales; la caridad, cuyo fin es el amor de Dios, considera enemigo a las concupiscencias que alejan de Dios. La oposición de la sabiduría que viene de Dios y la del mundo corresponde aquí a la oposición espiritual-carnal, fundamental para San Pablo y Pascal. Cristo es el hombre que tuvo más brillo y sin embargo gozó en su vida de menos brillo, muriendo traicionado y abandonado por todos³⁶. El orgullo humano ciega la visión de la sabiduría divina que encierra la locura de la cruz. Los dos primeros órdenes se relacionan con dos concupiscencias (amor a las riquezas y al poder; curiosidad y orgullo en el caso del orden del espíritu); en cambio el orden de la caridad procede de la Gracia y la sabiduría evangélica. Como la fe, es un don de Dios sensible al corazón.

Los carnales siguen la concupiscencia de la carne; la concupiscencia de los ojos es la curiosidad, deseo de saber, y su nombre viene de la importancia que la vista tiene en el proceso del conocer. En cuanto al orgullo consiste en considerarse en creer que se puede ser bueno solo por el propio esfuerzo de la voluntad, como en el caso de los estoicos. En el fragmento L. 545 Pascal cita expresamente la concupiscencia de la carne o concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida: *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*³⁷, y señala el medio para librarse del orgullo y mantenerse seguros y en paz. La firmeza de la fe proporciona un asiento firme, sin dejarse arrastrar por los ríos de fuego de las tres concupiscencias, como señala el

35 J. Higaki: "Pascal et Saint Paul", p. 78

36 L. 499 :";Qué hombre tuvo jamás más brillo?

El pueblo judío en su totalidad lo predijo antes de su venida. Los gentiles lo adoran después de su venida.

Esos dos pueblos, judío y gentil, lo miran como su centro.

Y sin embargo, ¿qué hombre gozó jamás menos de este brillo? De los 33 años, vivió 30 sin aparecer. Durante 3 años pasa por impostor. Los sacerdotes y los poderosos le rechazan. Sus amigos y sus más próximos le desprecian; finalmente, muere, traicionado por uno de los suyos, renegado por el otro y abandonado por todos.

¿Qué parte tiene él pues en este brillo? Jamás hombre alguno tuvo tanto brillo, jamás hombre alguno tuvo tanta ignominia. Todo este brillo sólo nos ha servido para hacérslo reconocible, pues él mismo no tuvo nada para sí".

37 I Jn, II, 16

fragmento L. 545: “‘Todo lo que existe en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, u orgullo de la vida³⁸. *Libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*³⁹...”

Pascal aquí parece inspirarse en Juan (II, 16), frecuentemente retomado por San Agustín y sus discípulos, especialmente Jansenio. Jean Mesnard, Geneviève Rodis-Lewis y Vincent Carraud precisaron las diferencias del análisis de Pascal con respecto a San Agustín y Jansenio. Jean Mesnard⁴⁰ recuerda que para San Agustín la primera concupiscencia se vincula al placer de los sentidos, en cambio para Pascal se vincula con la necesidad de poseer y dominar. En cuanto a la segunda concupiscencia consiste en una curiosidad frívola, mientras que para Pascal también se aprecia en la ciencia; por lo que se refiere a la tercera para los agustinianos se identifica con una voluntad de poder sobre los demás hombres que en Pascal se refiere más a la primera. Ello se comprueba en el fragmento L. 308 que considera grandes en el orden del cuerpo o de la carne a los capitanes, ricos y reyes, grandes en el orden de la carne. Es como si Pascal vinculara cada una de las concupiscencias con las cotas más altas que el hombre puede alcanzar en el plano meramente humano, propio del estado del hombre sin Dios. Geneviève Rodis-Lewis⁴¹ también destacó la reinterpretación de Pascal con respecto al pasaje del Nuevo Testamento (Juan II, 16), al referir la concupiscencia de la carne al anhelo de bienes materiales por parte de los reyes y los ricos; y la concupiscencia de los ojos a la *libido sciendi*, deseo de ser como un dios en el mundo y apropiarse del poder de juzgar sobre el bien y el mal⁴². Por último, Vincent Carraud destaca que Pascal tampoco sigue la doctrina jansenista de la delectación⁴³. Recuerda que diversos editores de los *Pensamientos* observaron que la problemática de las tres concupiscencias le venía a Pascal

38 I Jn, I, 2,16

39 Nombre de las tres concupiscencias según San Agustín, voluptuosidad, curiosidad y orgullo

40 J. Mesnard: “Le thème des trois ordres dans l’organisation del Pensés”, p. 30-36

41 G. Rodis-Lewis: “Les trois concupiscences”, en *Chroniques de Port-Royal*, 1963, pp. 81-92

42 Cfr. M. Pécharman, “L’ordre dans les trois ordres et l’ordre des trois ordres”, en *Révue de Métaphysique et de Morale*, n°2, 1997, pp. 22-23

43 V. Carraud, “Des concupiscences aux ordres de choses”, en *Révue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1997, p. 41

del *Discours de la réformation de l'homme interieur*⁴⁴ de Jansenio, traducido por Arnauld d'Andilly. Sin embargo, Carraud observa que incluso aunque la redacción de Pascal está muy próxima a la de Arnauld d'Andilly su análisis es original. El orden de la carne no se refiere a los placeres de los sentidos, “la concupiscencia o el deseo de la carne”, sino más bien del “amor al tener”, observa Carraud⁴⁵. Por ello, Pascal considera “grandes de la carne”, a los reyes y ricos por excelencia, que se caracterizan por su necesidad de distinguirse, su orgullo y afán de poder.

Pascal asocia una concupiscencia a cada uno de los diferentes órdenes, que son ambivalentes, puesto que pueden seguir dos fines distintos: el mundo o Dios. ¿Es definitiva la escisión? El *ordo amoris* proporciona unidad de sentido de toda nuestra existencia, definida por el conjunto de valores escogido para vivir y orientar la propia existencia. El descenso a los infiernos que supone el enfrentarse a los abismos de la vanidad, orgullo y miseria, se purifica por la humildad, conciencia de la propia debilidad, y la apertura a un Dios que sostiene, ama y perdona. Mientras la conciencia de la miseria inculca desesperación y el orgullo presunción, la encarnación muestra la grandeza del remedio que ha sido necesario (L. 352). La esperanza alimenta la vida espiritual, esperando contra toda esperanza como San Pablo indica, el *ordo amoris* infunde confianza en el otro y en uno mismo.

6 · Cristocentrismo, “ordo amoris” y caridad

El ser humano es relación y necesita modelos que inspiren sus relaciones con los demás. Pascal no encuentra estos modelos a su alrededor ni tampoco en las distintas sectas filosóficas. En todas encuentra pegas: los escépticos al subrayar la miseria humana conducen a la desidia, y los estoicos al ensalzar la grandeza al orgullo y la prepotencia⁴⁶.

Las tres concupiscencias se vinculan con las sectas filosóficas: “Las tres concupiscencias han hecho tres sectas y los filósofos no han hecho otra

⁴⁴ V. Carraud, p. 45

⁴⁵ *Ibid.*, p. 50

⁴⁶ Cfr. B. Pascal: *La conversación con el Señor de Saci*, Edición de Alicia Villar. Salamanca: Sígueme, 2005

cosa que seguir una de las tres concupiscencias” (L. 145). Los carnales se representan en los epicúreos, los curiosos en los racionalistas y en los estoicos que sobrevaloran el dominio de la voluntad. Pero los estoicos se engañan al concluir que se puede siempre lo que algunas veces se puede (L. 146), de ahí que lo que proponen sea tan difícil como vano (L. 144). En definitiva, para Pascal las sectas filosóficas no pueden superar la limitación humana. Advierte: quien piensa que el ser humano puede ser perfectamente virtuoso por sí mismo y alcanzar por sí solo directamente a Dios, ni conoce a Dios ni lo que es un hombre⁴⁷. La conversión verdadera requiere anonadarse ante ese ser universal, y reconocer que sin Él no se puede nada (L. 378). Sin la conciencia de la propia miseria, que coexiste con el deseo de bien y verdad plena, el ser humano rinde culto a un yo imaginario que nos aparta del Dios, el Bien Supremo. Para Pascal Dios, que se oculta a sí mismo, solo puede conocerse por Jesucristo; sin ese mediador desaparece toda comunicación con Dios. Por Jesucristo y en Jesucristo se revela Dios y se enseña la moral, conociendo al reparador de nuestra miseria (L. 189).

Desde el punto de vista moral, para Pascal la diferencia del plano ético con el religioso-cristiano es clara. Su referente es Jesucristo, modelo de perfección y mediador del hombre con Dios, dos realidades inconmensurables. De él Isaías profetizó que podría su ley no en el exterior, sino en el corazón (L. 346). Pascal se admira de la sabiduría de los Evangelistas que presentan cualidades perfectamente heroicas en Jesucristo: capaz de temor y turbado cuando se turba él mismo, antes de morir, y después lleno de fuerza cuando los hombres le turban (L. 315). Ama a sus prójimos y su caridad se extiende hasta sus enemigos y los de Dios (L. 355).

En el fragmento 919, *Misterio de Jesús*, Pascal medita sobre la soledad de Cristo en Getsemaní y llama la atención la cercanía a su figura. Al final del fragmento siguen las palabras de Jesús en proximidad con quien reza, en relación personal y amistosa con el que le busca: “...Consuélate, no me buscarías sino me hubieses encontrado antes.” “He pensado en ti durante mi agonía...”⁴⁸. Siguiendo a Romano Guardini, impera un último misterio

⁴⁷ Tercer Discurso, o.c., p. 414

⁴⁸ Más adelante indica el fragmento: “Yo soy más tu amigo que tal o cual, puesto que he hecho más por ti que ellos, y ellos no padecerían por ti lo que yo he padecido y no morirían por ti”.

de amor y de unidad en las palabras de Jesús: “Te amo con mayor ardor con que tú has amado tu manchado ser”. Así la fe aspira a la experiencia mística para convertirse en experiencia cotidiana y muestra la existencia cristiana, no como un sistema, sino como un encuentro resultado de la acción de Dios, en palabras de Guardini⁴⁹.

Se explica así la auténtica sabiduría que ve los ojos del corazón, según el citado fragmento L. 308: “J.C. sin bienes, y sin ninguna aportación científica, está en su orden de santidad. El único objeto de la Escritura es la caridad y todo lo que no conduce a ella es figura” (L. 270). Cristo crucificado, según la primera Epístola de San Pablo a los Corintios, es un escándalo para los judíos y una locura para los gentiles, pero lo que parece una locura es más sabia que la sabiduría de todos los hombres, siempre que vean con los ojos del corazón.

El orden del amor, por mediación de Cristo, nos permite contrarrestar ese “yo odioso”⁵⁰, ese amor propio desmedido que hace convertirse en Dios, en el centro de todo cuando no somos más que un punto, y que hace que los hombres se odien naturalmente uno al otro (L. 210). Así, la religión cristiana descubre las trampas de ese yo imaginario que se trata de embellecer ante los demás, y por medio de la humildad abre un nuevo orden abierto a la caridad. Jesucristo perdona lo que el ser humano no es capaz de perdonarse ni a sí mismo ni a los demás, ama a ese “yo” capaz de bien, y acoge y consuela al que sufre. Por su mediación, como en Kierkegaard, el ser humano ama al otro: uno se ama y ama porque es miembro de J.C: “se ama a J.C. porque él es el cuerpo del cual se es miembro. Todo es uno. Lo uno es en el otro, como las tres personas” (L. 372). En la comunidad con Cristo están contenidos todos los individuos como miembros de un cuerpo y la caridad recae sobre todos los hombres⁵¹.

Así se explica la alegría de los bienaventurados y de los cristianos, una alegría que el mundo no puede dar ni quitar según las palabras de San Juan y que no conoce la gente del mundo (XIV, 27, XVI, 22). A ella se refiere

49 R. Guardini, “La lucha de Pascal”, en Blaise Pascal: Pensamientos y otros escritos, México: Editorial Porrúa, p. 22

50 “Haría falta que la verdadera religión enseñara la grandeza, la miseria, llevara a la estima y al desprecio de sí, al amor y al odio” (L. 450).

51 H. Arendt: *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 142

Pascal en su carta a Charlotte de Roannez de diciembre de 1656. Ahí observa que los bienaventurados tienen esa alegría sin ninguna tristeza y los cristianos tienen esa alegría mezclada con la tristeza por haber seguido otros placeres, y por el temor de perderla dado que esos placeres que tientan sin cesar. Por ello, hay que trabajar insistentemente en conservar esa alegría que modera nuestro temor, y a conservar ese temor que conserva nuestra alegría. Si nos libramos de la impiedad, la alegría será sin mezcla⁵².

7 · Consideraciones finales

El fragmento L. 931 recoge un testimonio que parece corresponder a los propios sentimientos de Pascal y que inspiró la biografía de su hermana Gilberta:

Amo a todos los hombres como a mis hermanos porque todos están redimidos. Amo la pobreza, porque él la ha amado. Amo los bienes, porque me dan el medio de asistir a los miserables. Guardo fidelidad a todo el mundo. No devuelvo el mal a los que me lo hacen; sino que les deseo un estado parecido al mío, en la que no se recibe ni mal ni bien por parte de los hombres. Trato de ser justo, verdadero, sincero y fiel con todos los hombres⁵³, y siento una ternura de corazón hacia los que Dios me ha unido más estrechamente.

Y esté yo sólo, o a la vista de los hombres, tengo en todas mis acciones presente la visión de Dios que debe juzgarlas y a quien las he consagrado todas.

Estos son mis sentimientos.

Y bendigo todos los días de mi vida a mi Redentor, que los ha puesto en mí, y que, de un hombre lleno de debilidades, de miseria, de concupiscencia, de orgullo y de ambición ha hecho

⁵² Blaise Pascal, Carta a Charlotte de Roannez, diciembre de 1658, en B. Pascal: *Escritos espirituales*, p. 123

⁵³ Cfr. fragmento sobre la apuesta L. 418. “Ahora bien, ¿qué mal puede sucederos tomando este partido? Seréis fiel, honesto, humilde, reconocido, bienhechor, amigo sincero, verdadero...En verdad no estaréis infectados por el placer, la gloria, las delicias, pero ¿no tendréis otras cosas?”

un hombre exento de todos esos males por la fuerza de la gracia, a la cual toda la gloria es debida, no teniendo de mí más que la miseria y el error⁵⁴.

Ahora se comprende mejor la fuerza de la gracia y el trasfondo que permite decir a Pascal que nadie es más feliz que un auténtico cristiano, ni razonable, ni virtuoso, ni amable; en cambio con la honestidad, no se puede ser amable y feliz a la vez (L. 357 y L. 426). Como bien destacó Jean Mesnard, se comprueba la importancia de la teoría de los tres órdenes de Pascal. Más allá de su alcance cosmológico, matemático y metafísico, tiene un papel teológico central que caracteriza a una obra que revela tanto las alturas como los abismos⁵⁵. Recapitulando, el orden de los cuerpos es contemplado como la extensión al modo de Descartes, por ello en el fragmento 308 Pascal califique como carnales a los reyes, ricos y capitanes, pues el cuerpo pueda ser objeto de conquista y dominio. El orden del espíritu corresponde a la inteligencia y la racionalidad, y su grandeza se ejemplifica en Arquímedes. Finalmente, el orden del amor revela el último sentido de las Escrituras, restaura la escisión del ser humano y es el orden que siguió Jesucristo, San Pablo y San Agustín. Consiste “principalmente en la digresión sobre cada punto que tiene relación con el fin para mostrarlo siempre” (L. 298). Pascal refiere a Jesucristo, hijo de Dios vivo, el sentido inaugural de su advenimiento en la historia, como el centro al que todo tiende (L. 449).

A mi juicio, los fragmentos sobre los tres órdenes y los escritos espirituales de Pascal muestran que su pesimismo antropológico y moral no fue su última palabra. Sin duda, hay en él una llamada a la ascética y al desapego, propio de la espiritualidad de su tiempo; es cierto que sólo parece sensible a los aspectos oscuros de la existencia humana, lo que favoreció las críticas de los humanismos ateos al cristianismo; pero la lectura de un pensador torturado por su pesimismo sólo atendió a una parte de sus *Pensamientos*. En su espiritualidad cristocéntrica, con atisbos de misticismo, hay lugar para la esperanza y la alegría. En su dimensión escatológica, la caridad aparece como el principio y el fin de una historia orientada por el

⁵⁴ Gilberta Pascal, en su *Vida de Monsieur Pascal*, se sirvió de esta nota autógrafa para organizar parte de su relato (&51-70). (Cfr. P. Sellier: *Pascal. Textes choisis*. Editions Points, 2009, p. 213)

⁵⁵ J. Mesnard, o.c., p. 17

cristianismo y su espíritu, tal como aparece en el himno de la caridad de San Pablo. Y así Pascal destacó las contradicciones del ser humano, pero también subrayó el dinamismo espiritual de la afectividad, optando por el amor sin medida a lo eterno y la unión mística frente al sentimiento de trágica derrota.

8 · Bibliografía

- Arendt, H. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Carraud, V. “Des concupiscences aux ordres de choses”, en *Révue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 1997.
- Comte Sponville, A. *Le capitalisme est-il moral?* Paris: Albin Michel, 2009
- Degroote, N. *L'ordre de l'ésprit*. Paris: Le Cerf, 2016.
- Guardini, R. “La lucha de Pascal”, en *Blaise Pascal: Pensamientos y otros escritos*, México: Editorial Porrúa.
- Higaki, J. “Pascal et Saint Paul”, en *Pascal, auteur spiritual. Textes réunis par Dominique Descotes*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- J. Higaki, *Péguy et Pascal: Les trois ordres et l'ordre du coeur*, Presses Universitaires Blaise Pascal, Clérmont-Ferrand, 2005.
- Letey, C. *Apprendre a philosopher avec Pascal*. Paris: Ellipses, 2012, pp. 62-78.
- Magnard, P. “Les trois ordres selon Pascal”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars 1997, nº 1. <https://www.jstor.org/stable/40865913>
- Manon. Simone. [www/ philolog.fr/les trois ordres-pascal/](http://www.philolog.fr/les-trois-ordres-pascal/)
- Mesnard, J. “Achèvement et inachèvement dans les Pensées de Pascal”, en *Studi francesi*, 143, ano XLVIII, Maggio-agosto 2004.
- Pascal, B. “Carta a la Serenísimá Reina de Suecia”, en: *Pensamientos. Las Provinciales, Opúsculos, Cartas, Obras matemáticas, Obras físicas*, Estudio introductorio de Alicia Villar Ezcurra, Traducción de C. R. de Dampierre. Gredos, Biblioteca Grandes Pensadores, Madrid, 2012.
- Pascal, B. “Tres discursos sobre la condición de grandes”, en *Pensamientos y otros escritos*, traducción de Eugenio Imaz. México: Porrúa. 1999.
- Pascal, B. *Blaise Pascal: Escritos espirituales*, edición de Alicia Villar. Madrid: Tecnos, 2020.
- Pascal, B. *La conversación con el Señor de Saci*, Edición de Alicia Villar. Sala-

manca: Sígueme, 2005.

Pascal, B. *Pascal: Textes choisis et présentés para Philippe Sellier*. Paris: Points Essais, Editions du Seuil, 2009.

Pascal, B. *Pensamientos y otros escritos*, Traducción de Eugenio d'Ors, México: Porrúa, año.

Pécharman, M. "L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres", en *Révue de Métaphysique et de Morale*, n^o1, 119. <https://www.jstor.org/stable/40865914>

Pécharman, M. "L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres", en *Révue de Métaphysique et de Morale*, n^o2, 1997.

Pucelle, J. "La politique de Pascal et la doctrine des trois ordres", en *Chroniques de Port-Royal*, n^o 10, 1951, p. 8-21.

Rodis-Lewis, G. "Les trois concupiscences", en *Chroniques de Port-Royal*, 1963, pp. 81-92.

Sécretain, P. *Méditations kantiennes, en deça de Dieu, en dela de tout, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1981.

Sellier, P. *Pascal. Textes chosis*. Editions Points, 2009.

Sellier, Ph. "Pascal et Saint Augustin: Théologie et Anthropologie", en: PH. Sellier, *Port-Royal et la littérature*, I. Pascal. Paris: Honoré Champion, 1999.

Susini, L. *Blaise Pascal, Spiritualité. Choix de Textes*. Paris: Pocket, 2012.

Blasting the Continuum of History: Walter Benjamin's "Now-Time" and the Recovery of Experience.

Explosión del continuo de la historia: el "momento actual" de Walter Benjamin y la recuperación de la experiencia.

Juan Manuel Torbidoni¹

UCA - CONICET, Argentina

Recibido 22 julio 2020 · Aceptado 29 enero 2021

Abstract

This paper analyses the concept of "now-time" (*Jetztzeit*) in Walter Benjamin's "On the concept of history." It shows its centrality in Benjamin's philosophy of history, by defining it in opposition to two elements of Kantian philosophy: on the one hand, "empty, homogeneous time," on the other, the faith in the infinite, inevitable progress of a generic "mankind." It argues that the notions of now-time and truth as flitting hark back to Benjamin's early concern about the devaluation of experience in modern philosophy and the need to rescue the ephemeral as a decisive element in metaphysics. Rather than a historical category, now-time denotes an instance of redemption.

Key words: Benjamin, Kant, now-time (*Jetztzeit*), history, redemption

Resumen

Este artículo analiza el concepto de "tiempo-ahora" (*Jetztzeit*) en "Sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin. Muestra su centralidad en la filosofía de la historia de Benjamin, definiéndola en oposición a dos elementos de la filosofía kantiana: por un lado, "el tiempo vacío, homogéneo", por el otro, la fe en el progreso infinito e inevitable de una genérica "humanidad". Se argumenta que las nociones de tiempo-ahora y verdad como revoloteo se remontan a la preocupación inicial de Benjamin por la devaluación de la experiencia en la filosofía moderna y la necesidad de rescatar lo efímero como un elemento decisivo en la metafísica. Más que una categoría histórica, el tiempo-ahora denota una instancia de redención.

Palabras clave: Benjamin, Kant, tiempo-ahora (*Jetztzeit*), historia, redención

1. juantorbidoni@gmail.com

1 • Introduction

For all its cryptic character, Walter Benjamin's *On the Concept of History* is no longer an arcane text. The *Theses* have been so widely commented on by cultural critics, literary theorists, and intellectual historians over the last half century, that they became a perfunctory reference within the Western philosophical canon. The dwarf and the puppet, the angel of history, the Messiah entering the world any moment – they all have followed the fate of many a brilliant image, as *repetitio ad nauseam* has washed away their blasting power. Even the traumatic history of the manuscript was assimilated to the imaginary of critical theory: the fatal sequence of Benjamin's escape from Nazi-occupied Paris, his failed attempt to cross the Pyrenees, and his tragic death at Port-Bou in September 1940 has tinged the text forever.

Benjamin's dialectical images are so masterfully crafted that they render the enticement of (mis)appropriation almost irresistible. As with other unsystematic thinkers, his work involuntarily lends itself to abuse – a fact all the more conspicuous in the case of the *Theses*. Indeed, their apparent lack of structural unity invites the interpreter to arbitrarily isolate any element and transpose it into his or her own theory of history. Such practice, however, seeks justification in the double fallacy that Benjamin's dislike of *esprit de système* deprives his thought of consistency and that *On the Concept of History* amounts to a sum of random – if irresistibly appealing – occurrences. In addition to their fragmentary character – a trait they share with most of the Benjaminian corpus – the *Theses* pose an additional challenge, since a forcible tension pulls the argument in opposite directions: whereas the historical materialist interpretation presses toward class struggle and revolution, a pervasive religious imagery instead inscribes the argument in the theological. In this regard, Benjamin's treatise has been read as providing the battlefield in which Marxism and theology – antagonistically embodied by his friends Brecht and Scholem – have been fighting over the allegiance of the author as a committed intellectual.¹

¹ Rolf Tiedemann offers a persuasive interpretation of this conflict. Although he admits: "At certain points he [Benjamin] translates back into the language of theology

This article does not concentrate on the tension between theology and Marxism, nor does it attempt to unravel the political implications of the *Theses*. Rather, it orients its analysis to the material and truth-contents brought about by Benjamin's conflation of history and metaphysics and thus focuses on the philosophical aspects of the *Theses*, while referring to the political and the theological only inasmuch as they contribute to clarify the former. Its purpose is to extricate the seeming jumble of elements that make up *On the concept of history*, by discerning the pivotal idea Benjamin's treatise revolves around. This fundamental insight, I argue, is the concept of "now-time," the metaphysical idea from which all arguments of the *Theses* spring and toward which they all converge. I thus offer a careful examination of that concept and of its negative counterpart, "homogeneous time," by carrying out a close reading of the last six theses, where these notions are more explicitly developed.

The present work is divided into two parts. The first one begins by analyzing Benjamin's criticism of the social democratic faith in the boundless and inevitable progress of a generic humanity, which implies an automatic historical tendency. The discussion of Benjamin's attack on the idea of progress cannot ignore the pervasive influence of Immanuel Kant and especially of three elements that had a decisive imprint on Benjamin's work from its early years: the ideas of time, progress, and especially experience.² Following Benjamin's take on these concepts, I seek to demonstrate that Kantian philosophy provided at once the inevitable premise of Benjamin's philosophy of history and the target of its sharpest criticism. My discussion then goes on to show how Benjamin identifies Kant's conception of time in terms of a homogeneous continuum as the ultimate philosophical foundation of this notion. Kantian time is indeed an empty form that precedes and is independent of the experience that takes place in it, and as such it deter-

that which Marx had secularized," he immediately affirms: "Whenever Benjamin's language in the historico-philosophical theses invokes anew the theological origin of Marxian concepts, the secularized content of these ideas is always maintained." Tiedemann, R.: "Historical materialism or political Messianism?" 188 [emphasis is mine].

² "Experience' has been heralded by many as Benjamin's great theme. It has been claimed to constitute the true focal point of his analysis of modernity, philosophy of history, and theory of the artwork." Smith, G.: "Thinking through Walter Benjamin," xii.

mines Kant's own understanding of progress in universal history and his emphasis on the generic perspective of "mankind." Benjamin, in his criticism of the alienating abstraction underlying the notion of human progress, draws on post-Kantian philosopher Hermann Lotze, whom I claim is a decisive yet often understated influence on Benjamin's concept of history.

The second part goes back to Benjamin's earliest period to examine his 1918-essay "On the program of the coming philosophy" – itself a response to Hermann Cohen's *Kant's Theory of Experience* – where Benjamin states that Kantian philosophy had placed excessive emphasis on eternal truths, while overlooking the importance of ephemeral experience for metaphysics and theology. I suggest that it is precisely this type of experience that will lead Benjamin to lay stress on the flitting and the ephemeral in his *Theses*, and therefore to highlight the flashing instant as the decisive moment both of danger and redemption. Benjamin had already adopted Leibniz's idea of *monad* in his book on the *Trauerspiel* to apply it to his own notion of historical idea, and in the *Theses* he takes it up again to describe history as condensed in messianic time. I finally argue that Benjamin's antithetical images of the calendar and the clock are his most compelling rendering of the two opposite ways of understanding the relation between time and experience. Ultimately, my contention is that Benjamin's *Jetztzeit* designates not a chronological category, but an instance of historical redemption.

One note regarding sources: by 1940, the year Benjamin was writing his *Theses*, he had already been involved with the *Arcades Project* for almost 13 years. The parallel between the two works is more than just chronological, since in several reflections of the *Theses* we hear resonate – sometimes even literally – elements of Benjamin's magnum opus, most notably "Convolute N: Theory of Knowledge, Theory of Progress."³ I recur to this complementary text every time it can shed light on the more hermetic excerpts of the *Theses*.

³ This section is regarded as "the most speculative and the most political Konvolut of the Arcades." Sieburth, R.: "Translator's Introduction to 'N,'" 41.

2 · Progress and “homogeneous, empty time”

Thesis XIII occupies a strategic position within *On the Concept of History*. After repeatedly inveighing against historicists, fascists, and social democrats, Benjamin refers one last time to the latter group, in order to reorient his political criticism toward an extensive philosophical discussion about time:

Progress as pictured in the minds of the Social Democrats was, first of all, progress of humankind itself (and not just advances in human ability and knowledge). Second, it was something boundless (in keeping with an infinite perfectibility of humanity). Third, it was considered inevitable – something that automatically pursued a straight or spiral course.⁴

It is the first element of faith in progress – *der Menschheit selbst* – that provides the fundamental condition for the other two: precisely for setting their political eye on the generic, social democrats regarded themselves able to predict an era of human progress.⁵ But the other two features are equally problematic: whereas imagining progress as boundless pushes the aim of humanity so far that it becomes unreal, representing it as inevitable, as infinitely tending to perfection, encourages the myth of its automatic nature. Consequently, both elements numb human conscience, ultimately divesting the individual subject of all freedom and spontaneity.

Yet there are three characters of progress that rely on a deeper premise, namely that it is generic, infinite, and inevitable. Benjamin proceeds to uncover the common root of these three aspects of the social democratic idea of progress:

But when the chips are down, criticism must penetrate beyond these assumptions and focus on what they have in common. The

⁴ Benjamin, W.: “On the concept of history,” 394.

⁵ Founded in 1863, the Social Democratic Party of Germany started out as a Marxist revolutionary organization, but gradually developed into a moderate social-reformist party, until it was banned by the Nazis in 1933.

concept of mankind's historical progress cannot be sundered from the concept of its progression through a homogeneous, empty time. A critique of the concept of such a progression must underlie any criticism of the concept of progress itself.⁶

It just takes Benjamin a single line to pin down the illusion of the social democrats: the clue lies in the medium along which – endlessly and inevitably – humanity is supposed to progress. This “homogeneous, empty time,” moreover, provides the negative model in contrast to which he will delineate his own proposed “now-time” in the following theses. The problem, however, is that “homogeneous, empty time” remains an elusive notion: despite stressing the need of its critique, Benjamin omits any account of its origin. Before delving into the notion of now-time, therefore, we must first track the philosophical source of that erroneous conception of time that Benjamin so emphatically condemns.

2.1 Kant on time

Kant devotes the first part of his *Critique of Pure Reason* to the “Transcendental Doctrine of Elements,” where he analyzes the forms of human knowledge. Within the “Doctrine of Elements,” the “Transcendental Aesthetic” discusses the sensible forms of knowledge – space and time – while the “Transcendental Logic” examines its intelligible forms – the concepts of our understanding. Putting aside the latter section, we need to concentrate on the former and follow Kant's argument as he inquires about the ontological status of space and time.

As a prelude to his own answer, Kant discards the two conceptions of space and time prevalent in the late 18th century: the Newtonian and the Leibnizian. While the former considers space and time as “actual entities,” the latter regards them as “relations or determinations” of real entities. Only on the surface, Kant implies, are these answers incompatible, for they both conceive of time and space as conditions existing independently from our perception. Instead, Kant's radical change consists in making these forms depend on the subject that performs the act of cognition: time and space cannot be considered objective entities (or objective relations be-

⁶ “On the concept of history,” 394–395.

tween entities) but rather “relations that only attach to the form of intuition alone, and thus to the subjective constitution of our mind (A23/ B48).”⁷

Kant’s subjective turn, however, entails unexpected consequences for the meaning of human experience. If the forms of space and time pertain only to the subject – and not to objective reality – then they must exist *a priori*. In a certain way, therefore, they become independent from reality and should be thought of as empty forms. Kant himself is perfectly aware of this fact:

Time is a necessary representation that grounds all intuitions. In regard to appearances in general one cannot remove time, though one can very well take the appearances away from time. Time is therefore given a priori. In it alone is all actuality of appearances possible. The latter could all disappear, but time itself, as the universal condition of their possibility, cannot be removed.⁸

On ensuring the autonomy and necessity of time as an *a priori* representation, Kant fades the experiences that fill this form – it is no accident that he downgrades them as “appearances” – and naturally proceeds to emptying that representation of all content. Thus time relates to the experience taking place in it much in the same manner as a container relates to its content: in both cases, the latter term can be removed without the former disappearing. From describing time as an *a priori* intuition – independent from the experience it contains – to imagining it as an endless homogeneous progression, there is only one step. Kant takes it in his conclusion to the section about time:

And just because this inner intuition yields no shape we also attempt to remedy this lack through analogies, and represent the temporal sequence through a line progressing to infinity, in which the manifold constitutes a series that is of only one dimension, and infer from the properties of this line to all the properties of time, with the sole difference that the parts

⁷ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*, 157.

⁸ *Critique of Pure Reason*, 162.

of the former are simultaneous but those of the latter exist successively.⁹

Kantian time is thus the empty, homogeneous succession, which only later the subject fills in with information. Such endlessly progressing series renders the manifold one-dimensional and will elicit a homogenized idea of humanity, where the individual disappears in the totality of the genre.

Additionally, empty time can be described as a futile expectation, based on the assumption that, by moving forward, "automatic" time brings humanity to its desired end, as if rolling on the conveyor belt of history. Benjamin, in Thesis XVIIa of his "Paralipomena to 'On the Concept of History'" – notes written around 1940 and published posthumously – traces back the genealogy of this misconception through a reasoning that can be summarized as follows:

1. Marx secularized the idea of messianic time turning it into the classless society.
2. Social Democrats elevated Marx's classless society into an "ideal," in the Neo-Kantian sense of the term, which means that such a notion became assimilated to an "infinite task."
3. Once the aim was placed at an infinite distance, humanity need only wait for the inevitable progress of history to bring about the classless society.¹⁰

Kant's influence upon this ill-fated reasoning crops up not only in the "idealization" of the classless society, but also in the establishment of "humanity" (*Menschheit*) as the subject of history. As Theodor W. Adorno points out, when Benjamin attacks the idea of progress, he is actually censuring Kant's "universal history."¹¹

⁹ *Critique of Pure Reason*, 163.

¹⁰ Benjamin, W.: "Paralipomena to 'On the concept of history,'" 401–402.

¹¹ "The concept of history in which progress would have its place is emphatically the Kantian universal or cosmopolitan concept, not that of particular spheres of life. But the dependence of progress on totality is a thorn in its side. Consciousness of this dependence inspires Benjamin's polemic against the coupling of progress and human-

2.2 Kant on progress

In 1784, shortly after the *Critique of Pure Reason*, Kant published an essay that became a seminal text of Enlightenment's historiography: "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim." The work's title is self-explanatory: for Kant a history that is universal and does not heed the realm of individual nations – let alone the one of individual people – grounds our confidence in the constant progress of humanity:

History, which concerns itself with the narration of these appearances, however deeply concealed their causes may be, nevertheless allows us to hope from it that if it considers the play of the freedom of the human will in the large, it can discover within it a regular course; and that in this way what meets the eye in the individual subjects [*an einzelnen Subjekten*] as confused and irregular yet in the whole species [*an der ganzen Gattung*] can be recognized as a steadily progressing though slow development of its original predispositions.¹²

The predominance of the universal perspective in history, which passed from Kant to Hegel, and from Hegel to Marx, was taken up again by the Social Democrats in early 20th-century Germany. This generic *Ab-sicht*, Benjamin argues, enabled them to rejoice in the achievements of a progressing humankind, while overlooking – or at least downplaying – the suffering of the individual. The disregard of the single, concrete human being transpires in the abstract formulae employed by Kant to denote the subject of history in his essay: "mankind," "humankind," "human genre," or simply "men."¹³

Benjamin is not the first one to denounce the alienating abstraction of this universal perspective: German post-Kantian philosopher Hermann Lotze had denounced already in mid-19th century the multiple contradictions underlying such vision.¹⁴ An author central to Benjamin's concerns,

kind in his theses on the concept of history . . ." Adorno, Th.: "Progress," 85.

¹² Kant's *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*, 10.

¹³ Kant uses "*Menschheit*," "*menschliche Geschlecht*," and "*Menschen*." And even when the latter appears in singular (*Der Mensch*) it has almost always a generic meaning.

¹⁴ "His work *Mikrokosmos* expresses an ethical, religious philosophy of history tinged

Lotze presents the notion of humankind's historical progress as a delusion. Indeed, Thesis II cites Lotze's sarcasm that if men really believed in progress, then at any given point in history they would not envy the wellbeing of other living people as much as the happiness of future generations. In "Convolute N" of the *Arcades Project* Benjamin repeatedly draws on Lotze – the most quoted author in this section – to lay bare the inconsistency of the idea of progress. Here Lotze's criticism covers three different levels, which I would characterize as the moral, the scientific, and the metaphysical.

The moral imputation of progress exposes its more dramatic side, by inverting the terms of Thesis II: it would not be just ironic, but utterly unjust, if at any given time (present or future) humanity enjoyed fruits obtained by "the unrewarded effort and often out of the misery of earlier generations."¹⁵ This thought could have inspired Benjamin's own famous warning in Thesis VII: "There is no document of culture which is not at the same time a document of barbarism."¹⁶ In the 1850s Lotze also shows himself suspicious of science's progress – in remarkable anticipation of the century to come – as he warns that knowledge accumulated does not bring about a corresponding growth in commitment to and clarity of perspective on it.¹⁷

2.3 Against the generic perspective

But where Lotze deals the ideology of progress its deathblow is in his exposing its metaphysical insufficiency:

Whatever its various movements, history cannot reach a destination that does not lie within its own plane [in ihrer eignen Ebene], and we will save ourselves the trouble of searching for progress in the duration of history, since history is not fated to make such progress longitudinally [in ihrer Länge] but rather in an upward direction [nach der Höhe zu] at every single one of its points.¹⁸

with melancholy, which attracted Benjamin's attention in the late 1930's." Löwy, M.: *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, 30.

¹⁵ Benjamin, W.: "N," [13,3], 71.

¹⁶ "On the concept of history," 392.

¹⁷ "N," [14a,3], 73.

¹⁸ "N," [13a,2], 72.

To the immanence of horizontal progress, in which every moment fades into the following one, Lotze opposes the vertical projection toward transcendence, which turns every finite instant in an opportunity of attaining infinitude. A secularized version of this narrative – only employing biblical imagery – leads Benjamin to describe every second as “the small gateway in time through which the Messiah might enter.”¹⁹ Additionally, by introducing Lotze’s perspective as “the religious view of history,” Benjamin hints at the usefulness of theological concepts to rectify the errors of social democracy and vulgar Marxism – a remarkable case of the dwarf called “theology” operating under the chessboard.²⁰

Thus availing himself of Lotze, Benjamin exposes the dependence of progress upon the generic perspective: universal progress relies on universal history, which, in turn, presupposes universal mankind.²¹ The giant we call Humanity strides along the path of history without the least concern for the fate of individual people. Yet it is to the memory of these, especially of the anonymous ones, that historical construction must be dedicated.²²

If we turn back to Thesis XIII, we can now appreciate Benjamin’s critique of the social democratic notion of progress from a new angle. It is not the movement forward *per se* what troubles Benjamin; rather he repudiates the simplification of historical multiplicity into a continuous progression of undifferentiated quality. Such a narrative vulgarly dissolves single moments into universal progress, individual men into abstract humanity. This erasure of the singular, moreover, becomes blatant in the case of human suffering: universal history proposes an anodyne narrative, in which the pains of the individual evanesce into the overall gain of the species.

3 · Now-time and experience

3.1 Recovering experience

In order to grasp the notion of human experience that emerges in Benjamin’s now-time, we need to go back to the earliest stage of his thought.

¹⁹ “On the concept of history,” 397.

²⁰ “On the concept of history,” 389.

²¹ Benjamin calls this an “uncritical hypostatization.” “N,” [13,1], 70.

²² “Paralipomena to ‘On the concept of history,’” 406.

Benjamin was in his mid-twenties when, as a product of his general involvement with Kantian thought, he penned "On the Program of the Coming Philosophy," a terse essay that sought a reassessment of Kant in early 20th century – a task, Benjamin believed, that would determine the future course of philosophy.²³ The key challenge was to discern which features of the Kantian system had to be adopted and further developed, which needed to be amended, and which had to be altogether discarded.²⁴ Although the *Program's* opening paragraph stresses the importance of Kantian philosophy as the only one ensuring a historical continuity "of decisive and systematic consequence," Benjamin emphatically denounces its fatal mistake:

The most important obstacle to linking a truly time- and eternity-conscious philosophy to Kant is, nevertheless, the following: the reality with which, and with the knowledge of which, Kant wanted to base knowledge on certainty and truth is a reality of a low, perhaps the lowest order [*niedersten Ranges*].²⁵

Thus, on paying excessive heed to the problem of "the certainty of knowledge that is lasting," Kant had disregarded "the integrity of an experience that is ephemeral" (*die Dignität einer Erfahrung die vergänglich war*). The new task of philosophy, Benjamin contended, consisted in recovering its authentic dignity by reorienting its interest from timeless and enduring truths to those temporal and flitting – which now became the proper object of philosophical inquiry.

Benjamin wrote his "Program" under the influence of and in response to a decisive work of the neo-Kantian School of Marburg: Hermann Cohen's *Kants Theorie der Erfahrung*.²⁶ Cohen's book stated that Kant had

²³ As from his early twenties, Benjamin had been concerned with Kant's philosophy: he had read the three *Critiques* and attended two seminars on Kant held by Moritz Geiger in Munich. Transcendental philosophy had a powerful influence upon him: "Benjamin even originally intended to write his doctoral thesis on Kant's philosophy of history." Smith, G.: "Thinking through Benjamin," xiii.

²⁴ Benjamin, W.: "On the program of the coming philosophy," 3.

²⁵ "On the program of the coming philosophy," 1.

²⁶ Originally published in 1871, and revised in 1885 and 1918, Cohen's take on Kantian experience downplays the influence of Hume, to ensure Kant's affiliation to predominantly rationalist philosophers and to mathematics.

discovered a new concept of experience and specified that it was based upon Newton's mathematical natural science.²⁷ Benjamin also tackled Kantian experience, yet he did so from the opposite angle: whereas Cohen had restricted Kantian experience to mathematics, physics and philosophy, Benjamin intended to open it up again to the metaphysical and the theological. Benjamin admitted that, as a thinker immersed in the time horizon of modernity, Kant had offered an impoverished concept of experience, one essentially "naked, primitive and self evident" (*nackten primitiven und selbstverständlichen*). Kant's limitation had ultimately been a matter of *Weltanschauung*: as a philosopher of the Enlightenment, he had worked on the basis of "an experience virtually reduced to nadir, to a minimum of significance" (*auf den Nullpunkt, auf das Minimum von Bedeutung*).²⁸ Benjamin even imputed the overestimation of certainty in the Kantian system to the fundamental poverty of an experience "which had almost no intrinsic value" and which had restricted the development of Kant's philosophy.²⁹

It is precisely this devalued *Erfahrung* – the one that Kant modeled on Newtonian physics – what needed to be expanded, precisely because it was an experience with a high degree of certainty and an "astonishingly small" metaphysical weight. To the fixed and measurable experience, which was the object of mathematics and empirical science, Benjamin opposed the "singularly transitory" (*singulär zeitliche*), which he paradoxically associated to a higher kind of experience. To undertake the epistemological foundation of this richer experience, Benjamin claimed, was the task of contemporary philosophy, since on its restitution depended the possibility of metaphysics – a possibility, moreover, that Kant had never denied:

The decisive mistakes of Kantian epistemology are, it cannot be doubted, traceable to the hollowness of the experience available to him, and thus the double task of creating both a new concept of knowledge and a new conception of the world on the basis of philosophy becomes a single one.

²⁷ For a detailed discussion of Kantian experience as rendered by Cohen, see Stang, N.: "Hermann Cohen and Kant's concept of experience."

²⁸ "On the program of the coming philosophy," 2.

²⁹ Adorno seems to think otherwise: "A metaphysical interpretation of Kant should impute no latent ontology to him, but instead should read the structure of his entire thinking as a dialectic of enlightenment." Adorno, *Progress*, 92.

Hence the outline of Benjamin's program: by going back to Kant and amending his *proton-pseudos*, philosophy needed to restore metaphysics based upon a new concept of experience "in its full freedom and depth."³⁰ On the other hand, Benjamin gave credit to Kant for his tendency to avoid the "division and fragmentation of experience" in the individual sciences, and he stressed therefore the urge of contemporary philosophy to find a metaphysical way to attain a "continuum of experience" (*Erfahrungskontinuum*).³¹

3.2 The instant as a monad

These elements reemerge twenty years later in Benjamin's work, when he brings them to bear on the notion of time laid out in *On the Concept of History*, although he does so by means of a striking reversal. Whereas in his early *Program* Benjamin denounced the hollowness and deficiency of experience and underscored the need to recover its fullness as a continuum, in the *Theses* he imputes the fatal impoverishment of experience precisely to the Kantian understanding of time as an empty, homogeneous continuum. Furthermore, emphasis is now placed on the flitting and the ephemeral: contrary to what historicism held, the past flashes up in an instant – a "dangerous" moment – to disappear forever. Thus, in Theses V, VI, and VII Kantian certainty and security capitulate to the inexorable risk of history.³²

While Benjamin refutes the idea of permanence in the past by describing the image of time as flitting, he also destabilizes continuity in the present by stressing its unpredictable irruption as a caesura. Thus, "Convolute N" states that in the field of history knowledge only comes "in lightning flashes"³³ and it insists upon the present as interruption – "the jags and crags of history" – and as a fresh novelty – "the cool wind of a coming dawn."³⁴ For historical materialism, Thesis XVI reads, time "has come to a

³⁰ "On the program of the coming philosophy," 3.

³¹ "On the program of the coming philosophy," 6–7.

³² This interest in the ephemeral and the concrete also inspires Benjamin's materialist method: "the eternal is far more the frill on a dress than an idea." "N" [3, 2], 51.

³³ "N," [1,1], 43.

³⁴ "N," [9a,5; 9a,7], 65.

stand" (*zum Stillstand gekommen ist*).³⁵ Yet just as the ephemeral condition of the moment does not imply ontological inconsistency, the non-flowing of time does not indicate stagnation. Rather, both features – transitoriness *and* standstill – reveal the rich metaphysical constitution of the instant: Benjamin describes the "now" that the revolutionary blasts out of the continuum of history as a *monad*.³⁶ This is also the reason why in his essay on Eduard Fuchs, he states that the task of historical materialism is to put to work an experience with history, stressing that history is "originary for every present."³⁷

Benjamin had already employed the Leibnizian notion of monad to describe his own "historical ideas" in the "Epistemo-Critical Prologue" to his book on the German mourning play, written between 1923-1925. Referring to philosophical history, he had underscored not only the "essential being" of the historical idea, the meaning of which must be grasped in its inner multi-layered oppositions.³⁸ Just like Leibniz's monad, Benjamin's historical idea reflected the totality of the world, for it condensed within itself the whole universe of ideas – past, present, and future.³⁹ Benjamin had thus entertained the possibility of a new monadological epistemology:

The idea is the monad – the pre-stabilized representation of phenomena resides within it, as in their objective interpretation... And so the real world could well constitute a task in the sense that it would be a question of penetrating so

³⁵ Werner Hamacher connects this arrest of time to the notion of present: "he [Benjamin] presumably links the concept *Einstand* (which is unusual in German), with the French *instant*, and interprets the present as the *Einstand* and pausing of the movement of historical time in the fulfillment of its intention." Hamacher, W.: "'Now': Walter Benjamin and Historical Time," 52.

³⁶ "The idea is a monad – that means briefly: every idea contains the image of the world." *The Origin of German Tragic Drama*, 48.

³⁷ Benjamin, W.: "Eduard Fuchs, collector and historian," 262.

³⁸ "The representation of an idea can under no circumstances be considered successful unless the whole range of possible extremes it contains has been virtually explored." *The Origin of German Tragic Drama*, 47.

³⁹ "The idea is the monad. The being that enters into it, with its past and subsequent history, brings – concealed in its own form – an indistinct abbreviation of the rest of the world of ideas ..." *The Origin of German Tragic Drama*, 47.

deeply into everything real as to reveal thereby an objective interpretation of the world.⁴⁰

Our understanding of the world therefore unfolds in two directions: the deeper it delves in the particular, the more it opens up to the totality of being.

The notion of "monad" also serves Benjamin's characterization of the instant. Not only the moment itself, but also *our understanding* of it can be described as monadological. Thus, in "Convolute N" Benjamin explains that the "crystal of the total event" can be grasped in the particular, small, apparently insignificant moment and that, hidden inside the historical object, we can find its fore- and after-history.⁴¹ Now-time is therefore endowed with a prismatic quality that carries the potential of a revelation. Likewise, Thesis XVIII employs a compelling oxymoron to designate history as condensed in messianic time, by calling it "tremendous abbreviation" (*ungeheure Abbreiviatur*).

3.3 Calendars vs. clocks

In keeping with his own argumentative style, however, Benjamin renders his most effective representation of now-time not with an explanation, but with a forceful image. In Thesis XV he distinguishes between two instruments to measure time:

The Great Revolution introduced a new calendar. The initial day of a calendar presents history in time-lapse mode. And basically it is this same day that keeps recurring in the guise of holidays, which are days of remembrance [*Tage des Eingedenkens*]. Thus calendars do not measure time the way clocks do; they are monuments of a historical consciousness of which not the slightest trace has been apparent in Europe, it would seem, for the past hundred years.

Historical consciousness (*Geschichtsbewußtsein*) is therefore connected to the idea of a festive recurrence. But nothing could be farther re-

⁴⁰ *The Origin of German Tragic Drama*, 48.

⁴¹ "N" [2,6], 48; [10,3], 66.

moved from this reiteration than the monotony of a broken record, which endlessly repeats the same line. Rather, the recurrence of calendars signals a moment in time whose intrinsic value makes it stand out – “burst out,” in Benjamin’s revolutionary language – from the dull continuum of history. Calendars reflect “now-time,” actuality, events with genuinely human content. And the fact that those events represent achievements and liberations – i.e. the true history of men – is what makes them persist in a celebratory manner.

The type of historiography that calendars symbolize is one in which time is punctuated by foundational moments that are recurrently celebrated. It is in these extraordinary intersections – or rather irruptions – of certain transcendence in linear time that the notion of the messianic can be recovered in Benjamin’s philosophy of history.⁴² This individuality, whereby every single moment in time and every particular event in history stand out from the alleged continuum, signals the peculiar identities traced by history. Again drawing an analogy between time and humanity, Benjamin compares the dates in a calendar with the multiple faces that distinguish human beings from each other: “To write history means giving dates their physiognomy.”⁴³

By contrast, the clock face deals with homogeneous time, measuring it only quantitatively as a monotonous chronological progression, as a time devoid of human significance. In homogeneous time moments lack identity and are therefore replaced by successive moments in an unalterable chain. This idea is reminiscent of an image employed by Kierkegaard, when he describes the withering out of human relations as an out of order clock that does not strike once at one o’clock and twelve times at twelve o’clock, but instead strikes once all through the day, and thus expresses an “abstract continuity” deriving in meaninglessness.⁴⁴ According to Benjamin, the conception of the present as mere “transition” (*Übergang*) from the past

42 Robert Gibbs traces a suggestive connection between the function of calendars in Thesis XV and Franz Rosenzweig, for whom “an insertion of eternity into temporality” could turn human lived time into messianic. Gibbs, R.: “Messianic epistemology,” 199.

43 “N” [11,2], 67. This sentence is repeated in “Central Park,” 165.

44 Kierkegaard, S.: *The Present Age: on the Death of Rebellion*, 17–18.

into the future within an empty continuum reaches its detailed expression in the mathematical model of Newtonian science that Kant translated into one of his own categories. It is in opposition to this insubstantial notion of time that Benjamin sets the idea of "a time filled full by now-time" (*von Jetztzeit erfüllte*).

4 • Conclusion

In his classic 1936-essay dedicated to the memory of Russian author Nikolai Leskov, Benjamin ascribes the modern decline of storytelling to the irreversible loss of the human ability to share and exchange experiences: "One reason for this phenomenon is obvious: experience has fallen in value. And it looks as if it may fall into bottomlessness." Benjamin goes on to describe how this dramatic waning was exacerbated by the Great War, as soldiers came back from the battlefield mute, unable to communicate anything substantial. This "force field of destructive torrents and explosions" exerting all its violence upon "the tiny, fragile body," would only escalate during the Second World War, the backstage of Benjamin's Theses. His reflections on history convey the urge to recover the experience of truth and truth as an experience. But the manifestation of that truth in Benjamin's dialectical images involves as a decisive element the tension between history and the idea, a fact that prevents him from forcing a reconciliation between the immanence of history and the complex possibility of a truth that could transcend that history.

The idea of now-time resounds at the center of Benjamin's *On the Concept of History*. Every other image, idea, or reflection there contained either stems from or tends toward it. As a meta-critique of Post-Kantian thought and modern politics in general, *Jetztzeit* signals a shift from the logic of necessity to the philosophy of contingency. Just as a tiger's leap – the image he famously uses to describe fashion – Benjamin's idea of time reaches back into the past, while remaining strikingly progressive: it moves from an infinite progression to the explosion of the instant, from the imperturbable continuum of history to the accident of the standstill, from quantitative homogeneity to the irruption of the diverse, from security and certainty to the inescapable risk of life.

Benjamin's *Theses* offer more than musings on the philosophy of history: they open up the range of experience to the extent of delineating a new model of the human, one in which the individual is restituted the main role in the constellation of history. Just as Benjamin the materialist historian reorients his expectations from the final goal of history to the "now of recognizability," Benjamin the anthropologist abandons the vulgar Marxist commitment to humanity in favor of the pressing concern for the single human being. Benjamin's dialectics is not one of rational necessity, as it happens with Kant or Hegel, but one that necessarily engages human freedom and agency. History does not simply happen: history must be done.

5 · Bibliography

- Adorno, Th. W. "Progress". *Benjamin: Philosophy, History and Aesthetics*. Gary Smith (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Benjamin, W. "Central Park." *Selected Writings*, vol. 4, 1938-1940. Howard Eiland and Michael Jennings (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, W. "Eduard Fuchs, collector and historian." *Selected Writings*, vol. 3, 1935-1938. Howard Eiland and Michael Jennings (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 1-12. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- Benjamin, W. "N [Re: The theory of knowledge, theory of progress]." *Benjamin: Philosophy, History and Aesthetics*. Gary Smith (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Benjamin, W. "On the concept of history". *Selected Writings*, vol. 4, 1938-1940. Howard Eiland and Michael Jennings (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, W. "Paralipomena to 'On the concept of history.'" *Selected Writings*, vol. 4, 1938-1940. Howard Eiland and Michael Jennings (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, W. *The Origin of German Tragic Drama*. London; New York: Verso, 1998.
- Gibbs, R. "Messianic epistemology: Thesis XV." *Walter Benjamin and History*.

- Andrew Benjamin (ed.) London; New York: Continuum, 2005.
- Hamacher, W. "'Now': Walter Benjamin and historical time." *Walter Benjamin and History*. Andrew Benjamin (ed.) London; New York: Continuum, 2005.
- Kant, I. *Critique of Pure Reason*. Paul Guyer and Allen Wood (ed.). New York, NY: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, I. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Amélie Rorty and James Schmidt (ed.). Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Kierkegaard, S. *The Present Age: on the Death of Rebellion*. New York: Harper Perennial, 2010.
- Löwy, M. and Chris Turner. *Fire alarm: Reading Walter Benjamin's on the Concept of History*. London; New York: Verso, 2005.
- Sieburth, R. "Translator's introduction to 'N.'" *Benjamin: Philosophy, History and Aesthetics*. Gary Smith (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Smith, G. "Thinking through Walter Benjamin: An introductory essay". *Benjamin: Philosophy, History and Aesthetics*. Gary Smith (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Stang, N. F. "Hermann Cohen and Kant's concept of experience". *Philosophie und Wissenschaft bei Hermann Cohen / Philosophy and Science in Hermann Cohen*. Christian Damböck (ed.). Cham, Switzerland: Springer, 2018.
- Tiedemann, R. "Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses 'On the Concept of History.'" *Benjamin: Philosophy, History and Aesthetics*. Gary Smith (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Freud y la filosofía: precedentes de una ambivalencia fundamental.

Freud and the Philosophy: precedents of a
fundamental ambivalence.

Alfonso A. Gracia Gómez¹

Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido 31 julio 2020 · Aceptado 30 marzo 2021

Resumen

La relación del psicoanálisis con la filosofía debe tener en cuenta el propio rechazo que Freud declaró contra todo intento de reducir la psicología al conocimiento de los fenómenos de la conciencia, que de modo temprano e insistente vinculó a la noción idealista de “cosmovisión” (*Weltanschauung*). Sin embargo, un seguimiento minucioso de las principales tendencias filosóficas que se daban en su contexto muestra el verdadero lugar de privilegio que corresponde al pensamiento filosófico de cara a la configuración identitaria del psicoanálisis como disciplina (y de su objeto de estudio: el inconsciente), con un marco epistemológico propio que bebe de la confluencia ideológica que el neopositivismo cientificista estableció con la filosofía de Schopenhauer.

Palabras clave: Freud, psicoanálisis, filosofía, *Weltanschauung*, Schopenhauer

Abstract

The relationship of psychoanalysis with philosophy must consider Freud's own rejection of any attempt to reduce psychology to the knowledge of the phenomena of consciousness, which he early and insistently linked to the idealistic notion of “worldview” (*Weltanschauung*). However, a meticulous follow-up of the main philosophical trends that occurred in their context shows the true place of privilege that corresponds to philosophical thought in the face of the identity configuration of psychoanalysis as a discipline (and of its object of study: the unconscious), with its own epistemological framework that draws on the ideological confluence that scientist neopositivism established with Schopenhauer's philosophy.

Key words: Freud, psychoanalysis, philosophy, *Weltanschauung*, Schopenhauer

1. alfonso.gracia@outlook.com

¿Adónde va un pensamiento cuando es olvidado?

Sigmund Freud

1 • Introducción: una ambivalencia fundamental

Freud presentó en 1917 su pormenorizada relación de las “tres heridas narcisísticas” que la historia de la ciencia, a su decir, había infligido contra la imagen que el hombre tenía de sí mismo (con su consecuente deterioro). Desde entonces, la noción de conciencia, así como el rigor supuesto a aquellas disciplinas del conocimiento que tomaban en ella a su objeto de estudio, se tornaron sospechosas de haber estado encubriendo una verdad más profunda, una verdad que ya no parecía que pudiera salir a la luz por la sola fuerza de la lógica y la deducción apriorísticas. Pues esta conciencia, tal como la definía el psicoanálisis, no solo estaba condenada a depender de los mandatos del inconsciente, auténtico y único “señor” del reino psíquico, sino que además parecía tener entre sus funciones principales la de protegerse ante los embates de una realidad, por excelencia, insoportable (Freud, 1925a: 2885). Lejos del criterio de certeza en que la había convertido Descartes, se presentaba ahora como la auténtica fuente del mar de confusiones en cuyo naufragio consistía la vida del hombre (véanse a este respecto las tesis de Adorno y Horkheimer, 2007).

Es evidente que la disciplina que más pudo verse afectada por semejante acusación era la filosofía. Así, al filósofo no le era dada la legitimidad de “filosofar”, pues estos esquemas, trascendentales o no, podían considerarse como un *a priori* de la experiencia, sí, pero solo a condición de que se dejase de lado toda pretensión de neutralidad objetiva; ya que la tesis del inconsciente implicaba que las aseveraciones filosóficas no podían hallar su fundamento último, precisamente, en el terreno de lo lógico y universal. Posiblemente se trataba de una conclusión que, no por lo extendida (véase el caso de Heidegger [2003], que debate continuamente contra estos supuestos), dejaba de resultar demasiado apresurada; una conclusión que, por otra parte, se encargó de extender el propio Freud, muy a pesar de las efectivas resonancias filosóficas de buena parte de los problemas que debía abordar la nueva disciplina, cuya génesis no se puede comprender debidamente si

no es en el contexto de los grandes debates epistemológicos de su tiempo.

Según Freud, ante la creencia epistemológica en una “lógica trascendental”, para la que la conciencia supuestamente operaba como auténtico campo de intervención gnoseológica en la realidad, el concepto psicoanalítico de “represión” profundizaba en las raíces no-lógicas que, siempre según él, estaban realmente a la base de nuestras (eminentemente sesgadas) “visiones de mundo” (*Weltanschauungen*) (Assoun, 1982: 50-69). Con ello, la clásica distinción kantiana entre fenómeno y noumeno se tornaba insuficiente, pues no todo lo no accesible a la conciencia dejaba de ser fenoménico. Era necesario introducir la alteridad que representaba el psicoanalista para establecer la posibilidad de un verdadero “diagnóstico” sobre los esquemas explicativos de cada sujeto¹. No había ninguna “inocencia” en el pensamiento abstracto; lo contrario solo se podía interpretar como un intento vano por “sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo” (Freud, 1926: 2838-2839). La verdad última solo se podía vislumbrar cuando se rasgaba algo del inconsciente:

El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar que los procesos psíquicos son inconscientes y a comparar su percepción por la conciencia con la que los órganos sensoriales hacen del mundo exterior. Esta comparación nos ayudará, además, a ampliar nuestros conocimientos. La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo primitivo que nos mostraba

¹ La reformulación de este problema en términos propios de la epistemología kantiana permite notar la similitud (y las diferencias) con el planteamiento de algunos autores que habían construido sus respectivos sistemas sobre los cimientos del idealismo trascendental; así, por ejemplo, en el caso del filósofo irlandés William Hamilton (1788-1856), quien “al establecer una distinción entre la psicología y la lógica, [...] señala que la primera es una fenomenología, pues se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal. La fenomenología es entonces una psicognosis o examen de las ‘ideas’ tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente” (Ferrater Mora, 2002: 1238 [tomo II]). En un sentido similar, aún más próximo al planteamiento psicoanalítico, la *Fenomenología del espíritu* hegeliana introducía la referencia de una alteridad como elemento necesario para el despliegue histórico en el que un sujeto (en su caso, el espíritu absoluto) alcanza el conocimiento “científico” de sí (*id*).

por doquiera fieles imágenes de nuestra conciencia, y en otro, como una extensión de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa. Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes objetos de la misma. Tampoco lo psíquico tal como lo físico necesita ser en realidad tal como lo percibimos [...] (Freud, 1915: 2064).

En este sentido, ningún intento de abordar las relaciones entre filosofía y psicoanálisis debe omitir la ambivalencia personal que padeció Freud respecto a la filosofía, que desemboca en un “préstamo de la palabra” que no remite a cualquier palabra, sino a la palabra filosófica. No se trata de un mero artificio retórico y por supuesto debemos atravesar allende el lugar común. Pues en la ambivalencia filosófica encontraremos las claves del encuentro “filosófico” con la cosa freudiana. Y a tal respecto, la ambivalencia freudiana no debe ocultar tampoco los términos de un mutuo *desencuentro* original, y hasta originario, de la relación del psicoanálisis con la filosofía. Así lo ha interpretado, por ejemplo, Paul-Laurent Assoun, que inserta la posición freudiana en el marco de un auténtico “descubrimiento” (el de la palabra psicoanalítica) que, a su decir, no deja de producirse en el seno del discurso propiamente filosófico:

Trátase, pues, de exhumar el discurso freudiano sobre la filosofía (ya que se lo ha enterrado con tanto cuidado). Pero la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente; por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la “actividad del pensamiento” humano. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos que

rayan en la caricatura y el lugar común; por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana (Assoun, 1982: 12).

Por una parte, el rechazo de la filosofía constituye la base sobre la cual fundamenta la cientificidad de su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*. Por esta razón explica Assoun que “a la universalidad sistemática se opone el “particularismo” científico [...] es separándose del apriorismo filosófico, tal como él lo concibe, que Freud define del mejor modo la identidad de la ciencia analítica” (1982: 52). Por otro lado, parece indudable que el rechazo freudiano de la filosofía debe acarrear una circunstancia, ciertamente paradójica, como es el hecho de que en gran medida “habla” él mismo un lenguaje eminentemente filosófico (Vetter, 1989).

Así, en el siguiente ejemplo (tomado de Schellenbacher, 2011): el 24 de noviembre de 1909 el Dr. Haus profirió su conferencia en la “Sociedad de los miércoles” acerca del “problema de los universales” y la “relación entre forma y materia”. Freud se mostraba entonces partidario de la necesidad de resolver aquel “error histórico” que distinguía al “platonismo” inherente a tales posturas. Más allá del contenido filosófico de sus palabras (con el que por cierto muestra, de rebote, su simpatía por los posicionamientos de Nietzsche), lo que deja ver esta anécdota es, ante todo, lo insostenible de una pretendida ruptura de Freud con la filosofía, a la que no se ahorra toda posible ocasión de censurar.

Se trata, pues, de una relación que, de nuevo, debe leerse en el más complejo sentido de la ambivalencia. En síntesis, el fundador del psicoanálisis –expresión que es algo más que un epíteto– se enfrenta a la filosofía desde una posición doble: a) por una parte, enuncia una postura crítica que parte del rechazo a toda *Weltanschauung* no-científica (aspecto este que justifica el lugar que le concedió Ricoeur entre las hermenéuticas de la sospecha [1970: 32]), pero además de ello toma partido por b) una postura más bien *reactiva*, en la medida en que la contraposición con la filosofía le permite afirmar la naturaleza específica de “su” objeto. Así lo encontramos en el debate, de escaso seguimiento, que Freud trató de establecer en torno a la implausibilidad del término “subconsciencia” (*Unterbewußtsein*) en el contexto psicoanalítico (Freud, 1900: 716 de la ed. española; 619 de la

ed. alemana), instancia equiparable a lo que Michel Henry, en su crítica a los posicionamientos psicoanalíticos (2002) tildó como “conciencia de los filósofos”. De manera que aun los tiempos posteriores demostraron que el distanciamiento requerido por Freud era indispensable no solo a la hora de delimitar el estatuto epistemológico de la nueva disciplina.

La “torcedura” del discurso que plantea Assoun puede entonces interpretarse como un intento por huir de la sistematización, propia de aquella *Weltanschauung* que identificase Freud con la “anticientífica” filosofía. Sin embargo, pese a que expresiones como las de Assoun inciden en la huella que abrió el propio Freud entre filosofía y psicoanálisis, esta situación dista mucho de ser taxativa. Pues el “discurso freudiano” acude de una manera muy particular tanto a la tradición filosófica como a algunos de los representantes de las tendencias dominantes en su tiempo. La obra de Freud puede considerarse, por ello, como una suerte de escalpelo filosófico en las investigaciones neurológicas y clínicas del cambio de siglo. El rechazo de Freud a la filosofía es tan elocuente porque el objeto que Freud se “apropió” para su psicoanálisis entró de inmediato en contradicción con las pretensiones de verdad del discurso filosófico.

Esto contribuye a esclarecer por qué el inconsciente debe ser para Freud “otra cosa” distinta a lo que en apariencia se había expuesto en los textos que, desde la filosofía, lo habían tratado de apresar²; especialmente por cuanto a lo que tiene que ver con ese tipo de textos que son propiamente sistemáticos, es decir, aquellos en los que la “mera” lógica es la que acaba por imponer su norma. Allí donde esto ocurre, allí donde el investigador se encuentra en la conformidad de un discurso cerrado, la palabra pierde su

² Posiblemente, el caso más célebre fue la *Filosofía del inconsciente* de E. Von Hartmann (1873). Sobre las posibles similitudes del “inconsciente” que describe este autor y el freudiano, Lacan se pronunció en su enseñanza de forma muy clara: “El inconsciente primordial, el inconsciente función arcaica, el inconsciente presencia velada de un pensamiento que, antes de su revelación, ha de estar a nivel del ser, el inconsciente metafísico de Eduardo van Hartmann –por más que Freud se refiera a él en un argumento *ad hominem*–, el inconsciente como instinto, sobre todo, nada tienen que ver con el inconsciente de Freud, nada que ver –a pesar del vocabulario analítico, de sus inflexiones, de sus desviaciones– con nuestra experiencia. Que me contesten los analistas –¿Acaso en algún momento, aunque sólo sea por un instante, tienen la sensación de estar amasando pasta de instinto?” (2010: 132, cursivas del original).

poder referencial y, por el contrario, entiende Freud que no tiene otra misión que la de defenderse de eso “otro” insoportable al decir, pero presente en la realidad, y que se escapa a lo dicho.

2 · Psicoanálisis, escepticismo y ciencia

Aún en aquellos “ensayos” que, como tales, pareciera que podrían reproducir en gran medida la lógica o tendencia del inconsciente a mostrarse en lo dicho, aún en estos casos, como decimos, prefiere mostrarse Freud especialmente cauteloso, en ocasiones escéptico (por ejemplo en el inicio de *Más allá del principio del placer* [1920: 2508]). En este sentido, parece lícito considerar al escepticismo como un valor filosófico freudiano, y al discurso analítico en la continuación de la tradición filosófica escéptica. En este sentido, la propuesta freudiana está marcada por la proposición de Du Bois-Reymond, que Assoun prefiere calificar como “agnosticismo”: “Naturalmente, esto no implica un escepticismo: pero la posición de esos dos límites indarraigables asigna la validez relativa de todo lo que se practica entre ellos” (Assoun, 2001: 69-70).

Sin embargo, es evidente que en el caso de Freud no hay para un tal agnosticismo, sino que entronca mejor con el valor que ha ofrecido tradicionalmente el escepticismo como ese “otro” de la filosofía en cuya batalla se ha construido la teoría de conocimiento (Cavell, 2002). De hecho, la evolución que el mismo Assoun expone demuestra que, si hay más bien un “fundamento agnóstico” a la base del encuentro freudiano con la cosa en sí de su inconsciente, este no tarda en convertirse en un escepticismo que se permite transgredir las fronteras del conocimiento *científico*. Esto significa que la distinción no excluye a los opuestos de manera tan radical, como ocurre en el par conocimiento / no-conocimiento, sino que se trata más bien del orden conocimiento-científico / conocimiento-incierto. De este modo, Freud recupera una comprensión del conocimiento que hunde sus raíces en la diferenciación platónica entre *doxa* y *episteme*.

Como es sabido, Freud cursó tanto sus estudios universitarios como su actividad investigadora posterior en la Universidad de Viena, cuna del positivismo lógico que le fue coetáneo. A tal respecto, el ambiente cultural de la academia en la que se formó estaba fuertemente influenciado por

una corriente marcadamente científicista, de corte neokantiano, que había introducido el médico y fisiólogo alemán Pierre Du Bois-Reymond (1818-1896). Este se hizo célebre en la memoria colectiva de la Universidad gracias a un discurso de apertura de curso en el que alzó la proclama "*Ignoramus et ignorabimus!*" para señalar la imposibilidad, connatural tanto al ser humano como a la ciencia que este construye, de atravesar con su conocimiento los límites experienciales.

Sin embargo, Du Bois-Reymond creaba sin advertirlo el espacio epistemológico de lo que correspondería al posterior inconsciente freudiano. Aunque sus tesis, por su radicalidad, adoptaban una formulación más bien agnóstica que escéptica (en tanto señalaban a las fuerzas secretas de la mente humana como aquel lugar que no podría llegar a ser conocido jamás), daban una especie de "carta de naturaleza" a una toda una serie de fenómenos, de significación oculta, pero a los que correspondía algún tipo de lugar propio. De esta manera, el "*Ignorabimus!*" planteaba una especie de reto (y de hecho, según Assoun, lo fue para los estudiantes de la época), ante el que solo cabía responder tomando una de las dos posturas, mutuamente excluyentes, de la siguiente alternativa:

- A) O bien el investigador podía conducirse mediante un dualismo ontológico que reprodujera, plagiara, el dualismo epistémico presente como supuesto en la prerrogativa escéptica de Du Bois-Reymond. En este caso, ocurre que el saber se desdobra y, por ende, la cosa misma. Ante la imposibilidad de conocer se responde con la dualidad de modos de conocer y la dualidad de la cosa. Es el presupuesto de la dialéctica trascendental kantiana y de la Crítica de la razón práctica. Se despliega como reivindicación de las ciencias del espíritu (Dilthey) y, a través de Heidegger (duplicación ontológica de la realidad en la diferencia óntico-ontológica), llega hasta la hermenéutica gadameriana.
- B) O bien podía tomar partido por una suerte de monismo ontológico que al mismo tiempo debía hacer especial hincapié en el carácter dualista de toda explicación (la realidad es una, pero al explicarla nos la planteamos como escindida). De esta manera, el saber de la cosa sería solo uno, aunque siempre bajo sus múltiples aspectos, que por otra parte tendrían la virtualidad de reproducir el desdobra-

miento especular característico del conocimiento en tanto que conocimiento científico, pero no de la cosa en sí. Con ello, la cosa tiende a ser considerada como una “causa” del saber (en tanto que unicidad del saber de la cosa) y se sitúa en la íntima proximidad del cogito (el sujeto) que lo funda³.

De esta forma, la hipotética vinculación del psicoanálisis con el escepticismo no puede significar que el propio autor del psicoanálisis desconfíe de sus propias teorías; más bien es una necesidad inherente a sus presupuestos, que tienen que ver con la pasmosa facilidad del sujeto para engañarse, especialmente en lo que respecta a la valoración de sus propias creencias y sentimientos (desdiciendo el presunto privilegio epistémico de la primera persona). La teoría puede estar, así, debidamente fundamentada; pero la cuestión es hasta qué punto es la verdad de la teoría la que está en juego cuando “tenemos la sospecha de que el lenguaje no dice exactamente lo que dice” (Foucault, 1970: 3). Ello está emparentado con la actitud que el analista deberá poner posteriormente en su praxis interpretativa, que fundamentalmente debe servir para evidenciar esa ruptura con todo compromiso de totalización sistematizadora; es decir: a la cosa se la debe ver *en su manifestarse* mismo; ese debe ser el primer contacto que tenga Freud con lo que sus lectores e intérpretes tildarán de “cosa del psicoanálisis”. En esta situación, la pregunta deberá caer sobre la condición sistémica de la metapsicología como *corpus*; el modo en que ella no debe ser confundida con esta “cosa”, sino que, al revés, solo se la toma en cuenta en la medida en que “hace ver”.

La metapsicología –con su *Unbewusste*– representa una “ruptura epistemológica” [cursivas nuestras] respecto a la totalidad de los discursos literarios, filosóficos, psicológicos y neurológicos. Es preciso entonces pensar en algo que sea al

³ De la cosa, su desdoblamiento original, que permite el conocer, en este la pluralidad del acto de conocer, que es retorno de la cosa sobre sí misma y, de este modo, hemos llegado a la pluralidad de desdoblamientos y de aquí al infinito... Se repite la enseñanza del *Tao Te King* que tanto gustaba a Lacan (Roudinesco, 1995: 511): “El Tao dio a luz al uno. / Y el uno dio a luz al dos / El dos dio a luz al tres. El tres dio a luz a todas las cosas” (*Tao The King*, § 42).

mismo tiempo irreductible a la psicología y a la metafísica. Lo que se impone entonces es una meta-psicología, es decir, una psicología de los procesos que conduzcan más allá del consciente, y que encontraría su lugar –un tanto cuanto “atópica”– al lado de la psicología (“doble sentido del prefijo “meta”) (Assoun, 2002: 11).

La ruptura de la autoevidencia es, por ende, lo que motiva al autor de *La interpretación de los sueños* a andar con pies de plomo y “mirar con cuidado” (respondiendo a la etimología de la palabra “escepticismo”). No se trata de una nueva multiplicación semántica de los discursos. A nuestro modo de ver, la cosa es más sencilla y más profunda, en la medida en que toca el propio corazón de la historia de la filosofía; un corazón marginal, pero motor necesario del saber filosófico. Su espacio natural, en el contacto con la filosofía, lo encuentra en la aproximación crítica propia de su espíritu. O por decirlo mejor, la relación del psicoanálisis con la filosofía se articula de manera similar al papel de *alter ego* que desde los inicios de la Modernidad ha representado el escepticismo (tesis de Cavell, 2002).

Pues, siguiendo estas consideraciones, diremos que para Freud toda ciencia (y en especial una ciencia que verse sobre el inconsciente) debe ser escéptica, aunque solo sea por el afán de renuncia al contenido de verdad de la sistematización. Pero ¿de qué naturaleza es este escepticismo? ¿Cuál puede ser la consideración que merece el psicoanálisis como “ciencia escéptica”? El proceder del científico se resume en su “mirar con cuidado” de que la cosa, que se logra ver gracias a la teoría (*theorein*) en que se dibuja, no acabe oculta en el mismo aparato conceptual que, en este sentido, no es más que mera ficción:

Sabemos muy bien cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo. Todos los esfuerzos de los filósofos continuarán siendo vanos. Sólo una paciente perseveración en una labor que todo lo subordine a una aspiración a la certeza puede lentamente lograr algo. El viajero que camina en la oscuridad rompe a cantar para engañar sus temores, mas no por ello ve más claro (Freud, 1926: 2839).

Es por mor de esta condición escéptica que todo trabajo psicoanalíti-

co ha de tener algo, si no mucho, de biográfico. De otro modo no se entiende que el inconsciente sea algo que no existiera antes de Freud. Cuando Bruno Bettelheim (1991) reprochaba a Jones (1953) que hubiera escrito una biografía demasiado “hagiográfica” del autor y por ende “poco psicoanalítica” – toda vez que en cambio bendice la llegada de un texto más supuestamente “crítico” como era la biografía escrita por Peter Gay (1988)–, lo que quería decir con “psicoanalítica” venía a ser lo mismo que “interpretativa”, esto es, dispuesta a descifrar los enigmas que el padre del psicoanálisis había dejado abiertos, como huellas, en su propia obra. Pero un principio olvidado de Bettelheim en este punto (como, por lo mismo, de Gay) es que, si Freud sacrifica su propia intimidad al escribirse a sí mismo, al más puro estilo de Montaigne, también exige la aceptación de que su lector, su crítico, juegue con la misma baza.

Nótese que en psicoanálisis, como también ocurría en los *Ensayos*, se habla mucho en primera persona (por lo menos hasta que la tercera persona fue “introducida” por Jacques Lacan). Esto es así, por un lado, debido a la exigencia freudiana de hablar siempre *de y por* la experiencia, pero además, por otro, por una necesidad inmanente a la “cosa”, que exige que se hable específicamente sobre *lo que no se quiere decir* porque es motivo de vergüenza, aversión o incluso rechazo. Esta es la palabra que produce el psicoanálisis en la clínica y la que está abocado a sacar Freud, con mucho pudor, en los pasajes más autobiográficos de su *Interpretación de los sueños* (1900); un aspecto hoy en día venido a menos, pero que en otro momento resultó concomitante para la práctica de producir ensayos: la referencia continua a esa cosa a la que se apunta en el hablar, y que corre el riesgo de perecer oculta por el hablar mismo.

Esto ayuda a entender de qué modo y hasta qué punto la “invención” del inconsciente por parte de Freud (Lacan, 1965: 70) no podía sino pasarle factura a su credibilidad como intelectual (López Ibor, 1968), no digamos ya como científico (Jones, 1953). Desde la puesta en escena de sus tesis, se le ha estado devolviendo la pelota del “eso tú” en el que por lo mismo se descubre, por su rechazo (al modo paradigmático en que funciona la *Verwerfung* [Freud, 1918; Laplanche & Pontalis, 1971: 396-397, entrada “Repudio”]), un yo propio y específico del filósofo; un yo aferrado al propósito de recuperar una autonomía desmentida por los presupuestos básicos del psicoanálisis.

La filosofía, en su ejercicio, no puede entonces sino negar, rechazar, omitir (*verwerfen*) los presupuestos freudianos, por cierto que con el beneplácito del psicoanalista, como hemos visto. Por eso, este mutuo rechazo descubre una coincidencia paradójica, bien formulada por Henry (2002): el inconsciente del psicoanálisis y la conciencia de los filósofos se excluyen mutuamente *porque ambas nociones tratan de mencionar la misma cosa*. En este sentido, no es de extrañar cómo Deleuze y Guattari denunciaron la supuesta “arrogancia” freudiana que implicaba, a su parecer, haber “privatizado” el inconsciente (1972); de otro modo: haber hecho “poseíble” y, por ende, “suyo” un “objeto” que unos y otros coincidían en que solo correspondía a los filósofos.

Pero si ambas disciplinas parecen coincidir en el objeto, no hay duda de que se distinguen de forma radical en cuanto a su metodología, y así lo señaló Freud. La filosofía era para él una disciplina de estudio “fácil y ligera” en contraposición con la pesadosa tarea del investigador (Assoun, 1982). Su sentido tenía que ver más con el disfrute y el deleite, con el juego y el enigma, que con un verdadero conocimiento. Esto último, “conocer”, era en cierto modo un “privilegio” del psicoanálisis, en la medida en que toda presunción de conocer al margen de la experiencia, como al parecer lo pretendía la *Weltanschauung* filosófica, debía entenderse como poco menos que un vano contrasentido.

[...] Otros fallos de mi naturaleza me han avergonzado y hecho concebir sentimientos de inferioridad, mas no así la metafísica. No tengo talento para comprenderla, pero tampoco me inspira respeto. Creo para mis adentros –estas cosas no se pueden decir en voz alta– que algún día la metafísica será desechada como una cosa inútil, como un abuso del pensamiento y un vestigio del período perteneciente a la *Weltanschauung* religiosa [...]. (Freud, 2000: 110)

Se ve bien aquí la ideología positivista, fruto de su formación universitaria, que une a Freud con sus coetáneos de la escuela de Viena. De modo que Freud hace psicoanálisis con y desde la filosofía, mucho antes de que se decidiera a dedicarse a la lectura de Schopenhauer, y a pesar del rechazo manifiesto a seguir leyendo a Nietzsche, al que sin embargo cita con frecuencia, aunque solo sea de memoria u oídas. Otros filósofos están, ade-

más, en su mente, y a veces hasta en su pluma: Aristóteles, el propio Platón (origen del “error metafísico” que dio lugar a la conciencia), Kant, Goethe, Schiller, su admirado Fechner...

3 · La influencia de Schopenhauer en la obra de Freud

Son muchas las comparaciones que se han hecho entre la filosofía de Schopenhauer y la obra del padre del psicoanálisis. Es una constante, sin ir más lejos, en la recepción del psicoanálisis por parte de Thomas Mann (2000; cf. Sánchez Pascual, 2000: 9-16). Ello puede ofrecer la impresión de que existe una relación efectivamente unívoca entre las propuestas teóricas de ambos autores, como si se sucedieran siguiendo un desarrollo lineal. Sin embargo, una lectura cuidadosa del proceso evolutivo que desplegó la metapsicología freudiana no permite datar con sencillez el origen del paralelismo entre el inconsciente freudiano y los conceptos filosóficos del autor de Danzig.

Una lectura superficial de Schopenhauer basta para observar cómo ciertas similitudes, nada anecdóticas respecto al núcleo de su filosofía, afloran en buena parte de sus textos. En *La voluntad en la naturaleza* (1944), sin ir más lejos, se refería a la voluntad como “impulso ciego”, “esfuerzo misterioso y sordo”, “tendencia ciega” y “esfuerzo inconsciente”, como asimismo señala que la conciencia sería un “producto tardío” respecto a aquella (Assoun, 1982: 32-33). Sin embargo, a diferencia de lo que pudo ocurrirle con Nietzsche, Freud confiesa que su lectura de Schopenhauer no se inició sino hasta una época ya tardía (1925b: 2791-2792), cuando había formulado los conceptos fundamentales de la práctica y la teoría psicoanalíticas y consideraba ya perfectamente demarcado el estatuto epistémico de su disciplina. ¿Cómo superar, entonces, esta contrariedad?

Assoun propone que se trataría de un caso de “elección del filósofo” de Freud con respecto a Schopenhauer. Ello se traduce en que, con rigor, la “voluntad” de Schopenhauer tiene similitudes que justifican la comparación, pero solo a condición de eludir aquellos aspectos que les distancian (Assoun, 1982: 188). En este caso, el rechazo de la representación que el filósofo le supone a la voluntad, en la medida en que para Freud el inconsciente

es característicamente el cúmulo de todas las representaciones habidas y por haber, de ahí a que su consideración de inmediato lleve a la problematización del olvido (Gracia Gómez, 2016). La “voluntad”, en este sentido, se puede identificar más bien con un aspecto secundario y ya tardío en su tópica, equiparable con el afecto y el sentimiento “yoico” característico de las religiones y que Freud atribuye a una sobredimensión simbólica del narcisismo (Freud, 1930: 3017–3018).

Es cierto que el encuentro con la obra de Schopenhauer –especialmente a partir de la influencia debida a las teorías de Sabina Spielrein (Freud, 1920: 2536, n. 1510)– determina la aparición de un concepto tan novedoso como fue el de “pulsión de muerte”, que a su vez fue definitorio para asumir la existencia de un “más allá del principio del placer” que, por un lado, suponía una auténtica reformulación de la idea misma de inconsciente como instancia procesual y mecanicista, y, por el otro, obligaba al psicoanalista a revisar la pregunta antigua por los límites del conocimiento en su disciplina, que se había creído superada, precisamente, gracias al soporte mecanicista que se le suponía al inconsciente (Henry, 2002).

Sin embargo, este soporte mecánico se difumina a partir del momento en que entra en juego un nuevo enigma, no previsto anteriormente por la teoría, que “hablaba” de un más allá *del inconsciente*, al menos en el sentido meramente procesual que había dibujado hasta entonces en sus aportaciones propiamente metapsicológicas. En este *fading* se entiende mucho mejor el auxilio heurístico que había de procurarle a Freud la perspectiva tópica característica de la segunda “época” de su pensamiento, ante el descrédito repentino que sufría a sus ojos la idea de que el inconsciente era una suerte de “aparato”, impulsor del engranaje de lo mecánico (la tensión connatural a la divergencia entre placer y displacer). Desde este momento, gana crédito a sus ojos una nueva formulación según la cual la tensión pulsional ocupa el lugar de una cierta “mitología”: un presupuesto del sistema que, sin embargo, no se puede considerar que forme parte del sistema mismo (Freud, 1933: 3154).

En el mismo sentido, a partir de la puesta en juego de la nueva dualidad pulsional (eros como fuente del placer, thánatos para el displacer) se definía al inconsciente no ya solo por lo representativo como tal (principio del placer y pulsiones eróticas), sino por otro tipo de pulsiones originarias

y que solo llegaban a la cognoscibilidad en el entrecruzamiento con las primeras. Por ello hablaba Freud de un más allá del principio del placer, esto es, un “más allá” que impedía concebir ese “allende” silencioso como algo que se situase fuera del ámbito de conocimiento del psicoanalista. Reivindicamos el escepticismo de Freud, pero eso no le convierte en agnóstico. Lo contrario habría constituido un mero remedo del “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond. Sin embargo, esto implica asumir que, para Freud, lo que está “más allá del principio del placer” es connatural al inconsciente; es el inconsciente mismo.

En este sentido, Freud se sirve del término “pulsión de muerte” para formular una especie de límite fáctico de lo representable en el inconsciente, y así acaba por reproducir punto por punto la oposición epistemológica schopenhaueriana entre voluntad y representación. El principio del placer, que anteriormente se había considerado el sustrato invisible pero rescatable de su primera formulación del inconsciente como instancia mecánica, pasa a jugar un papel equiparable al de la lógica trascendental kantiana, y se convierte ahora en la condición de posibilidad para el conocimiento de todo aquello que permanece “mudo” (esta es la prosopopeya más querida por Freud a tal respecto) en el inconsciente.

De ahí que Freud insista en que al psicoanalista solo le está permitido el acceso a las pulsiones, aun las de muerte, en el entrecruzamiento mismo (sobre el límite, no a su través) con las pulsiones eróticas o vitalistas, herederas de la función dinámica que originalmente había correspondido al principio del placer; es decir, la pulsión “en sí”, sea esta de vida o de destrucción, permanece inaccesible a la investigación, como el nómeno kantiano, si no es por las pistas que quedan como restos en la representación psíquica, y cuya presencia se justifica por la suerte de vestidura representacional que conserva el psiquismo gracias al principio del placer, que a su vez responde a la pulsión erótica debido a su vínculo con el principio del placer psíquico. Este, a su vez, da pie al encadenamiento procesual que se puede emular en la clínica mediante la *Freiassoziation*, y que se deja conocer en las formaciones del inconsciente, especialmente en el síntoma y el sueño.

Tal es la razón por la que puede haber un más allá de la psicología, pero no de la metapsicología (que sería la conclusión que, de otro modo, se habría podido imponer como corolario). La metapsicología freudiana se ve

de hecho obligada, a partir de este momento, a profundizar en el conocimiento de su propia condición epistemológica, en la medida en que se la sostiene por su adecuación con lo específico de ese objeto suyo que se trasciende a sí mismo, que es su propio “más allá”.

No puede haber un más allá de la metapsicología porque lo esencial de esta es su referencia interna al propio más allá (*meta-*) de su objeto de estudio. Se trata de un movimiento similar al que introducirá Lacan al declarar la inexistencia de un metalenguaje del inconsciente (2008: 143), especialmente si se lo conjuga con su denuncia de insuficiencia para la concepción del lenguaje como signo (2006a: 285), pues viene a querer decir que no hay posibilidad de acceder a un “más allá” por completo emancipado del decir (como lenguaje concreto, material) que sería el del inconsciente. Por el contrario, ese decir ya es en sí mismo un “más allá” que solo existe en su concreción, ya sea como inconsciente o como lenguaje. De donde se deduce que el inconsciente, “como lenguaje” que es⁴, es portador mismo de su *meta-*. No hay más allá del inconsciente, como tampoco hay más allá de la metapsicología, que solo estudia lo que está “más allá de la psicología” después de haber hecho una equiparación entre esta última disciplina y la investigación filosófica sobre la conciencia.

A su vez, este aspecto de “límite” es el que orienta el enfrentamiento con el principio de realidad, que desde un primer momento ya había funcionado como límite del principio del placer. Recordémoslo: el sujeto, sea “quien” sea, se forma en el entrecruzamiento de estos dos principios; como la necesidad de generar una instancia que proteja (Derrida, 1967) al aparato anímico de los males que arrastra la completa satisfacción pulsional.

Por lo tanto, lo que descubre Freud tras la “elección” de Schopenhauer es que ese “mal” no es solamente externo sino también interno: que hay *realidad* en el momento fundacional del propio psiquismo, “más allá” de como lo habían previsto sus tesis sobre la fantasía inconsciente y la escena originaria. Permanecerá “abierta”, pues, la concepción del inconsciente

4 Nótese que conservamos el “como” que Lacan instituye en la relación entre el lenguaje y el inconsciente: “El inconsciente es los efectos que ejerce la palabra sobre el sujeto, es la dimensión donde el sujeto se determina en el desarrollo de los efectos de la palabra, y en consecuencia, el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2010: 155).

como *objeto de conocimiento*, es decir, como “proceso”; pero esta apertura solo va a permitirle conservar su vigencia bajo una condición: la escisión, el desdoblamiento, la referencia interna a un “más allá” que es él mismo. En este juego de oposiciones, que marca la idiosincrasia de la cosa, se hace patente que la presencia de Schopenhauer, como la propia pulsión de muerte para el psicoanálisis, ejerció su influencia de forma constante, aunque muda, ya desde los años de formación previos a la constitución como tales de estas dos “cosas” correlativas que son el inconsciente y el psicoanálisis.

4 · Freud y los schopenhauerianos: antecedentes de una *Weltanschauung* cientificista

Freud entró en el laboratorio de fisiología de Brücke en 1877, tras su paso por el Instituto de Anatomía Comparada el año anterior. Si hacemos caso a Assoun, el “impacto” que le produjeron al joven Freud aquellos “grandes hombres” le obligó a forzar, modificar e incluso reformular sus inclinaciones originalmente románticas, hasta el punto que le llevaron a “convertirse en científicismo positivista” (2001: 224). Recordemos que Freud se había inscrito en medicina conmovido por “la seducción ejercida por la concepción *panteísta* de Goethe sobre el joven Freud”, en la cual se evocaba una naturaleza “dictatorial”, en la medida en que a los hombres no les era dado resistirse a sus leyes.

Este monismo (*ibid.*, p. 225) de raíz romántica y orden ontológico no dejaría de ejercer su influencia en el modelo epistemológico freudiano, y en concreto en su idea de lo que debía o no entenderse como *Naturwissenschaft*, es decir, como ciencia natural o más simplemente, a su decir, como auténtica ciencia, descartando por ilegítimo a todo aquello que los seguidores de Dilthey (entre los que se contaban autores tan dispares como Rickert, Weber o Heidegger [Abellán, 2006: 9-13; Pérez Mateos, 2006: 17]) habían pretendido elevar al estatuto de *Geisteswissenschaft* o ciencias del espíritu. Assoun, siguiendo en este punto la biografía escrita por Ernest Jones (1953), remarca la fuerte influencia del materialismo de sus predecesores universitarios como clave en la conexión entre el impulso romántico del joven Freud y una profesión de fe neokantiana fuertemente marcada por el

materialismo de helmholtziano.

Pues tanto Brücke, director del laboratorio en el que Freud llevó a cabo sus investigaciones predoctorales, como Du Bois-Reymond eran convencidos partidarios de las tesis del médico y fisiólogo berlinés Hermann Helmholtz, que en el plano teórico proponía que la materia debía ser concebida como la “convención científica” por excelencia (Assoun, 2001: 226). Con estos supuestos, no es de extrañar que la universidad vienesa se convirtiera en el auténtico reino positivista que dibuja Assoun (*ibid.*, p. 35). En ella, tanto Brücke como Du Bois-Reymond hicieron suya la “misión” de desterrar todo influjo místico, vitalista o “romántico” en la concepción científica del organismo, para sustituirlo por una nueva consideración en la que solo las fuerzas “físico-químicas comunes” tuvieran cabida (p. 34)⁵.

Freud sentía una poderosa admiración por la terna científica constituida por Helmholtz, Du Bois-Reymond y, especialmente, Brücke, hasta el punto de que tomó “prestados” de estos investigadores incluso a alguno de sus referentes intelectuales –así, Assoun cuenta que de Brücke heredó su excepcional admiración por “el gran Darwin” (*ibid.*, p. 36) de la que hace gala en textos como *Una dificultad del psicoanálisis* (1917)–. Parece que Freud los consideraba, en un sentido muy profundo, sus “predecesores”. La pregunta entonces es la de cómo pudo hacerse hueco en la obra de Freud la filosofía de un autor (no precisamente positivista) como era Schopenhauer; pregunta a la que Assoun trató de dar respuesta con una tesis muy plausible, a saber: cuando Freud recibió el influjo de sus antecesores científicos, “fagocitó” igualmente de ellos todo su impulso intelectual e ideológico. Pero este incluía, aun sin saberlo, una importantísima influencia del pensamiento schopenhaueriano, que había servido de base ideológica, de forma un tanto paradójica, para aquella escuela materialista:

⁵ Siguiendo esta prerrogativa, el médico alemán Theodor Meynert, otra de las grandes figuras de la Universidad de Viena de las que Freud fue acólito, había merecido cierta fama al aplicar el método materialista (mecánica) de Brücke a la neurología, cuyo resultado fue lo que se conoció como “sistema de proyección de Meynert”, que describía el comportamiento de un núcleo de células nerviosas situadas en el hipocampo (CITAR). Todos los fenómenos anteriormente tenidos por “espirituales” o inexplicables debían afrontarse a través del método físico-matemático, mediante la reducción de las fuerzas internas a “elementos de atracción o repulsión” observables y cuantificables, pues así era como se comportaba la materia.

Desde que las grandes voces de Hegel y de Schelling habían dejado de hacerse oír, parecía que la palabra en Alemania solo fuera la de las ciencias de la naturaleza. Y la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positiva. (D. Nolen, en su Introducción de la traducción francesa de la *Philosophie des Unbewussten* de von Hartman, 1877; cit. Assoun, 1982: 223)

Por ello es imprescindible delimitar lo que se entendía por “filosofía” en el entorno de Freud, aunque solo sea para confinar adecuadamente el sentido de las continuas manifestaciones de desprecio a las que ya hemos hecho alusión. Porque de otro modo no se puede explicar cómo el mismo Freud, adalid del positivismo, mostró sin embargo una “inclinación incongruente por un filósofo esotérico” (*ibid.*, p.219). Pues Schopenhauer no representaba una figura cualquiera, sino que más bien era tenido como “el filósofo” en el círculo académico de los materialistas vieneses (*ibid.*). Por eso, pese a que Freud había asegurado que no había nada aprovechable en “la ciencia del alma” de esa época, Assoun encuentra en ese “desierto metafísico”, a que dio lugar el reinado neopositivista, el papel que ejerció la filosofía de Schopenhauer como una gran *excepción*, ya que su obra había funcionado como *catalizador filosófico del positivismo alemán*.

Según estas tesis, no puede ser una mera anécdota el hecho de que el materialista Büchner escribiera un artículo sobre Schopenhauer en el que reivindicaba la “vigorosa influencia” que este autor podía proporcionar para el desarrollo de la ciencia. Otro ejemplo similar lo hallamos en D. F. Strauß (1808-1874), escritor liberal y teólogo protestante que fue autor de un “breviario de materialismo” titulado *La fe antigua y la fe nueva*. En él declaraba que “el materialismo y el idealismo pasan del uno al otro y en el fondo no forman más que una oposición común al dualismo” (Assoun, 1982: 224), tesis que se remontaba a Albert Lange⁶, quien había publicado

⁶ Friedrich Albert Lange (1828-1875) fue un filósofo y sociólogo alemán de inclinación neokantiana, pero con un importante corte materialista que en ocasiones le valió la acusación de psicologismo. Mantuvo relación con importantes intelectuales de su tiempo, entre los que destaca la figura de F. Nietzsche (Stack, 1983).

en 1866 su famosa *Historia del materialismo* (1903). Este texto, a decir de Assoun, constituía “la mejor síntesis del estado de la ideología científica en esa época” (1982: 228).

Sin embargo, lo curioso del gran éxito del pensamiento de Schopenhauer estriba en que realmente fue bastante tardío⁷. Ello contribuyó a alimentar una visión cuasimitológica del autor como filósofo intempestivo (*unzeitmässig*, según la ya clásica expresión nietzscheana) y portador de un “pensamiento maldito” que solo habría podido tener una cierta resonancia después de su muerte. En este sentido incidió, primero, la obra de Julius Frauenstädt, quien fraguó, a partir de su amistad con el autor, una auténtica devoción que se consumó en la constitución de la “iglesia schopenhaueriana”. Pero sobre todo fue a finales de los años 1860 cuando el pensamiento de Schopenhauer consiguió recobrar nuevos ímpetu y vigencia, ya “surgiendo del desierto metafísico que se produjo después de la muerte de Hegel”, a partir de la polémica que Eduard von Hartmann inició contra el profesor de Frankfurt en torno a las relaciones entre ciencia y filosofía.

A decir de Schopenhauer, se hacía preciso superar la contradicción entre el pensamiento filosófico-especulativo y el saber riguroso-demonstrativo de la ciencia. Con esto se consumaba la conformación de dos actitudes opuestas: i) por un lado, el bando de los metafísicos (historicistas hegelianos [Assoun, 1982: 222]) y ii) por el otro el de los “fisiólogos materialistas y positivistas” en apoyo de las tesis de Schopenhauer. Además, a ambas cabía aún contraponer una tercera línea, que era la representada por Ribot (1839-1916, psicólogo y filósofo francés), Challemeil-Lacour (1827-1896, escritor y político francés) y el ya mencionado D. F. Strauß, que trataron de adoptar una posición de consenso entre los dos extremos.

A esta polémica responden, pues, no ya dos sino tres actitudes diferentes: metafísica, cientificista y ecléctica, a las que Assoun todavía añade una cuarta tendencia epistemológica: “un rechazo de la especulación –dice Assoun–, con fundamento cientificista, junto con un especial interés por la

⁷ A este respecto, comenta Héctor del Estal Sánchez: “Si bien es verdad que no podemos negar que el destino inicial de la obra del filósofo del pesimismo fue el fracaso editorial, no es menos cierto que sería incorrecto afirmar que ésta pasara absolutamente inadvertida ante los ojos de sus contemporáneos o fuera silenciada por ellos. Podemos hablar de escasa repercusión, pero en modo alguno de absoluto silencio [...]” (2018: 129).

metafísica de Schopenhauer” (1982: 222). De ello se deduce que las relaciones que el materialismo neokantiano de esta época mantuvo con la obra del filósofo procedían, probablemente, de un intento por “colmar de sentido” una naturaleza a la que el razonamiento científico había despojado de toda teleología y de todo valor. La filosofía de Schopenhauer consiguió llenar a la perfección el “hueco” positivista debido al fundamento neokantiano que ambas posiciones compartían. En tal sentido se pronunciaba D. Nolen, traductor de Schopenhauer, que en 1877 escribió que “la popularidad tardía y relativamente restringida de la escuela de Schopenhauer se debía en parte a que tal escuela se apartaba menos que las otras de los métodos y de las conclusiones de la ciencia positivista” (cit. Assoun, 1982: 223).

La filosofía de Schopenhauer resultaba “útil”, pues, para combinar la asepsia científicista con un organicismo de índole metafísica que, sin embargo, se debía apuntalar con datos científicos (*ibid.*). Como consecuencia, el científico podía ejercer su trabajo desde un marco estrictamente positivista, sin dejar de mantener por ello un cierto “reducto” metafísico gracias a las “concepciones de mundo” schopenhauerianas. Esta combinación de Kant y Schopenhauer dotaba de contenido, así, al neokantismo formal y positivista de la época; miscelánea que puede parecer contradictoria y que en efecto no todos los autores materialistas, como era de esperar, compartieron. Así por ejemplo ocurría en el caso de Albert Lange (1903), que había tildado esta corriente como un “movimiento algún tanto artificial en favor de la filosofía de Schopenhauer”, y denunciaba un “empleo subjetivista en la ciencia del siglo xix” que a su decir había acabado por erigirse como “un movimiento en apariencia paradójico, monstruoso, artificial” (Lange, *ibid.*, II, 2-3; cit. Assoun, 1982: 228): “Hay que hacer notar especialmente –valoraba Lange– la presurosa acogida de los naturalistas que, *considerando insuficiente el materialismo* se adhirieron en su mayor parte a una concepción del mundo que estaba de acuerdo en importantes puntos, con la de Kant” (Lange, *id.*; cit. Assoun, 1982: 223).

La crítica de Lange nos permite demarcar las dos diferentes *líneas evolutivas* que parecen haberse seguido en el saber científico-filosófico de este contexto; a saber, de un lado la rama *especulativa*, que pasa por Kant, Fichte, Schelling, Hegel; más tardíamente, Rickert o Dilthey. Esta suponía una concepción característicamente dualista, es decir, que deduce de la crí-

tica kantiana la necesidad de un método propio para las llamadas ciencias del espíritu: anulan el agnosticismo original kantiano con respecto a la cosa en sí, reclamando para esta un método propio que crea el concepto de ciencia humana. Esta, a su vez, se distingue de la natural por el hecho de que en ella el observador es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento, lo que da lugar a la formulación de explicaciones de corte hermenéutico que sustituyen a la “cosa” de la experiencia por un concepto que da cuenta de la mediatización inmanente a todo proceso de (auto)conocimiento, el de cosmovisión o *Weltanschauung*. Aquí también asienta sus raíces, como se puede ver, la propia *hermenéutica filosófica* de H.-G. Gadamer, que no por casualidad encuentra en el psicoanálisis un oponente dialéctico con el que difícilmente puede llegar a ningún tipo de acuerdo (Gracia Gómez, 2020).

En el extremo opuesto se desplegaba una tradición filosófica totalmente distinta, y que fue la que llegó hasta Freud a través de sus predecesores y a la que Assoun califica como “rama *experimental*”: esta partía también de Kant, pero tomaba como referencia las obras de Herbart para servirse de lo filosófico sin abandonar el materialismo. Esta tradición es la que sostuvo sus inquietudes espirituales sobre la obra de Schopenhauer.

Ello evidencia que la profesión de fe freudiana por el naturalismo científicista se posiciona en el seno de un conflicto filosófico. Lo que a su vez permite situar la obra de Freud, desde un punto de vista ontológico, en una tendencia moderna que tiene que ver con el intento de superar el dualismo exigido por el positivismo neokantiano, pero sin llegar a la completa reconciliación que pretendieron lo seguidores de la línea hegeliana, partidarios de la tan denostada *Weltanschauung* en la configuración de un mundo que se pretende científico a costa de establecer una escisión irreconciliable con la naturaleza en tanto que objeto de conocimiento de la ciencia; exigencia esta inaceptable para Freud, que no pudo sino reprobar toda aspiración de conocimiento científico que no estuviera firmemente establecida sobre los cimientos materiales que correspondían a toda buena *Naturwissenschaft*.

5 · Conclusión: filosofía y ciencia en la demarcación epistemológica del inconsciente freudiano

A partir de los análisis previos, y sin ánimo de hacer una clasificación exhaustiva, podemos distinguir cuatro maneras fundamentales de recibir al psicoanálisis en el seno del espacio filosófico:

- i) como “aberración” superada, posición cientificista cercana a las tesis del positivismo lógico. Condiciona la labor del filósofo a la autonomía epistemológica de las ciencias, que se prohíbe para la filosofía. Recoge en cierto modo las críticas de algunos psicoanalistas (vg. Bettelheim, 1991) en la medida en que se denuncia el excesivo personalismo de Freud. Sin embargo, si lo que nos importa son las repercusiones de un pensamiento para la historia de la filosofía, este enfoque se nos antoja como el menos productivo.
- ii) como “complemento crítico” de la filosofía (Ricoeur, Habermas).
- iii) como reproducción de un error metafísico (Heidegger, Gadamer, Henry); de donde se extrae la presunta *ilegitimidad* de su objeto.
- iv) por último, se puede indagar en ella y tratar, como lo hace el propio psicoanalista, de “retorcer” sus palabras para tratar que de ellas brote la “verdad”. Este enfoque nos obliga a transitar mínimamente por los caminos lacaniano, pues define el espacio en el que el psicoanalista francés reactivará la fundación de la verdad psicoanalítica.

Según esto, es decir, según varias de las actuales tradiciones de la filosofía, el inconsciente *freudiano* puede ser alternativamente entendido como un concepto: i) metafísico; como tal, además, ii) parcial y iii) ilegítimo. Sin embargo, solo el último punto atestigua su autonomía epistemológica en un sentido relativamente fuerte; es decir, que debe darse a sí mismo su propia norma. Sin duda, esta es la posición que coincide con la postura de Freud.

Sin embargo, también hemos visto que no debemos entender la apuesta freudiana por la autonomía epistémica del psicoanálisis como una renuncia a la filosofía “en general”. No solo se trata de la presencia muda del pensamiento de Schopenhauer en su obra; multitud de documentos

muestran las inclinaciones tempranas del autor por los temas “fundamentales” de la filosofía: “En el fondo de mí mismo abrigó la esperanza de llegar por este camino a mi primera finalidad: la filosofía”, escribía a Wilhelm Fliess con fecha de enero de 1897 (Assoun, 1982: 20-21). El anhelo de Freud aspiraba a explicar las cuestiones trascendentales de la humanidad, y esta querencia por “lo profundo” se manifestó, no solo en la indagación del inconsciente, sino en la propia denominación del psicoanálisis como *Tiefenpsychologie* (“psicología de las profundidades”): “En mi juventud no conocí más anhelo que el del saber filosófico, anhelo que estoy a punto de realizar ahora, cuando me dispongo a pasar de la medicina a la psicología” (Freud, 1941: 3543).

Aquí sí se produce un corte con el escepticismo del que partíamos, que apuntala el distanciamiento del psicoanálisis con los neopositivistas posteriores: pues para Freud la filosofía, aunque no podía ser considerada como un “riguroso” conocimiento, no dejaba de constituir en cambio una muy lúcida *promesa* de ese conocimiento cuasi-místico al que reconoce tener como aspiración última de su obra. En esta encrucijada, la filosofía tenía para Freud al menos el mérito de haber alcanzado a “predecir” cierto objeto. Nótese que, a diferencia por ejemplo de la religión, Freud tiene claro que la filosofía, como disciplina de estudio, no solo no era prescindible, sino que además la incluía entre los saberes clave para la formación del psicoanalista (1910). Porque, aunque no conociera, la filosofía hablaba con verdad. Una verdad que intuye, ve, explica... por más que no sea capaz de apresar aquello de lo que habla.

Por otra parte, el autor de *La interpretación de los sueños* siempre trató de conservar algo de ese “talante analítico” que le habían inculcado sus años de laboratorio. En este sentido, Freud luchó fundamentalmente contra el riesgo de que sus aportaciones fueran tachadas de misticismo o “cosa de filósofos” por la sociedad científica, quizás también por él mismo. Sin embargo, al mismo tiempo, aquí y allá se vio obligado a reconocer la verdad acerca de ese “oscuro secreto” que daba sentido a todos los rodeos en los que se configura el *interregnum* psicoanalítico (Freud, 1925b): la posibilidad de hacer “suyo” aquello que nadie antes había sido capaz de apresar, es decir, de conocer; y de la única manera en que el fundador del psicoanálisis se permite este conocimiento; a saber: como conocimiento científico.

Desde el enfoque de la epistemología, la cosa freudiana repite el gesto eminentemente “subjetivador” que caracteriza a la modernidad filosófica como respuesta al escepticismo (Montaigne–Descartes), el cual se puede resumir muy bien en el “*Ignorabimus!*” de Du Bois-Reymond (*supra*). Por ello Lacan podrá identificar al *cogito* cartesiano, no solo en el centro de la problemática psicoanalítica, sino más aún en el corazón mismo de la verdad científica, como condición de posibilidad de la ciencia como saber (Lacan, 2006b: 855–875). Resulta de todo ello una suerte de “monismo freudiano” de lo más particular: pues lleva aparejada la señal de un sujeto que necesita escindirse para conocer y conocerse. Se trataría, pues, al mismo tiempo de un dualismo complejo, construido sobre la base de un único nivel de realidad.

Pues la convicción de Freud es la de que la interpretación *da* conocimiento, sin matices; conocimiento del mismo valor que el que se le asigna a la física y la química, que son sus modelos por antonomasia. Por eso funda una ciencia y posibilita con ello el “descubrimiento” del inconsciente, no solo como “cosa en sí”, *allende* de la conciencia o alter ego, segunda conciencia que, según los autores, puede elevarse al rango de conciencia superior o conciencia misma: el sujeto que se completa al conocerse, en un movimiento de retorno circular dotado de una coherencia fabulosa, pero por lo mismo tremendamente sospechosa para nuestro autor. Este no es el tipo de “objeto” que aspira a alcanzar Freud. El inconsciente solo se puede definir como “objeto” del psicoanálisis en la medida en que este objeto, la cosa de la que todo el tiempo se habla, se entienda fundamentalmente como objeto *de conocimiento*, aunque solo sea por el *reto* que implica tratar de conocer justamente *eso* que queda fuera de toda experiencia posible

6 · Bibliografía

- Abellán, Joaquín (2006): “Estudio preliminar”, en Weber, Max (2006): *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid: Alianza, pp. 9–57.
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (2007): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- Assoun, Paul-Laurent (1982): *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona: Paidós.

- Assoun, Paul-Laurent (2001): *Introducción a la epistemología freudiana*, México: Siglo XXI.
- Bettelheim, Bruno (1991): *El peso de una vida. "La Viena de Freud" y otros ensayos*, Barcelona: Crítica.
- Cavell, Stanley (2002): *En busca de lo ordinario: líneas del escepticismo y romanticismo*, Madrid: Cátedra.
- Del Estal Sánchez, Héctor (2018): "Ornithorhynchus paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), pp. 127-156. Enlace: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/59191> (consulta: 18/03/2021).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972): *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967): *L'Écriture et la Différance*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ferrater Mora, José (2002): *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Akal / Círculo de Lectores.
- Foucault, Michel (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Cuadernos Anagrama.
- Freud, Sigmund (1900): "La interpretación de los sueños", en *Obras completas I*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 343-720. Referimos también la edición alemana: "Die Traumdeutung", en *Gesammelte Werke II-III*, Frankfurt am Main: Fischer, pp. 1-642.
- Freud, Sigmund (1910): "Sobre el psicoanálisis 'silvestre'", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1571-1574. En alemán: "Über „wilde“ Psychoanalyse", *Gesammelte Werke VIII*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 117-126.
- Freud, Sigmund (1915): "Lo inconsciente", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2061-2082.
- Freud, Sigmund (1917): "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2432-2436.
- Freud, Sigmund (1918): "Historia de una neurosis infantil (Caso del 'Hombre de los lobos')", en *Obras completas III*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1941-2009.
- Freud, Sigmund (1920): "Más allá del principio del placer", en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2507-2541.

- Freud, Sigmund (1925a): “La negación”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2884-2886. En alemán: “Über „wilde“ Psychoanalyse”, *Gesammelte Werke VIII*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 117-126.
- Freud, Sigmund (1925b): “Autobiografía”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 1571-1574. En alemán: “Selbstdarstellung”, en *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 31-96.
- Freud, Sigmund (1926): “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 2833-2883.
- Freud, Sigmund (1930): “El malestar en la cultura”, en *Obras completas IV*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3017-3067. En alemán: “Das Unbehagen in der Kultur”, en *Gesammelte Werke XIV*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 419-506.
- Freud, Sigmund (1933): “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Obras completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3101-3206.
- Freud, Sigmund (1940): “Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess. Manuscritos y notas de los años 1887 a 1902”, en *Obras completas V*, Barcelona: Biblioteca Nueva / RBA, 2003, pp. 3433-3657.
- Freud, Sigmund (2000): *Correspondencia de Sigmund Freud. Tomo V: 1926-1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Gay, Peter (1988): *Freud. A Life for Our Time*, New York: W.W. Norton and Co. Inc.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2016): “El olvido de una pulsión que ‘retorna’: el caso de Sabina Spielrein”, *Bollettino Filosofico Università della Calabria*, 31, pp. 133-149.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2018): “Psicoanálisis y filosofía: la gestación del inconsciente en torno a las ‘ambivalencias’ de Freud”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca*, 45, pp. 261-279.
- Gracia Gómez, Alfonso A. (2020): “Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica”, *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 33, pp. 207-222.

- Heidegger, Martin (2013): *Seminarios de Zollikon*, México: Herder.
- Henry, Michel (2002): *Genealogía del psicoanálisis*, ed. Síntesis, Madrid 2002.
- Jones, Ernest (1953): *The Life and Work of Sigmund Freud*, Nueva York: Basic Books.
- Lacan, Jacques (1965): “Clase 15, del 12 de mayo de 1965”, en *Seminario 12. Problemas cruciales para el psicoanálisis*, documento descargable en la web *Bibliopsi.org* y editado por Psikolibro, pp. 70-74. Enlace: <https://www.bibliopsi.org/docs/lacan/15%20Seminario%2012.pdf> (consulta: 28/03/2021).
- Lacan, Jacques (2006a): “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, pp. 227-310.
- Lacan, Jacques (2006b): “La ciencia y la verdad”, en *Escritos*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, pp. 834-856.
- Lacan, Jacques (2008): *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*, BBAA – Barcelona – México: Paidós.
- Lacan, Jacques (2010): *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, BBAA – Barcelona – México: Paidós.
- Lange, Albert (1903): *Historia del materialismo*, Madrid: Daniel Jorro.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Bertrand (1971): *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona [etc.]: Labor.
- López Ibor, Juan J. (1968): *La agonía del psicoanálisis*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Mann, Thomas (2000): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid: Alianza.
- Pérez Mateos, Luis (2006): “Vida y obra”, en Binswanger, Ludwig (2006): *Obras escogidas*, Barcelona: RBA / Amorrortu, pp. 7-25
- Ricoeur, Paul (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, México: Siglo xxi.
- Roudinesco, Élisabeth (1995): *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama.
- Sánchez Pascual, Andrés (2000): “Nota preliminar” a Thomas Mann (2000: 7-16).
- Schellenbacher, Manfred (2011): “Sigmund Freud und Franz Brentano”, *e-Journal Philosophie der Psychologie*, 7 págs. Enlace: <http://www.jp.philo.at/texte/SchellenbacherM1.pdf> (consulta: 30/07/2020).
- Schopenhauer, Arthur (1944): *Sämtliche Werke, Band: 3. Über den Satz vom Grunde. Über den Willen in der Natur. Die Grundprobleme der Ethik*. Lei-

pzig: Reclam.

Stack, George J. (1983): *Lange and Nietzsche*, Berlin - New York: Walter de Gruyter.

Vetter, Helmuth (1989): "Phänomenologische, hermeneutische und (neo) strukturalistische Freudlektüre. Einleitung zum ersten Teil", en Vetter, Helmut; Nagl, Ludwig (Hg. 1988): *Die Philosophen und Freud*, Wien - München: R. Oldenbourg Verlag, pp. 9-23.

Von Hartmann, Eduard (1873): *Philosophie des Unbewussten*, Berlin: Carl Dunkels Verlag.

El tartamudeo heideggeriano. Estrategias discursivas en “¿Qué es metafísica?” a la luz de la filosofía de Gilles Deleuze.

Heidegger's stuttering. Discursive strategies in „What is metaphysics?“ in light of Gilles Deleuze's philosophy.

Mateo Belgrano¹

UCA – CONICET, Argentina

Recibido 31 julio 2020 · Aceptado 30 marzo 2021

Resumen

En este trabajo me propongo analizar las estrategias discursivas que Martin Heidegger lleva a cabo en sus conferencias, específicamente analizando frases oscuras y crípticas como “la nada nada”. Se buscará demostrar que este tipo de sentencias herméticas no son un mero juego de palabras, sino que se originan en una estrategia discursiva: la de generar un espacio de pensamiento. Para demostrar esta hipótesis me concentraré, a modo de estudio de caso, en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929). Ahora bien, Heidegger no explícita ni teoriza esta estrategia discursiva, por lo cual me serviré de las reflexiones de Gilles Deleuze sobre la escritura como marco interpretativo para analizar el proceder del filósofo alemán en sus conferencias.

Palabras clave: Heidegger; nada; ser; lenguaje; lógica

Abstract

In this essay I aim to analyze the discursive strategies that Martin Heidegger carries out in his lectures, specifically analyzing dark and cryptic phrases like „the Nothing noths“. I will seek to demonstrate that this type of hermetic sentences are not a mere game of words, but originate from a discursive strategy: generating a space for thought. To demonstrate this hypothesis, I will focus, as a case study, on the conference „What is metaphysics?“ (1929). Heidegger does not explain or theorize this discursive strategy, therefore, I will use Gilles Deleuze's reflections on writing as an interpretive framework to analyze the method of the German philosopher in his lectures.

Keywords: Heidegger; nothing; being; language; logic.

1. mateobelgrano@uca.edu.ar

1 · Introducción

Mario Bunge, filósofo y físico argentino, acérrimo defensor del realismo científico, afirmó hace algunos años sobre Martin Heidegger en una entrevista:

Por ejemplo, Heidegger tiene todo un libro sobre El ser y el tiempo. ¿Y qué dice sobre el ser? “El ser es ello mismo”. ¿Qué significa? ¡Nada! Pero la gente como no lo entiende piensa que debe ser algo muy profundo. Vea cómo define el tiempo: “Es la maduración de la temporalidad”. ¿Qué significa eso? Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. Se llama esquizofrenia. Es un desorden típico del esquizofrénico avanzado. (Vidal-Folch, 2008, p. 188)

Bunge acusa a Heidegger de irracionalista, en tanto que, según él, se enfrenta a la ciencia, y de hablar difícil para hacerse pasar por un pensador profundo. En *La relación entre la filosofía y la sociología* (1999) el filósofo argentino retoma una serie de enunciados de Heidegger para mostrar su sinsentido. Proposiciones tales como “el mundo mundeá” (*die Welt weltet*), “la nada nadea” (*das Nichts nichtet*), “el lenguaje habla” (*die Sprache spricht*) y “los valores valen” (*die Wert gelten*)¹ no solo violentan el idioma alemán, sino que son totalmente absurdas. Heidegger es para Bunge un impostor intelectual, un pensador oscurantista y hermético que introduce “de contrabando conceptos borrosos, conjeturas extravagantes o incluso ideología como si fueran descubrimientos científicos” (Bunge, 2001, p. 313).

La posición de Bunge es una versión extrema de cómo Heidegger fue interpretado, en general, por la filosofía analítica. A partir de la crítica de Rudolf Carnap a la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929) en “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (1931), que veremos a continuación, Heidegger fue desterrado de los ámbitos académicos y filosóficos donde prima la vertiente analítica, especialmente en el mundo anglosajón. A partir de este ensayo de Carnap, Heidegger pasó a tener fama de un autor confuso, oscuro y que su filosofía, más que un pen-

¹ Las traducciones de estas frases son las propuestas por Bunge en el texto citado.

samiento riguroso, se reducía a un mero juego de palabras. Como lo caracteriza Bertrand Russell, “altamente excéntrico en su terminología, su filosofía es extremadamente oscura” (1989, p. 303. La traducción es propia). Este prejuicio sobre la filosofía del pensador alemán perduró hasta no hace mucho tiempo en el mundo anglosajón.²

¿Cuánta verdad hay en esta percepción de la filosofía de Heidegger? El profesor de Friburgo sin ninguna duda es un autor difícil de leer, por momentos hermético y críptico. ¿Significa este hecho que con su intrincado lenguaje se busca hacer pasar un pensamiento superficial como profundo, como sugiere Bunge? En Heidegger abundan frases polémicas y, aparentemente, sin sentido, especialmente en sus conferencias. Ya mencionamos sus afirmaciones tautológicas (“El habla habla”, “la nada nada”, “el mundo munde”, “la cosa cosea”), pero encontramos otras tales como “la ciencia no piensa”, “todo arte es poesía”, “la esencia de la verdad es la libertad”, por mencionar algunas, que deben haber escandalizado a más de uno. Lo que me propongo en este trabajo es demostrar que este tipo de frases crípticas y sorprendentes no son un mero juego de palabras, sino que se originan en una estrategia discursiva: la de generar un espacio de pensamiento. Es decir, no es que Heidegger no podría ser más transparente, sino que, con su retórica tan particular, está intentando producir en su lector oyente la experiencia del pensamiento. Considero que esto se ve más claro aún en las conferencias. Para demostrar esta hipótesis me concentraré, a modo de estudio de caso, en “¿Qué es metafísica?”, especialmente por la polémica con Carnap, que representa, a mi modo de ver, la actitud del oyente o lector que Heidegger quiere combatir. Ahora bien, el filósofo alemán no explícita ni teoriza esta estrategia discursiva, por lo cual, me serviré de las reflexiones de Gilles Deleuze sobre la escritura como marco interpretativo para analizar el proceder de Heidegger en sus conferencias. Considero que los conceptos deleuzianos sobre la escritura son productivos para comprender la estrategia discursiva del filósofo alemán. Una vez presentando el marco deleuziano me adentraré en el texto mencionado, analizaré la lectura de Carnap y mostraré cómo encara Heidegger, a partir de este estudio de caso particular, sus conferencias.

² Filósofos como Hubert Dreyfus, Mark Okrent, Martk Wrathall, Taylor Carman, Thomas Sheehan, Graham Harman, entre otros, han, de algún modo, ayudado a reivindicar la percepción de Heidegger en el mundo anglosajón.

2 · El concepto de escritura de Deleuze

Posiblemente Gilles Deleuze esté de acuerdo con Bunge que Heidegger es un delirante, pero por razones muy distintas. Para poder interpretar las estrategias discursivas heideggerianas propongo como marco interpretativo el análisis del rol del escritor y de la escritura que el filósofo francés propone en *Crítica y clínica* (1993).

El problema de escribir: el escritor, como dice Proust, inventa dentro de la lengua una lengua nueva, una lengua extranjera en cierta medida. Extrae nuevas estructuras gramaticales o sintácticas. Saca a la lengua de los caminos trillados, la hace delirar. Pero asimismo el problema de escribir tampoco es separable de un problema de ver y de oír: en efecto, cuando dentro de la lengua se crea otra lengua, el lenguaje en su totalidad tiende hacia un límite "asintáctico", "agramatical", o que comunica con su propio exterior. (Deleuze, 2009, p. 10)

Para Deleuze escribir es empujar al lenguaje a sus límites, romper con las reglas de las sintaxis, hacer de la lengua madre una lengua ajena, extranjera. La escritura debe devenir en una lengua menor, marginal, que escape de la lengua hegemónica, dominante. Esto es lo que Deleuze entiende por "literaturas menores" (Deleuze & Guattari, 2001). Una literatura menor o minoritaria no es una literatura escrita por minorías, sino que trabaja desde adentro socavando la lengua mayor, transformando la estructura y el orden del lenguaje heredado. Solo así podemos pensar por fuera de la lógica impuesta y dar lugar a la aparición de una nueva. Es decir, sacar al lenguaje de su curso no necesariamente es un mero sin sentido, un barullo incomprendible, sino dar espacio a ideas que solo pueden aparecer y expresarse en los lindes de la palabra. Deleuze ve en el escritor Leopold von Sacher-Masoch un ejemplo de "literatura minoritaria". Masoch tiene un alemán impecable, pero, dice Deleuze, tiene "un ligero temblor". "Un temblor que ya no es psicológico, sino lingüístico. Así, hace que tartamudee la propia lengua" (Deleuze, 2009, p. 82). Algo semejante sucede con Heidegger: tartamudea, repite, en él abundan pleonasmos, desviaciones de la lengua. En definitiva, hace delirar al lenguaje. Y cuando se lleva a la palabra a este punto, el decir

se vuelve un hacer. "Eso es lo que ocurre cuando el balbuceo ya no se ejerce sobre unas palabras preexistentes, sino que él mismo introduce las palabras a las que afecta; éstas ya no existen independientemente del balbuceo que las selecciona" (Deleuze, 2009, p. 151). El lenguaje se vuelve tartamudo, por ello, en tanto extranjero (es decir, ajeno y difícil de comprender), produce efectos. Es preciso hacer delirar al lenguaje, hacerlo tartamudear, para que provoque ciertas afecciones. Un afecto es el cambio o transformación que genera un encuentro. El individuo se compone de relaciones, intensidades que aumentan o disminuyen sus potencias y la escritura es ese espacio de encuentro para ser afectado, transformado, modificado. "Se escribe siempre para dar vida, para liberar la vida allí donde está presa, para trazar líneas de fuga" (Deleuze, 2006, p. 121). Estas líneas de fuga son las que nos permiten escapar de un sistema homogéneo y hegemónico de la lengua, hacen posible reflexionar por fuera de las categorías con las que solemos ver la realidad y nos permiten ver y pensar algo totalmente nuevo.

Es necesario, sin embargo, mantener cierto equilibrio, permanecer en ese espacio entre el afuera y el adentro del lenguaje, dado que, si este afán de bordear las fronteras de la lengua nos hace traspasarlas totalmente, quedamos fuera de ella en la oscuridad de lo alosemiótico,³ en la completa ininteligibilidad. "Pero cuando el delirio se torna estado clínico, las palabras ya no desembocan en nada, ya no se oye ni se ve nada a través de ellas, salvo una noche que ha perdido su historia, sus colores y sus cantos" (Deleuze, 2009, p. 11). Allí se encuentra Heidegger, en el umbral del lenguaje. Ir más allá de su límite y caer en la absoluta incomprensión es el riesgo que corre el pensador alemán constantemente, lo que abre la puerta a interpretaciones que consideran su filosofía como absurda y carente de sentido.

"Un gran escritor se encuentra siempre como un extranjero en la lengua en la que se expresa, incluso cuando es su lengua materna" (Deleuze, 2009, p. 154). Heidegger es un extranjero en su lengua. Habla alemán, pero los alemanes, en su mayoría, no lo entienden. Deleuze relata que un crítico literario describió *Los siete pilares de la sabiduría* de Thomas Edward Lawrence del siguiente modo: "eso no es inglés". Éste, para Deleuze, es el cumplido más bello que alguien le puede hacer a un escritor (Deleuze, 2009, p. 154). Cuando Carnap acusa a Heidegger de utilizar incorrectamente el

3 Tomo este concepto de la semiología de Yuri Lotman (2000).

lenguaje no sospecha, ni de cerca, que detrás de su crítica incisiva habría para Deleuze, y mostraré que también para el filósofo alemán, un gran halago.

3 · La conferencia “¿Qué es metafísica?”

3.1. La polémica desatada alrededor de la conferencia “¿Qué es metafísica?” es el discurso inaugural que realizó Heidegger al tomar posesión de la cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929. El flamante profesor se presentaba públicamente ante estudiantes y docentes como el sucesor de la *Lehrstuhl* de su antiguo maestro, Edmund Husserl. Esta conferencia causó un gran efecto, tuvo, como señala Gadamer, una “resonancia especialmente tempestuosa y amplia” (2003, p. 53) en los oyentes y, luego, en los lectores de la versión publicada ese mismo año y traducida rápidamente a muchísimas lenguas.⁴ Heinrich Wiegand Petzet, que asistió como estudiante, comenta:

El discurso tuvo sobre mí un efecto inesperado, asombroso. Fue como si un rayo descomunal partiera aquel cielo encapotado que se cernía sobre la alegoría de la caverna. [...] Cuando salí del aula magna me encontré sin palabras [*Es hatte mir die Sprache verschlagen*]. Tuve la sensación de haber percibido por un instante el fundamento del mundo. En lo más hondo de mí, algo dormido durante largo tiempo había sido tocado. (Petzet, 2007, p. 25)

En este fragmento Lorenzo Langbehn traduce “me encontré sin palabras”, pero Petzet dice literalmente: “Me había sacudido el lenguaje” (*Es hatte mir die Sprache verschlagen*). La frase es contundente y bien podría haber sido dicha por el mismo Deleuze. Muchos otros fueron sacudidos por el lenguaje de esta conferencia, aunque no siempre en el mismo sentido. Uno de ellos es Rudolf Carnap, filósofo y físico alemán perteneciente al llamado Círculo de Viena, grupo de pensadores que se presentaba como una pro-

⁴ La primera traducción al español data de 1932, elaborada por Raimundo Lida y publicada en la revista *Sur*, Buenos Aires, año 2, número 5. En 1933 aparece la versión de Xavier Zubiri en el número 6 de *Cruz y Raya*, Madrid.

puesta científicista y en contra de cualquier tipo de discurso metafísico. Así lo señalaban en su manifiesto, del cual Carnap es uno de los autores: "Se mostró cada vez más patente que el objetivo común de todos ellos era no solamente lograr una posición libre de metafísica, sino también anti-metafísica" (Hahn et al., 2002, p. 110).⁵

En 1931 Carnap publica "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en el volumen 2 de la revista *Erkenntnis*. En el ensayo, como bien sugiere el título, el pensador del Círculo de Viena se propone demostrar a partir de la lógica que las proposiciones de la metafísica carecen de sentido. Una proposición puede carecer sentido ya sea porque su planteo es totalmente estéril, como preguntarse por el sexo de los ángeles, o porque la proposición es obviamente falsa. Pero las proposiciones de la metafísica parecen a simple vista tener sentido, aunque en el fondo no lo tengan. Es por eso que Carnap las llama "pseudoproposiciones". De éstas distingue dos tipos: a. las que contienen una palabra al que se le adjudica un significado erróneo. Por ejemplo, "hay objetos que son 'tagos'". Este término es inventado y no tiene un referente empírico, no se puede identificar en la experiencia sensible "tagos", por ende, carece de sentido; b. Por otro lado, las que contienen palabras con sentido, pero su errónea sintaxis hace que sean absurdas (por ejemplo, "César es un número primo"). Ambos tipos de pseudoproposiciones pueden aparecer en el discurso metafísico.

Carnap utiliza como ejemplo proposiciones de la conferencia "¿Qué es metafísica?" del autor que, en la década del treinta, "ejerce la influencia más fuerte en Alemania" (Carnap, 1993, p. 75). Consideremos el análisis de la frase "la nada nada" (*das Nicht nichtet*) que hace el filósofo miembro del Círculo de Viena. El primer problema que presenta esta proposición es que se emplea erróneamente el término "nada" (*das Nicht*). En el lenguaje cotidiano lo usamos como sustantivo, como cuando decimos "ahí no hay nada", pero el uso lógicamente correcto sería "ahí no hay o no existe algo". Es decir, desde el punto de vista lógico, "nada" significa propiamente ne-

⁵ Dentro de los discursos metafísicos Carnap claramente entenderá la filosofía heideggeriana. Es cierto que el concepto de "metafísica" en Heidegger no es del todo unívoco: por momentos se refiere a aquella tradición que es preciso superar para alcanzar el ser, mientras que, en otros casos, significa la auténtica reflexión sobre el ser (esta última opción prevalece al final de la década del veinte).

gar algo, expresa una negación, y no un sustantivo. Pero, además, como si fuera poco, Heidegger agrega otra palabra, "nadar" (*nichten*), que carece de todo significado, ya que no refiere en última instancia a un objeto observable. Algo semejante sucede con la frase "la nada existe". Vuelve a aparecer la nada tratada como un sustantivo y, en segundo lugar, se afirma "que existe" lo que contradice el mismo concepto de "nada". Es una proposición contradictoria y carente de sentido, dado que "la existencia de ese objeto resultaría negada por su propia definición" (Carnap, 1993, p. 77). Con estos ejemplos Carnap quiere mostrar la imposibilidad de toda metafísica. El miembro del Círculo de Viena ni siquiera considera la metafísica una mera fantasía, una "mera quimera" o "un cuento de hadas". El problema de la ficción no es que contradiga las leyes de la lógica, sino que no es posible corroborarla en la experiencia. Es falsa, pero tiene pleno sentido. La metafísica, en cambio, no es ni verdadera ni falsa porque sus proposiciones carecen de sentido, son incontrastables. No es posible corroborar aquello que la metafísica busca, el más allá de lo empírico. Por ende, concluye Carnap, la metafísica no sirve para la descripción de la realidad, sino, a lo sumo, para la expresión de una actitud ante la vida.

3.2. Estrategias discursivas en "¿Qué es metafísica?"

La primera respuesta de Heidegger a la crítica de Carnap aparece, sin mencionarlo explícitamente, en el seminario de verano de 1935, *Introducción a la metafísica*. El filósofo alemán retoma aquí la gran pregunta con la que había concluido la conferencia de 1929, "¿por qué el ente y no más bien la nada?", y se pregunta por el rol que ocupa esa "nada". Al considerar esta cuestión, se pone en el lugar de su antiguo adversario y resume sus objeciones:

El que habla de la nada, no sabe lo que hace. El que habla de la nada, la convierte en algo con su hablar. De ese modo, al hablar, habla contra aquello que quiere decir. Se contra-dice a sí mismo. Pero un hablar que se contradice viola la regla fundamental del decir (λόγος), la "lógica". Hablar de la nada es ilógico. Aquel que habla y piensa de manera ilógica es una persona sin conocimiento científico. Y aquel que, para colmo, habla de la

nada dentro de la filosofía, donde la lógica está en su casa, debe enfrentarse a un reproche aun más duro por no haber respetado la regla fundamental de todo pensamiento. Este hablar sobre la nada sólo consiste en frases sin sentido. (Heidegger, 2003, pp. 30-31)

Aquí, sin nombrarlo, claramente está aludiendo a la crítica propiciada por el filósofo del Círculo de Viena. De ahí que Heidegger se pregunta si atentar contra las reglas de la lógica implica que deba abandonarse la pregunta por la nada. El filósofo alemán no tiene problema en admitir que su pregunta es "ilógica" o es contraria a lo que se considera un "pensamiento riguroso", dado que justamente lo que pretende hacer es poner en duda el lugar predominante de la lógica como criterio de conocimiento válido. Heidegger cuestiona que la lógica y sus reglas sean capaces de responder la pregunta por el ser. "Cuando se invocan el principio de contradicción y la lógica en general para probar que todo pensar y hablar sobre la nada es contradictorio y por tanto carente de sentido, de hecho sólo en apariencia se trata de rigor y cientificidad" (Heidegger, 2003, p. 32). ¿Por qué la lógica tiene este lugar incuestionable? ¿por qué es ella un "eterno tribunal" que determina lo que es y lo que no es digno de ser pensando? ¿por qué quien cuestione la lógica "será por tanto sospechoso de tener una posición arbitraria" (2003, p. 32)? Para Heidegger la lógica está fundada en una comprensión previa del ser que determina un modo de estructurar la realidad. El problema es que la lógica es ciega ante este fundamento previo, es decir, es ciega ante la pregunta por el ser. En *Ser y tiempo* Heidegger distingue dos planos de análisis: el óntico y el ontológico. El primero refiere a lo histórico, fáctico y contingente. El segundo a lo *a priori* y constitutivo. Esta diferencia es la que llamará en el seminario *Los problemas fundamentales de fenomenología* de 1927 la "diferencia ontológica", la diferencia entre el ser y el ente. El ser será para Heidegger aquello que permite al ente manifestarse, el espacio de sentido que posibilita su mostración, a partir del cual el ente adquiere una presencia significativa. Las disciplinas ónticas, entre ellas la lógica, se fundan en un espacio de sentido previo. Para esclarecer esta cuestión quizá sea útil una comparación entre el concepto heideggeriano de comprensión de ser y la idea de paradigma de Thomas Kuhn desarrollada en *La estructura de las revoluciones científicas*. Para Heidegger la filosofía

funda lo que Kuhn llama un paradigma, un conjunto de supuestos teóricos fundamentales, pero también creencias y valores, problemas y modelos de solución compartidos por una comunidad, que, en caso de Kuhn, se reduce únicamente a la comunidad científica. Este paradigma hace posible lo que llama "la ciencia normal". El científico, en su tarea cotidiana, supone una serie de cuestiones indispensables para poder hacer su trabajo (los procedimientos para la experimentación, cómo realizar ciertos cálculos y mediciones, cómo tratar ciertos utensilios del laboratorio, etc.). Pero también las presunciones pueden ser teóricas: el astrónomo presupone la centralidad del sol para calcular el movimiento de los astros.⁶ De manera análoga, la lógica presupone una previa comprensión del ser/paradigma que le permite hacer "lógica normal". ¿En qué consiste esta previa comprensión de ser de la lógica? Esta cuestión aparece explícitamente desarrollada en el epílogo que introduce Heidegger a la versión publicada de 1943 de la conferencia que estamos considerando. La lógica supone un modo de interpretar el ente, como objeto de cálculo (Heidegger, 2007a, p. 255). El pensador calculador se relaciona con lo ente según determinadas metas que el mismo se impone, según sea utilitario o no para alcanzar sus objetivos. La lógica se da dentro de este marco, donde puede "calcularse" mediante ciertas reglas y normas si un pensamiento es correcto o incorrecto. Heidegger pretende ahondar en ese paradigma previo, el ámbito del ser. No se trata de descartar la lógica,⁷

6 Otro ejemplo sería el del físico: "Si la física, por ejemplo, piensa el ente con determinadas categorías —materia, causa, acción recíproca, energía, potencial, afinidad— y al pensar así "confía" de antemano en esas categorías y por medio de la investigación basada en esa confianza llega continuamente a nuevos resultados, tal confianza en la razón que aparece en la forma de una ciencia no demuestra que la "naturaleza" revele su esencia en *aquello* que se representa y encuentra su acuñación objetiva gracias a las categorías de la física. Por el contrario, un conocimiento científico tal sólo atestigua que ese pensar acerca de la naturaleza es "útil" para la "vida" (Heidegger, 2014, p. 426).

7 En *Introducción a la metafísica* es explícito: "Sea como fuere, el remitirse a la lógica con la finalidad de delimitar la esencia del pensar es una empresa cuestionable porque la lógica como tal no deja de ser cuestionable, y no sólo en algunas doctrinas y teorías parciales y aisladas. Por ello hay que poner la "lógica" entre comillas. No lo hacemos porque pretendamos negar "lo lógico" (en el sentido de lo correctamente pensado). Precisamente en función del pensar tratamos de obtener aquello desde lo cual se determina su esencia; la ἀλήθεια y la φύσις, es decir, el ser entendido como estar-al-descubierto. Por tanto intentamos alcanzar justamente aquello que se ha perdido a causa de la "lógica"

sino de alcanzar su fundamento, sus condiciones de posibilidad, y eso no se puede obtener al modo de la lógica, dado que el ser nunca puede ser entendido como un ente calculable. "A diferencia de lo ente, el ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolutamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente" (Heidegger, 2007a, p. 253).

Pero esta dimensión ontológica de la lógica, como anticipándose a las objeciones de Carnap, aparece ya en "¿Qué es metafísica?": "La idea de la propia "lógica" se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario" (Heidegger, 2007a, p. 104). Es decir, la lógica es un modo derivado de abrirse al mundo, posible gracias a un fundamento previo más originario. Carnap no esquivo estas afirmaciones y concluye que las preguntas y las respuestas de Heidegger, y de los metafísicos en general, son irreconciliables con la lógica y la ciencia, y, por lo tanto, deben ser descartadas como discursos carentes de sentido e irracionales. El problema de la discusión entre estos dos grandes filósofos es que se mueven en dos planos distintos, hablan dos idiomas diferentes y están condenados a la incomprensión. La pregunta por la nada, según Heidegger, viene a cuestionar el armazón conceptual de la lógica tradicional con el que se ha interpretado a la nada como negación. Es decir, Heidegger está cuestionando la legitimidad del sistema de la lógica, el mismo a partir del cual Carnap elabora su crítica, y busca pensarlo desde otro lugar. En otras palabras, el filósofo del Círculo de Viena objeta la posición de Heidegger a partir de una perspectiva que justamente el profesor de Friburgo busca superar. "Para el pensar de la filosofía se requiere una actitud pensante totalmente diferente [a la de la lógica] y, sobre todo, una distinta disposición a pensar" (Heidegger, 2014, p. 304). Y por esta razón Carnap, habiendo sumergido el problema de la nada en "el basto ácido de la mera sagacidad lógica" (Heidegger, 2003, p. 33), no es capaz, para Heidegger, de ver el verdadero problema.⁸ En términos deleuzianos: el filósofo

gica" (Heidegger, 2003, p. 114).

8 Algo semejante ocurre, según Heidegger, con la recepción de *Ser y tiempo*, particularmente con la tesis de que el ser no debe ser entendido desde el *λόγος*, sino desde el tiempo: "La dirección de nuestro camino, el cual debe cruzarse con el camino hegeliano, está indicada por "Ser y tiempo", y esto, si lo decimos de una manera negativa, quiere decir lo siguiente: tiempo, *no λόγος* (compárese mi posición fundamental con respecto a la "lógica", transmitida por la tradición). La idea que se ha extraído de ello es la de que yo querría expulsar y abolir de la filosofía a lo lógico; se ha convertido ahora en una

alemán está buscando salir de la lengua hegemónica para desarrollar una lengua menor, minoritaria, y hacer posible así una nueva experiencia de pensamiento. Mientras que Heidegger busca romper con la lógica imperante para llevarnos al límite, su propuesta es interpretada con los lentes que el mismo quiere dejar de lado. Para la lengua dominante un discurso "ilógico" será obviamente barullo, proposiciones carentes de sentido, lo que no quiere decir, sin embargo, que allí no haya pensamiento. Delimitar el pensar por medio de la lógica es lo que Heidegger llama "intelectualismo", que permite que "surjan, con aire de legitimidad, los defensores de un uso correcto del intelecto" (Heidegger, 2003, p. 115), pero que en el fondo no buscan pensar.

"La nada nada". ¿Qué significa esta polémica frase? Veamos el contexto en que aparece esta extraña afirmación:

[La nada] no se atrae hacia ella misma, sino que es esencialmente rechazo. Sin embargo, el rechazo de sí misma es la remisión escurridiza al ente que se nos hunde en la totalidad. Esta remisión, que se rechaza totalmente, al ente en totalidad, como aquella nada que rodea al Dasein en la angustia, es la esencia de la nada; la nihilidad [Nichtung]. Ésta no es ni una aniquilación del ente ni proviene de la negación [Verneinung]. La nihilidad no se puede calcular a partir de la aniquilación y de la negación. La nada nada [Das Nichts selbst nichtet]. (Heidegger, 2015, p. 114. La traducción es propia)

¿Qué significa "nadar"? Zubiri traduce "anonadar" que puede entenderse, en sentido negativo, como el equivalente a aniquilar, nihilizar, reducir algo a la nada. Positivamente, anonadar es verse desconcertado. Arturo Leyte y Helena Cortés optan por "desistir", entendido no como "abandonar o renunciar a algo", sino como "una suerte de suspensión inherente al ser mismo" (Heidegger, 2007a, p. 293, nota 54). Yo prefiero "nadar"

moda decir que mi filosofía sería una "mística". Resulta igualmente superfluo e inútil defenderse de ello; si aludimos aquí a estas opiniones es únicamente con vistas a su dilucidación. No lógico: así pues, místico; no *ratio*: por tanto, irracional. Con ello sólo se denota que no se comprende el problema; es decir, que todavía no se ha aclarado, ni se ha hecho la pregunta acerca de por qué y con qué derecho el *ōn* está referido al *lógos*. ¿Acaso es esto evidente?" (Heidegger, 2016, p. 143).

porque me parece que mantiene el juego de palabras que tanto le gustaba a Heidegger (la misma estructura tautológica es utilizada en frases como "el mundo mundeá", "el habla habla" o "la cosa cosea"). Se objetará que no tiene sentido en español, pero justamente es lo que pretendía el mismo Heidegger al introducir un verbo (*nichten*) que no existe en la lengua alemana. La función de esta frase es justamente escandalizar, romper con la sintaxis para disparar el pensamiento.⁹

Comparemos el fragmento anterior, ciertamente críptico, con el siguiente:

Ahora debe haberse vuelto más claro hasta qué punto podemos decir del mundo que es una nada. ¿Qué clase de nada? En tanto que tratamos de él, lo convertimos en problema y lo consideramos esencial para la transcendencia, tiene que ser algo. Por consiguiente, si es una nada, no es un *nihil negativum*, es decir, no la simple negación absolutamente vacía de algo. El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. Nada de ente y, sin embargo, algo que hay [*es gibt*]. [...] El mundo es la nada, que se temporaliza originariamente, lo que simplemente surge en la temporalización y con ella, lo denominamos, por consiguiente, *nihil originarium*. (Heidegger, 2009, p. 244)

Si bien aquí no aparece el término "nadar" explícitamente, en este párrafo podemos comprender mejor su sentido y el rol que juega la nada en la pregunta por el ser. La nada no refiere a la mera negación lógica (*nihil negativum*), como la de las proposiciones del tipo "S no es P". Para poder comprender el sentido de esta frase es preciso salirse del modo de comprender los problemas de la lógica. "La nada nada" significa "el colapso de la lógica y, de hecho, de todo tipo de "lógica", incluida la "especulativa" (Heidegger,

⁹ Por esta razón no estoy de acuerdo con la posición de Alejandro Rojas Jiménez, para quien la traducción de "nadar" pudo tener en algún momento sentido, pero luego de la ridiculización de Mario Bunge, éste la ha convertido en un absurdo. Por eso, argumenta, es preciso buscar un nuevo término que le devuelva su significación original, "para que la expresión vuelva a designar "algo que da que pensar" en lugar de un sin sentido" (Jiménez, 2017, p. 212). Creo que justamente la frase "da que pensar" por lo extraño que suena al español. No se puede "pasar de largo" esta afirmación, sino que exige una detenida reflexión.

2018, p. 422. La traducción es propia). Más bien a lo que se apunta es a un *nihil originarium*, el mundo o el ser,¹⁰ es decir, aquello que posibilita el sentido y, por consiguiente, la experiencia de lo ente. Por eso el mundo es “nada” y “la nada nadea”, porque no son un ente, no tienen “nada de ente”, pero, sin embargo, eso no quiere decir no sean existentes o reales. La nada (o el mundo) no son al modo del ente, son su condición de posibilidad. En una nota al pie de la tercera edición de 1931 aclara que la “nada” debe entenderse desde la diferencia ontológica, “la nada como ser” (Heidegger, 2007a, p. 95).¹¹ La polémica frase “la nada nadea” recuerda a la famosa afirmación “el mundo mundeia” (*die Welt weltet*), que aparece en el seminario de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Heidegger, 2012b, p. 88) y en “El origen de la obra de arte”, conferencia de 1936 (Heidegger, 2012a, p.

10 No quiero detenerme aquí, dado que supondría un extenso desarrollo, en el vínculo entre mundo, ser y sentido. ¿Qué diferencia hay entre sentido (*Sinn*) y mundo (*Welt*)? Una primera aproximación a una respuesta se la puede encontrar en *Ser y tiempo*. Aquí Heidegger parece identificar mundo y sentido, el cual, a su vez, lo identificaba con el ser. En el parágrafo 18 afirma que “*aquello-con-vistas-a-lo-cual [das Woraufhin] se deja comparecer a los entes [...] es el fenómeno del mundo*” (Heidegger, 2012c, p. 108. El subrayado es del autor). Como se puede apreciar, aquí aparece la palabra *das Woraufhin*, término con el que definía al sentido (*Sinn*): “*aquello con vistas a lo cual [das Woraufhin] algo se hace comprensible en cuanto algo*” (Heidegger, 2012c, p. 170. El subrayado es también del original). Se puede apreciar que Heidegger equipara, aunque no explícitamente, mundo y sentido, y, por lo tanto, mundo y ser. En *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* no deja lugar a dudas: “Esta proposición realmente característica, de que el ser como tal no lo podemos experimentar en lo ente, [...] es la definición más nítida del ser del ente que nosotros llamamos mundo” (Heidegger, 2007b, p. 220).

11 De aquí la aparición de la angustia en la conferencia: ante la “nada” que nos angustia, se revela el ser. Como bien señala Jesús Adrián Escudero, la angustia tiene un papel metodológico central en *Ser y tiempo* (Escudero, 2015, pp. 465-486). La angustia nos priva de las relaciones significativas cotidianas con las que interpretamos lo que nos rodea, nos priva de nuestra “actitud natural” en términos husserlianos, y al suceder esto se nos revela, por vía negativa, el ser-en-el-mundo en cuanto tal, es decir, que estamos arrojados a un espacio de sentido, el Ahí, que determina cómo se nos manifiestan los entes. En términos de Hubert Dreyfus: la angustia “revela que el Dasein no puede tener una vida significativa simplemente adoptando y actuando sobre los intereses estipulados por la sociedad” (Dreyfus, 2003, p. 328). Es decir, el Dasein, gracias a la angustia, descubre que está arrojado en un horizonte cultural y social que determina y condiciona las posibilidades de su existencia. He trabajado esta cuestión en Belgrano, 2018.

32). "Mundear" es una expresión que refiere al modo de ser del mundo. Heidegger utiliza este extraño verbo para mostrar la diferencia entre el mundo y los entes. El mundo no "es", sino que "mundeae". Decir que "es" implica que es al modo de los entes y Heidegger quiere mostrar todo lo contrario, el mundo no es un ente, sino su condición de posibilidad. Del mismo modo, la nada no "es", sino que nadea. El mundo y la nada son formas de referir al entramado significativo que permite la experiencia de lo ente.

Pero si contrastamos los últimos dos fragmentos citados podemos percatarnos de algo más: la diferencia entre el Heidegger profesor y el Heidegger conferencista. El primer extracto, el de "¿Qué es metafísica?", es bastante hermético y críptico y no se proveen demasiadas explicaciones. La frase la "nada nadea" es pronunciada sin aclaración alguna. En cambio, en el seminario, el segundo fragmento, Heidegger explica específicamente, como no hace en ningún pasaje de la conferencia, cómo entiende la nada. ¿Cómo se debe comprender esta diferencia? Si uno revisa los seminarios de Heidegger, se ve una voluntad pedagógica y explicativa que no se encuentra en sus conferencias: abundan los ejemplos, se detiene con más tiempo y reiteradas veces en las cuestiones centrales, parafrasea de distintos modos la misma idea y las frases más crípticas aparecen rodeadas de aclaraciones. Obviamente en un seminario posee más tiempo para explicar y explayarse en distintos temas. Pero considero que la diferencia no solamente radica en el tiempo que posee en sus lecciones, sino en una estrategia discursiva: las conferencias no deben explicar un pensamiento, deben producir pensamiento. Consideremos el siguiente pasaje:

Aquí, y en otros muchos pasajes similares, podría formularse una pregunta cercana a la irritación: ¿por qué emplea Nietzsche las palabras de un modo tan poco comprensible? La respuesta es clara: porque no escribe un manual escolar como "propedéutica" de una "filosofía" ya acabada sino que habla de modo inmediato desde lo que se trata propiamente de saber. En el campo visual de su razonamiento, la proposición comentada es lo más unívoca y concisa posible. Evidentemente, una decisión queda aún abierta: la de si un pensador debe hablar de modo que cualquiera lo comprenda sin más, o si lo pensado de modo pensante reclama ser dicho de manera tal que quienes

quieran repensarlo tengan que emprender antes un largo camino en el que aquel cualquiera quedará necesariamente atrás y sólo algunos llegarán a la cercanía de la meta. (Heidegger, 2014, pp. 488-489)

Heidegger comienza reflexionando sobre la escritura de Nietzsche, pero luego realiza un salto para preguntarse de modo general por el rol del pensador. Sus reflexiones podrían aplicarse a él mismo. ¿Por qué Heidegger emplea las palabras de un modo tan oscuro? Porque no pretende ser comprendido por cualquiera, sino producir ciertos efectos en sus oyentes y lectores, provocar la reflexión, impulsarlos a emprender un largo camino de meditación. Es por ello que Heidegger "tartamudea" cuando dice "la nada nadea" o "el mundo mundeaa", siguiendo lo dicho por Deleuze. Claramente Heidegger es consciente que está llevando al límite el lenguaje y corre el riesgo de ser incomprendido, pero aquello que "carece de sentido" dentro de una determinada lógica, o siguiendo la comparación con Kuhn, dentro de cierto paradigma, nos exhorta a la reflexión. Aquí lo que se busca es romper con los automatismos del lenguaje para poder pensar por fuera del paradigma, para poder desestructurar lo estructurado. En este sentido concuerdo con Pierre Bourdieu, aunque por razones distintas, en que la obra de Heidegger se trata de un "ready made filosófico" (1991, p. 94),¹² en tanto que nos libera de nuestras relaciones habituales con las palabras. La extrañeza del lenguaje, el hecho de que no sea transparente y fácil, hace que llame nuestra atención y nos permita reconducir la mirada.¹³

12 Para Bourdieu la filosofía de Heidegger es un *ready made* filosófico en tanto que sus obras están pensadas de tal manera que, al ser ambiguas y crípticas, el oyente o el lector tenga mucho espacio para sobreinterpretar, para que "interprete por exceso", dando la posibilidad que el autor, al mismo tiempo, pueda siempre corregir, desmentir o deslegitimar una lectura y, de este modo, mantener siempre una distancia insuperable entre su obra y sus interpretaciones (Bourdieu, 1991, p. 94).

13 Adrián Bertorello (2010) y Stephan Grotz (2000) analizan el estilo heideggeriano a la luz de la función poética del lenguaje que propone Roman Jakobson. Mientras que el primer focaliza su atención en *Ser y tiempo* y las obras del primer Heidegger, el segundo se concentra en "El principio de identidad". La función poética del lenguaje es la orientación al mensaje mismo y no al referente. Esto implica que la palabra no es un mero índice de un objeto, sino que, al ser puesta en un contexto poco habitual, que rompe con el lenguaje prosaico o cotidiano, quiebra la automatización del lenguaje. Lo mismo

Si bien esta forma de trabajar con el lenguaje se repite en toda la obra de Heidegger, ésta se exagera en las conferencias, género predilecto del filósofo alemán.¹⁴ Allí se busca específicamente provocar. Si consideramos el “breve prólogo” a la conferencia “Tiempo y ser” encontramos una sucinta descripción del objetivo detrás de sus disertaciones. Allí compara su conferencia con una obra Paul Klee, una poesía de Georg Trakl y una exposición sobre física de Werner Heisenberg. En los tres casos no pretenderíamos comprender todo de inmediato y gustosamente nos tomaríamos el tiempo de escuchar o mirar, según el caso, lo expuesto. Pero por alguna razón, según Heidegger, no estamos dispuestos a demorarnos ante una obra filosófica, sino que se le exige absoluta transparencia y “proporcionar “sabiduría mundana””. Por el contrario, para el filósofo alemán en su obra no se trata de que todo sea totalmente transparente. Más bien es necesario detenerse en lo que “se resiste a ser explorado”. “De ahí que no deba ni sorprendernos ni maravillarnos que esta conferencia escandalice a la mayoría de los asistentes. Si algunos, empero, se sienten, ahora o más tarde, estimulados por ella para una reflexión ulterior, es cosa que no se deja precisar” (Heidegger, 2000, p. 19). La estrategia parece ser la misma en “El habla”, “La pregunta por la técnica”, “El origen de la obra de arte” y tantas otras.¹⁵ En todas ellas encontramos este lenguaje oscuro, tosco, poco transparente, que lleva al idioma alemán al límite para que allí se de un acontecimiento del pensar.

Heidegger es, siguiendo a Deleuze, un extranjero en su lengua, un autor alemán incomprensible para muchos alemanes. Lo que caracteriza las conferencias es su tartamudeo, el hacer al lenguaje repetirse, tropezarse consigo mismo, extrañarse, volverse opaco. Es decir, lo que Deleu-

sucede en Heidegger, la extrañeza que genera su lenguaje provoca un nuevo modo de comprender las cosas.

14 Recordemos que Heidegger era muy reticente a publicar. Propiamente pensados como libros se editaron dos: *Ser y tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Luego la mayoría de sus publicaciones en vida son recopilaciones de conferencias, a excepción de su texto sobre Nietzsche, que reúne varios seminarios de fines de la década del treinta y principios de la década del cuarenta. Posteriormente irán apareciendo las transcripciones y notas de sus seminarios.

15 En *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger* (2007) Heinrich Wiegand Petzet retrata con gran detalle las diferentes reacciones del público, algunas entusiastas, otras adversas, ante sus distintas conferencias.

ze llamaba “hacer delirar al lenguaje” es llevar a la lengua al límite de lo “asintáctico” y lo “agramatical”, de lo aparentemente carente de sentido, para poder de esa manera, al desautomatizar nuestras categorías lingüístico-sintácticas, desautomatizar nuestras categorías conceptuales. En otras palabras, ser “sacudidos por el lenguaje”. De la misma manera, para Heidegger “el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo” (Heidegger, 2007a, p. 297).

4 · Bibliografía

- Belgrano, M. (2018). La angustia frente a la muerte. Reflexiones en torno a Ser y tiempo. *Revista de Filosofía Odos - Όδος / ISSN(e): 2322-8369*, 7 (9), 40-55.
- Bertorello, A. (2010). La función poética del lenguaje en el discurso filosófico de M. Heidegger. Una interpretación del estilo heideggeriano desde V. Shklovski y R. Jakobson. *Areté*, 22(2), 177-188.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Paidós.
- Bunge, M. (2001). *La relación entre la sociología y la filosofía* (M. D. González Rodríguez, Trad.). Madrid: Edaf.
- Carnap, R. (1993). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En A. Ayer, *El positivismo lógico* (pp. 66-87). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones: 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2009). *Crítica y clínica* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2001). *Kafka: Por una literatura menor*. México D.F.: Era.
- Dreyfus, H. L. (2003). *Ser en el mundo: Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Escudero, J. A. (2015). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el Ser*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Los caminos de Heidegger* (Á. Ackermann, Trad.). Barcelona: Herder.
- Grotz, S. (2000). *Vom Umgang mit Tautologien: Martin Heidegger und Roman*

Jakobson. Hamburg: Meiner.

- Hahn, H., Neurath, O., & Carnap, R. (2002). La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena (P. Lorenzano, Trad.). *Redes*, 9(18), 103-149.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser* (M. Garrido, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann Pilári, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2007a). *Hitos* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica* (J. J. García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2012a). *Caminos de bosque* (H. Cortés & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (J. Adrián Escudero, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2012c). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2015). *Wegmarken*. (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *La fenomenología del espíritu de Hegel* (M. E. Vázquez, Trad.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Heidegger, M. (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jiménez, A. R. (2017). La existencia, entre el ser y la nada. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(3), Article 3. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3766>
- Lotman, I. (2000). *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Valencia: Ed. Cátedra
- Petzet, H. W. (2007). *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976* |. Buenos Aires: Katz Editores.
- Russell, B. (1989). *Wisdom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting*. Nueva York: Crescent Books

Vidal-Folch, I. (2008). "Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico". Entrevista a Mario Bunge. *Revista de Pedagogía*, 29(84), 187-190.

La promesa de un cuerpo Relaciones prácticas con la corporalidad en elaboraciones de Heidegger de 1959–1969.

The promise of a body. Practical relations with corporality in Heidegger's elaborations of 1959–1969.

Luis Fernando Butierrez¹

Universidad Nacional de La Plata (UNLP); U. de C. empresariales (UCES), Argentina

Recibido 1 de agosto de 2020 · Aceptado 27 enero 2021

Resumen

En el siguiente trabajo analizaremos la cuestión de las relaciones prácticas con la corporalidad, tal y como Heidegger lo articula en sus consideraciones relativas al cuerpo propio y la labor médico-terapéutica relativa al cuerpo del otro en los *Zollikoner Seminare*. En el marco de estas elaboraciones buscaremos distinguir un compromiso no suficientemente tematizado con la perspectiva tradicional del cuerpo físico. Junto a ello, nos proponemos clarificar el estatuto de la acción y la injerencia práctica en esta perspectiva, para cotejar en qué medida es posible plantear transiciones o desplazamientos en las modalidades epocales de relación con la corporalidad.

Palabras clave: corporalidad, relaciones, cuerpo propio, cuerpo del otro, ontología

Abstract

In the following work we will analyze the question of practical relations with corporality, as Heidegger articulates it in his considerations regarding the own body and the medical-therapeutic work related to the body of the other in the *Zollikoner Seminare*. In the framework of these elaborations, we will seek to distinguish an insufficiently thematized commitment with the traditional perspective of the physical body. Along with this, we propose to clarify the status of action and practical interference in this perspective, to compare to what extent it is possible to propose transitions or displacements in the epochal modalities of relation with corporality.

Keywords: corporality, relations, own body, body of the other, ontology

1. luisbutierrez@yahoo.com.ar

1 · Introducción

Cuando se ha pretendido escribir sobre el cuerpo a partir de Heidegger, la empresa parece ya de entrada estar condenada al fracaso.
Xolocotzi Yáñez, *La verdad del cuerpo*.

Plantear vías de tematización de la cuestión de la corporalidad en el pensamiento de Heidegger implica tomar como punto de partida los recientes estudios realizados en torno a estas cuestiones, en especial, si consideramos el amplio y prolífico campo de estudios especializados de los últimos 50 años. En tal contexto, la cuestión del tratamiento del cuerpo en *Sein und Zeit* (SuZ) y las dilucidaciones respectivas en los *Zollikoner Seminare* (ZS) a partir de la estructura del ser-en-el-mundo, cuentan con importantes análisis e interpretaciones. Incluso la problematización de las nimias distinciones en SuZ ha permitido desarrollar una comprensión de la experiencia irreductiblemente encarnada, tal y como ha sido articulado por la recepción crítica en el pensamiento francés de mitad del siglo pasado¹. Sin una tematización directa o suficiente, en este *opus magnum* de Heidegger los breves tratamientos de actividades prácticas y manuales parecen incluir la consideración implícita de disposiciones corporales², mayormente desarrolladas luego en sus seminarios de la década de 1960³.

Asimismo, los estudios de tales seminarios cuentan con recientes materiales: en los últimos años, Peter Trawny ha editado la publicación del

¹ La crítica de pensadores franceses respecto de la omisión de una tematización apropiada del cuerpo en SuZ tiene entre sus primeros exponentes a Sartre (1943), De Waelhens (1942/1950) y Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la Perception* (PP). En el marco de las escuetas líneas dedicadas a la corporalidad en SuZ estas lecturas subrayan la necesidad de una encarnación de las estructuras del Dasein desplegadas en esta obra de 1927. Al respecto, véase Sartre 1943, p.423 y De Waelhens 1942, pp. V-XV. Para un análisis de las diferencias respectivas entre Sartre y Heidegger, véase Rodríguez Suárez 2012, pp.211ss. Cfr. Rodríguez Suárez 2017, pp.77-84.

² Véase Franck 1989, pp.30s.

³ En el conjunto de investigaciones recientes en torno a estas discusiones y antecedentes, consideramos aquí los trabajos de: Hoffman (2006); Caron (2008); Aho (2009); Johnson (2010); Sandu (2014); Ciocan (2015); Johnson (2016); Peters (2019), entre otros.

volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de la obra de Heidegger, con el agregado de bocetos o planes de trabajos no publicados en la edición de M. Boss⁴. Ello ha permitido distinguir y cotejar un conjunto de obras con las que nuestro autor articuló un diálogo respecto de las cuestiones relativas a la corporalidad.

En este contexto se inscriben las recientes lecturas y análisis que plantean un abordaje lateral de la corporalidad a partir de las especificaciones en torno a la verdad del ser, en su movimiento o dinámica de ocultamiento/desocultamiento, así como también aquellas que profundizan en la contraposición con la herencia metafísica tradicional ligada a la comprensión del ser en tanto mera presencia (*Vorhandenheit*). Dentro de estos análisis las consideraciones prácticas en relación al cuerpo propio y a la dimensión ontológica de la corporalidad presentan breves tratamientos de carácter secundario⁵.

El cuerpo del siguiente trabajo retoma estas vías de investigación para continuar con el despliegue de las múltiples implicancias que pueden analizarse desde las dilucidaciones en torno a la corporalidad que Heidegger desarrolla en los seminarios de la década de 1960. Nuestra propuesta consiste en una lectura y discusión sobre la cuestión de las injerencias y las relaciones prácticas con la corporalidad, tal y como Heidegger lo especifica en el marco de sus consideraciones relativas al cuerpo propio y a la labor médico-terapéutica respecto al cuerpo del otro. Las distinciones terminológicas y las relaciones entre las dimensiones óptica-ontológica permiten cotejar en qué sentido es posible pensar en una relación con el cuerpo desde este enfoque. En este contexto, partiremos de una interpretación no disyuntiva de las respectivas consideraciones prácticas respecto del cuerpo físico y el cuerpo vivido, en vistas de argumentar en torno a la siguiente hipótesis: en estas elaboraciones es posible distinguir un compromiso no suficientemente tematizado con la perspectiva tradicional del cuerpo físico que reducen el alcance de su tratamiento respecto de las injerencias y relaciones prácticas respectivas.

Para ello, en primer lugar, analizaremos un conjunto de dilucida-

⁴ Véase Heidegger (2018).

⁵ En este artículo dialogaremos especialmente con las lecturas respectivas de Garrido Perrián (2016); Xolocotzi (2020) y Johnson (2020).

ciones en los ZS en torno a las relaciones prácticas con el cuerpo propio y el cuerpo del otro que permiten a Heidegger no solo distinguir las modalidades científicas y fenomenológicas de tematización de la corporalidad, sino también el horizonte ontológico en el que se halla irreductiblemente inscrita. Desde allí buscaremos circunscribir luego cuál es el estatuto de la acción y la injerencia práctica respecto al cuerpo en esta perspectiva, con el objeto de cotejar en qué medida es posible plantear transiciones o desplazamientos en las modalidades epocales de relación con la corporalidad.

En el marco de este recorrido tomamos como punto de partida una nota agregada a la primera edición de estos seminarios de Heidegger, donde M. Boss comprende que:

los discernimientos fundamentales de M. Heidegger contribuirán a una humanización de nuestro mundo (...) precisamente no en el sentido de una mayor subjetivación del espíritu humano hacia un absoluto hacedor-de-todo, sino a un agregarse a un amor, destinado a la esencia humana, de todo aquello que se desoculta a partir de la apertura de su mundo y se le promete como ente.⁶

En línea con esta lectura, en el siguiente trabajo articulamos este enfoque de la corporalidad desde su carácter de promesa, pues entendemos que el estilo abierto e inacabado de las dilucidaciones heideggerianas implican la invitación siempre vigente a un pensar que insiste en aquello por venir. Así, nos proponemos contribuir con estas dinámicas del pensar en relación a la perspectiva de la acción práctica y la corporalidad en estos tramos de la obra de Heidegger.

2 · Las relaciones con el cuerpo en los *Zollikoner Seminare*

**Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor.
S. Beckett, *Rumbo a peor.***

⁶ Heidegger ZS, p.25.

A partir de las breves menciones de la corporalidad en el § 12 y 23 de SuZ podemos reconocer dos líneas interpretativas fundamentales sobre los primeros tratamientos de la corporalidad en la perspectiva de Heidegger. Aquellas que distinguen una clara ausencia de tematización (articulada como una negación o descuido)⁷ y aquellas que ven allí una indicación programática en torno al método adecuado para abordar la corporalidad⁸, tal y como luego lo despliega en sus seminarios a mediados de siglo⁹.

No obstante, tales seminarios de la década de 1960 no representan una elaboración directa de Heidegger, sino que se desarrollan en un contexto de diálogo y discusión con un grupo de especialistas en el ámbito médico y psicológico. Tales encuentros se originan en un intercambio epistolar con Medard Boss desde 1947, a partir de lo cual ambos se propusieron especificar y comprender las cuestiones inherentes al *Daseinsanalyse* en la tradición de Ludwig Binswanger. En ese marco, este médico discípulo de Freud invitó a Heidegger a conversar con un conjunto de colegas y estudiantes de psiquiatría y psicología en su casa en Zollikon (Zürich), desde 1959. Desde allí, el diálogo se orientó a la posibilidad de integración de la ontología heideggeriana a la práctica clínica, lo cual permitió una tematización directa de la corporeidad (*Leiblichkeit*)¹⁰ no presente en SuZ.

En continuidad con los esbozos en SuZ, Heidegger da cuenta de un sentido originario de la corporeidad que no se agote en el cuerpo mensurable, objetivable, cósmico (*Körper*) y reducido a un mero estar presente, que

⁷ Al modo de una respuesta a tales críticas, Heidegger apela a cierta relación con el lenguaje en el que puede reconocerse un sesgo jerárquico o de privilegio, en especial, al momento que destaca que los franceses no tienen ninguna palabra para el cuerpo vivido sino solo un nombre para el cuerpo cósmico: *le corps*, término que inscribe en la tradición del corpus latino. En este marco subraya las dificultades que ello supone para ver la verdadera problemática de la fenomenología del cuerpo vivido (Heidegger ZS, p.116 [151]).

⁸ Véase Johnson 2016, p.132 y Escudero 2011, pp.182s.

⁹ No obstante, podemos reconocer un conjunto de tratamientos de la corporalidad previos a SuZ y a los Seminarios de la década de 1960. Entre ellos destacamos sus lecciones sobre Aristóteles y Platón en la década de 1920 y una lección sobre Nietzsche en la década de 1930. Véase, respectivamente: Heidegger GbA, pp. 199; 247; Heidegger PS, pp.361ss.; Heidegger N I, p.115-19[97-101].

¹⁰ Los términos corporalidad (*Körperlichkeit*) y corporeidad (*Leiblichkeit*) que utilizaremos a continuación hacen referencia respectivamente a manifestaciones perceptibles del cuerpo y a las estructuras ontológicas del mismo.

en la experiencia remite al cuerpo que se tiene. Tal sentido originario se relaciona al *Leib*, aquél que nos remite al cuerpo vivido o cuerpo que se es¹¹. Con esta distinción que permite la lengua alemana se propone dar cuenta de ciertas correlaciones corporales del Dasein en su apertura al mundo, más allá de la reducción a su aspecto material en la perspectiva científica tradicional. Es precisamente en este contexto donde podemos distinguir un conjunto de observaciones que revelan su enfoque respecto de la relación práctica y directa con el cuerpo, al menos como indicios o vías para el camino del pensar propuesto.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, distinguiremos sus referencias respecto a las injerencias prácticas propias del proceder científico que tienen como base una consideración limitada al cuerpo cósmico. En segundo lugar, interpretaremos algunas figuras de la corporeidad que contraponen a dicho enfoque para poner de manifiesto su base comprensiva y orientación ontológica, junto a las modalidades prácticas y relacionales correlativas al cuerpo, lo cual se articula con la pregunta de base que orienta nuestras lecturas: ¿cuál es el ámbito y alcance para una relación práctica con la propia corporalidad desde esta perspectiva?

2. a. Modalidades relacionales desde la perspectiva científica

En diferentes encuentros de estos seminarios, nuestro autor destaca que los fenómenos ontológicos no son observables sino que se hallan abiertos con anterioridad a todos los fenómenos manifiestos y perceptibles. Tal es el caso del ejemplo que ofrece de la mesa: su percepción sensible arroja un conjunto de datos pero su ser se revela como evidencia ontológica ya abierta, indicando así un ámbito que escapa al dominio de la mirada. Otros ejemplos que presenta en torno al fenómeno del hacer-presente (*Vergegenwärtigung*), como el hacer presente la estación de Zúrich, dan cuenta de cierta captación de algo “en tanto algo” no reductible a la presencia sensible: en lugar de experiencias parciales o escorzos de los entes en consideración se trata aquí de una captación de su totalidad. Y es dicha totalidad lo que se revela ya abierta. Con ello, nuestro autor ejemplifica una cuestión central en sus dilucidaciones en torno a la corporalidad: el claro (*Lichtung*) o apertura

¹¹ En lo que sigue, traduciremos cuerpo cósmico, físico o material (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*).

del ser se pone de manifiesto en su carácter originario y primario respecto a toda experiencia con los fenómenos.

Es precisamente en este marco que nuestro autor se propone abandonar la directriz de la relación óptica y binaria sujeto –objeto (correlativa a un sujeto corporal que subyace a la donación de mundo) para indagar en el entramado relacional Dasein-mundo. Desde este enfoque entiende que la perspectiva occidental de la corporalidad, de tradición cartesiana, es una modificación o desplazamiento de una relación originaria de la corporalidad como ser-en-el-mundo.

En este sentido destaca que la modalidad representativa del pensar científico aplica criterios de legalidad y calculabilidad a la naturaleza, lo cual implica una orientación y modalización determinada de las relaciones en el ámbito de lo ente. En esta línea, la ciencia natural constata al ser humano como algo que está simplemente presente al igual que el resto de los entes. Ello implica una modalidad específica de relación con los entes a partir del comportamiento mensurador del ser humano. Tal comportamiento co-implica un ente representado como objeto¹², condición necesaria para ser susceptible de medición. Este reduccionismo evidencia la necesidad de reelaborar la perspectiva de análisis adecuando el método de abordaje a la esencia del ente considerado, sin borrar u omitir sus estructuras ontológicas propias.

Incluso la objetualidad del comportamiento y enfoque científico supone una modificación de la presencia de las cosas: la presencia es entendida como representacionalidad, no ya como lo dado a partir de sí, sino tal y como se nos contrapone en tanto sujetos. Por ello Heidegger subraya que esta perspectiva se caracteriza por una relación práctica con los entes y los cuerpos limitada a reconocer con qué contar de la naturaleza, lo cual confluye en un proceder de dominio y posesión¹³. Nuestro autor contrapone una comprensión más originaria en la relación práctica con el mundo circundante : la experiencia griega comprendió la presencia del ente en cuanto

12 En la tradición fenomenológica lo cognoscible se distingue como *Gegenstand*, en referencia a aquello con que nos encontramos en el mundo y como *Objekt*, en referencia al objeto de conocimiento de las ciencias, es decir, a los primeros en tanto configurados según las exigencias de las ciencias.

13 Véase Heidegger ZS, p.130[163].

presente a partir de sí mismo, es decir, conservando y dejando intactos los fenómenos en el puro estar presente de aquello que se muestra y se oculta. Este es precisamente el movimiento de la verdad del ser que nuestro autor retoma para plantear un abordaje apropiado de las cuestiones relativas al cuerpo.

Desde allí, Heidegger cuestiona la comprensión de base en las perspectivas de los asistentes de los seminarios: la psicología, antropología y psicopatología comprenden al ser humano y el cuerpo como un objeto o sector del ente, al punto tal que incluso “las ciencias conductistas manipulan a los seres humanos a control remoto”¹⁴. Sin embargo, estas alusiones a las modalidades prácticas y relacionales desde la comprensión científica no implican un rechazo o exclusión del campo práctico de lo terapéutico en las disciplinas médicas ni sus estudios, sino que se proponen poner en evidencia y problematizar la mirada clínica y sus relaciones con los cuerpos con el objeto de discernir el horizonte comprensivo desde el cual derivan¹⁵. Es precisamente en el marco de aquella experiencia moderna desde donde se cuestiona la medida en que el fenómeno del cuerpo resiste a la mensurabilidad.

2. b. La perspectiva heideggeriana en torno a las relaciones con la corporalidad

En los primeros encuentros Heidegger destaca que el método fenomenológico es primero respecto al científico, cuando corresponde estudiar al Dasein, por lo cual es necesario prescindir de aquél modo de representar científico-natural articulado en coordenadas comprensivas cartesianas. A diferencia de este, el proceder fenomenológico no llega a conclusiones ni incluye mediaciones dialécticas, pues se propone mantener abierta la mirada pensante para y hacia el fenómeno. No obstante, sus dilucidaciones en estos seminarios se destacan por un carácter metódico, al modo de indicios para un camino del pensar en torno a la corporeidad, previos a toda tenta-

¹⁴ Ibid, p.198[236].

¹⁵ Esta distinción no disyuntiva le permite afirmar en sus lecciones sobre Nietzsche de 1936-1937: “Todo cuerpo viviente es también un cuerpo cósmico, pero no todo cuerpo cósmico es un cuerpo viviente” (Heidegger NI, p. 115[97]).

tiva fenomenológica¹⁶.

Tal es el caso, por ejemplo, del ruborizarse. Allí se pone de manifiesto un existir con otros en la forma de ser-en-el-mundo, en el estar referidos a las cosas que comparecen donde el Dasein se encuentra con otros en el mismo estar-ahí. Este entramado irreductible no permite reducir tal fenómeno al flujo sanguíneo que se intensifica en tal o cual sector del cuerpo cóscico, ni en determinada manifestación física, es decir, no puede reducirse ni a lo somático ni a lo psíquico¹⁷.

En este contexto inscribe la experiencia del límite del cuerpo. Si bien el cuerpo cóscico termina en la piel, estamos siempre en relación desde un cuerpo vivido que se revela con una mayor extensión. Hay entre ambos una diferencia cualitativa, siendo no cuantificable en el segundo caso: el límite del corporar es el horizonte del ser en el cual permanecemos, esto es, “coincide con los límites de mi apertura de mundo”¹⁸, por ello este cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia. Este posible desplazamiento se contrapone el límite del cuerpo físico que generalmente no se modifica más que en fenómenos tales como engordar, adelgazar, etc.¹⁹

En el marco de esta distinción nuestro autor nos ofrece el ejemplo de un caso de psicopatología cotidiana donde retoma un caso de tipo freudiano: una mujer que olvida la bolsa al irse de la casa de un conocido, tradicionalmente interpretado como un deseo inconsciente de poder regresar ahí. Frente a ello, Heidegger entiende que:

(...) su irse es tal que en el irse ella todavía y con mayor razón todavía y siempre más está-ahí. Porque ella, en el irse, está todavía tanto con el hombre, que la bolsa no está en absoluto

¹⁶ A nuestro entender el proceder específico de Heidegger pone de manifiesto su intención de establecer las condiciones para esta tentativa. Aquí nos diferenciamos de la interpretación excluyente de la fenomenología del cuerpo vivido: una lectura sustentada en la mención respectiva de Heidegger (Heidegger ZS, p.231 [272]), tal y como es interpretada en Johnson 2016, pp.138ss.

¹⁷ A este respecto véase, Rodríguez Suárez 2016, pp.104-8.

¹⁸ Boss 1999, pp.278s.

¹⁹ No obstante, Heidegger distingue que la flaqueza es preponderantemente un fenómeno del cuerpo vivido (Heidegger ZS, p.113 [147]).

ahí. En tal irse se queda la bolsa porque al estar aún en el cuarto estaba ella tanto con su amigo que ya en ese momento la bolsa no estaba ahí en absoluto. (...) Si la misma mujer se fuera de la casa de alguien indiferente para ir de compras a la ciudad , entonces no olvidaría la bolsa, sino que se la llevaría , porque la bolsa pertenece al ir de compras , en cuya referencia estaría entonces realmente la mujer (Heidegger ZS: 213s. [252]).

Estas referencias extáticas del Dasein no son representables: la bolsa y la mujer, en el plexo de relaciones en el que se inscriben y en la apertura de ser que allí las abre, lejos están de un mero cálculo de posiciones reducidas a la modalidad de ser de la mera presencia, que entiende derivada del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y las relaciones prácticas en el mundo circundante²⁰. Tan pronto como nos representamos tales referencias, nos hallamos fuera de ellas. Es en este sentido que los alcances de los límites del cuerpo vivido no son situables en la misma medida que en el caso del cuerpo cósmico.

2.c. Aproximaciones al cuerpo del otro y al cuerpo propio

En el marco de estas distinciones, nuestro autor destaca que el corporar o estar siendo cuerpo (*Leiben*), se manifiesta inter-dependiente de las relaciones en el mundo. Con esta expresión verbal remite a la modalidad de ser cuerpo del Dasein²¹, al tiempo que le permite subrayar que el cuerpo vivido es también en cada caso mi cuerpo, pues el corporar, en su *curiosa relación con el sí mismo*²², se determina a partir del modo de ser del Dasein²³. Con esta distinción podemos analizar sus puntualizaciones respecto al cuerpo propio y las relaciones que le son correlativas.

En efecto, la distinción del cuerpo vivido como *mío* remite a la consideración existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) vivido como

²⁰ Véase Heidegger SuZ, p.71 [99]. Una lectura crítica sobre esta división binaria o reduccionista de los entes desde la que se funda dicha originalidad puede encontrarse en Fernández Beites 2011, pp.244ss.

²¹ Cf. Johnson 2016, p.139.

²² Heidegger ZS, pp.113s [147s].Cfr. Heidegger 2018, p.455.

²³ El corporar revela el modo como todo cuerpo particular es cuerpo en tanto tal. En tal sentido, esta modalidad verbal remite a la relación originaria con el ser del cuerpo y no a una especificación de los cuerpos singulares.

cuerpo propio. Dicha vivencia propia se manifiesta siempre irreductiblemente de un modo corporal. Asimismo, la experiencia de lo corporal (*das Leibliche*) pone de manifiesto su constitución mundana y sus estructuras co-originarias²⁴: todo el comportamiento del ser humano en cuanto ser-en-el-mundo está determinado por el corporar del cuerpo, el cual está siempre en una región ontológica que ya está abierta. Así la relación con el cuerpo propio toma distancia de la comprensión tradicional que supone un sustrato como soporte del cuerpo: aquí la experiencia de mismidad es simultáneamente corporal y entramada en el ser-en-el-mundo, es decir, no refiere a un sujeto que se relaciona prácticamente con el cuerpo al modo de un ente susceptible de manipulación, sino de una experiencia derivada de una comprensión del ser corporal determinada²⁵.

Por otra parte, en la sesión de julio de 1965, analiza la cuestión de la relación inter-corporal, tomando distancia de las elaboraciones respectivas de Husserl²⁶. Allí sostiene que hablar de relación interhumana conduce al pensar hacia una representación dualista de dos sujetos que están-ahí. Ello se debe a que el concepto tradicional de relación (*Beziehung*), en la teoría husserliana de la empatía, obstaculiza aprehender el auténtico vínculo que se manifiesta entre los otros. Con ello pone un acento en aquello que Rodríguez Suárez (2019) distingue como el sentido existencial de relación o modo de ser de la vida humana en relación no objetivable: una corporalidad extática (*ekstatische Leiblichkeit*) que permite relacionarnos con lo que hay y desde la que ya nos hallamos en relación con otros²⁷.

Estas distinciones se hallan imbricadas con la problematización del imperativo altruista médico y las consecuentes relaciones con el cuerpo del otro: en lo que respecta al existente humano siempre se trata del existir

24 Una intérprete distingue aquí que la corporeidad es más primaria que la reflexión: el cuerpo vivido es constitutivamente afectivo e irreductiblemente contenido en nuestro sí mismo. Véase Rodríguez Suarez 2019, pp.196s.

25 A diferencia de este enfoque del cuerpo derivado de la relación con el ser, la fenomenología del cuerpo en los análisis de Merleau-Ponty entiende el cuerpo y la encarnación como primaria respecto a la existencia en el mundo. Véase Merleau Ponty *PP*, pp.114-172[115-164].

26 Heidegger *ZS*, pp.142-6[177-82]. Cfr. La lectura de continuidad con tales análisis de Husserl, en Candiotti 2016, pp.319ss.

27 Véase Rodríguez Suarez 2019, pp.192s.

y no del funcionar de algo²⁸. Aun así, entiende que el ser humano necesita ayuda pues siempre está en peligro de perderse y no poder consigo mismo. Considerando los modos impropios o cotidianos de comprensión de sí-mismo y de realizarse en su proyecto, desarrollados en sus trabajos en torno a SuZ, subraya que cada enfermedad es una pérdida de libertad, entendida como limitación de la posibilidad de vivir. Una libertad referida a su comprensión del Dasein y no ya en las coordenadas de la perspectiva subjetivista tradicional²⁹.

Finalmente, nuestro autor retoma las figuras hápticas planteadas en SuZ³⁰ para ejemplificar los respectivos entramados inter-relacionales y de significación, en vistas de dar cuenta del alcance de la corporalidad vivida. En un diálogo implícito con los respectivos tratamientos de Husserl³¹, la experiencia del cuerpo propio también tiene su tratamiento desde los fenómenos donde siento lo tocado y me siento al tocar. En este contexto, la comprensión tradicional supone allí una interioridad correlativa a un sustrato subjetivo dado y primariamente presente desde lo cual proyecta una intencionalidad constitutiva de mundo.

En este marco nuestro autor se posiciona a partir del ejemplo de agarrar (*Greifen*) el vaso³², donde es posible sentir tanto el vaso como la mano que lo toma, subrayando los aspectos no presentes del alcance de tal agarrar: el ser del vaso en tanto tal no puede ser aprehendido por esta vía

28 Heidegger ZS, p.202 [241].

29 En este sentido destaca que en todos los fenómenos patológicos hay que tener en cuenta los tres éxtasis temporales, remitiendo así a sus especificaciones de las dinámicas de mismidad del Dasein en la analítica de SuZ. En la misma línea, en el caso de la comprensión del estado alucinatorio, Heidegger propone indagar el carácter de la relación con el mundo en la cual se halla el paciente (Ibid., p196 [234]).

30 Entre los ejemplos que Heidegger utiliza en SuZ para articular distinciones ligadas a la actividad práctica nos encontramos con figuras relativas a la doble sensación táctil: el abrir la puerta y el uso del picaporte; el escribir con pluma y, en especial, el ejemplo del martillar. El comportamiento práctico puesto allí de manifiesto no solo da cuenta de las remisiones en el mundo, sino que también permite a Heidegger sugerir las implicancias corporales/manuales de la acción práctica. Véase Heidegger SuZ, pp.67ss [95ss.].

31 Véase Ciocan 2015, pp.468ss.

32 Véase Heidegger ZS, pp.108ss. [141ss.]. Cfr.Heidegger 2018, pp.391s ; 402.

física. En línea con los respectivos desarrollos de Husserl³³, destaca la doble aprehensión de la mano en su diferencia respecto de otros sentidos: el sentido de proximidad (*Nah-Sinn*) relativo al tacto se opone al sentido de la lejanía (*Fern-Sinn*) en el ver, tal y como ocurre con la aprehensión corporal en general, pues el cuerpo vivido es lo más lejano en la experiencia del espacio³⁴.

No obstante, su diferencia fundamental respecto a dichos enfoques tradicionales consiste en su consideración del marco de significación que liga la mano y el movimiento, a partir de su consideración del gesto³⁵. En efecto, por la vía de una posición crítica de la concepción tradicional del gesto (*Gebärde*) en el sentido de expresión (*Ausdruck*) (perteneciente a la representación del cuerpo de la tradición griega), subraya que un movimiento de la mano, como saludar, pertenece al ser de la mano y no a una mera expresión de interioridad, estado mental o afectivo, ligado a la significación de un comportarse en cuanto determinado por el ser-en-el-mundo, lo cual permite ligar irreductiblemente el corporar y el mundo³⁶. En tal sentido, el movimiento mismo de la mano ya es el significado del saludar. Así, el gesto remite al comportarse del hombre como ser corporal en el mundo, en su relación irreductible con los otros entes³⁷, sin suponer una interioridad ni ligarse a la perspectiva subjetivista tradicional.

Con ello, nuestro autor da un paso más en la dilucidación de la corporalidad vivida: el sentido extático de la corporalidad parece no requerir de una remisión exclusiva al tacto, al tiempo que permite evidenciar las re-

33 Luego de las especificaciones respecto a la relación cuerpo-conciencia en *Ideen I*, Husserl desarrolla la distinción entre *Körper* y *Leib* a partir de sus consideraciones del tacto y la mano en su obra elaborada por varios años: *Ideen II*, que luego retoma en sus *Méditations*. Véase Husserl, *Ideen II*, pp.109s. [145ss]; 137-59[175-98]; Husserl *CM*, pp.127-9[159-61]. Cfr. la interpretación de continuidad con las dilucidaciones de la corporalidad de Heidegger, en Expósito Ropero 2016, pp.39ss.

34 Heidegger ZS, pp. 107ss. [141ss.] Aquí consideramos el análisis de la relación cuerpo-espacio de Verano Gamboa 2016, pp.194ss.

35 Heidegger ZS, pp.116-9[150-3].

36 Aquí seguimos el análisis del término *Gebärde* propuesto en Escudero 2011, pp.187s.

37 Ello pone estas especificaciones en discusión con el tratamiento de la corporalidad en los trabajos fundamentales de Merleau Ponty en *PP*. Para un análisis comparativo véase Aho (2005), pp.1-23.

laciones de significación donde cuerpo y espacio se entretejen³⁸. Aun con ello, la consideración del cuerpo cósmico no logra una problematización suficiente³⁹: su destrucción de los conceptos metafísicos tradicionales apunta a la mera presencia como rectora de la comprensión occidental y a la dilucidación primaria del alcance del cuerpo vivido, lo cual no le permite el tratamiento específico que logre un cuestionamiento radical de los supuestos ligados a la doble aprehensión⁴⁰.

3 · Hacia el horizonte ontológico y el ser corporal de una época

Estas puntualizaciones de Heidegger permiten dilucidar la comprensión del ser occidental que media la relación con el cuerpo propio. En este sentido, las elucidaciones heideggerianas sobre la corporalidad se orientan a una relación con dicha comprensión ya abierta y no a una injerencia directa o práctica en relación a la corporalidad: dilucidar la problemática de la corporalidad consiste en evidenciar nuestro modo de ser epocalmente determinado en sus respectivas proyecciones socio-culturales.

Por ello, no hay referencia aquí a una relación con el cuerpo propio o ajeno de cuño cartesiano, basada en intervenciones sobre un ente o útil, sino a un esclarecimiento de la dimensión de nuestro ser corporal por la vía de una relación que implique un comportarse (*sich-Verhalten*) respecto de aquello abierto por el ser y con la misma apertura. Precisamente la categoría fundamental de mera presencia es aquella que problematiza en estas elucidaciones pues orienta el pensar ontológico occidental y la experiencia inmediata de sí en tanto cuerpo⁴¹.

38 Heidegger ZS, pp. 125s. [160].

39 Cfr. Courtine 1990, pp.290ss.

40 Junto a ellos la comprensión tradicional del cuerpo físico también se articula desde el supuesto continuista de inmediatez correlativo a la concepción de la materialidad en tanto *partes extra partes* (que supone que las partes componentes son mutuamente externas). A este respecto puede cotejarse la tentativa deconstructiva que permite referirse a una *téchne* o suplementos de los cuerpos en Nancy 2010, pp.24s.; 68. Cfr. Derrida, 2011, pp.190; 228..

41 En este sentido un intérprete distingue : “Es, pues, la *Vorhandenheit* la que ha trazado

Si en cada relación corporal fáctica con el propio cuerpo y los otros entes se abre la presencia de lo ente “en cuanto algo” (donado y abierto desde el horizonte del ser), ello marca a su vez un límite: nuestro autor entiende que no es posible ir más allá de la apertura epocal del ser de los entes. La apertura de mundo desde este horizonte del ser es el ámbito originario desde el cual es posible dar cuenta de las relaciones desde y en el cuerpo propio. La referencia al ser se torna aquí de importancia capital: el Dasein tiene un modo de ser corporal siempre en relación al ser. Según sea esta relación o correspondencia se modaliza el cómo (*Wie*) de esta relación, lo cual determina y orienta la facticidad y el carácter óntico de las dinámicas corporales. Así, el claro del ser (*Lichtung des Seins*) remite al ámbito de donación desde el cual el ente adquiere su presencia “en cuanto algo”, determinado epocalmente⁴². Es en relación con este claro o ámbito de apertura de la presencia del ser desde donde el Dasein, por medio de la comprensión de ser (*Seinsverständnis*), se relaciona con el ser del cuerpo y orienta toda relación práctica en y con el mundo circundante.

De esta manera, el cuerpo acontece de modo derivado de la apertura o claro del ser y se despliega en correspondencia con ella. La aprehensión de la corporalidad se inscribe en un nexa óntico-ontológico irreductible que determina la modalidad de ser corporal del Dasein y, en definitiva, su ser-en-el-mundo. En este marco, insiste en destacar una problemática que extiende la modalidad de intervención médica del cuerpo en su alcance comprensivo⁴³.

Aun así, queda abierta la pregunta por el alcance de este camino del pensar y sus implicancias, es decir: ¿cómo es posible desde este enfoque vivir con propiedad nuestro ser corporal o gestionar transiciones en el mar-

una dirección en el modo como el pensar ha hecho suya la experiencia del mundo y de sí mismo, aconteciendo, así, a juicio de Heidegger, en el derrotero al que el pensar occidental se ha arrojado” (Johnson 2020,p.91)

42 Heidegger vincula la figura del claro a la consideración de la anterioridad de lo abierto no perceptible, tal y como lo ejemplifica con un claro de bosque que se encuentra allí, aun cuando este oscuro. Véase, Heidegger ZS, p.16 [42].

43 Un intérprete entiende que esta modalidad de tratamiento del cuerpo remite a la idea de cuerpo en tanto error o engaño (modalidad de desocultamiento correlativa a un ocultamiento), lo cual representa un movimiento de la verdad del ser corporal en su ambigüedad constitutiva. Véase, Xolocotzi 2020, p.141.

co de su determinación epocal? En esta línea, Johnson (2020) interpreta un margen activo para el pensar, al modo de una “salida ontológica”:

Pensar el cuerpo, en efecto, implica una exigencia para quienes se proponen pensarlo, precisamente la de ejercitar nuestra propia libertad, en tanto que somos nosotros mismos quienes podemos abrirnos a los fundamentos de nuestra experiencia epocal para ponerla en tela de juicio (Johnson 2020, p.97).

No obstante, esta lectura parece articularse desde una comprensión subjetivista tradicional. Frente a ello, destacamos una interpretación que acentúa esta dinámica de “salida” de un modo diferencial:

La tarea de la apropiación de nuestra corporalidad consiste, entonces, en convertir nuestra relación situacional de nuestro cuerpo “en” el “mundo”, en una forma que responda a eso que somos, en primer lugar: entes que están entregados a las cosas que se le presentan, circundados por la finitud, la facticidad, destinados a morir. ¿Y cómo se logra esto? Atraviéndose a reclamar para sí, en los términos ontológicos-existenciales que lo hace Heidegger, lo “inhóspito” [*Umheimlichkeit*], esto es, que la evidencia apodíctica de nuestro modo de ser consiste en relacionarse con lo abierto de las cosas, con aquellas cosas que, en virtud de la diferencia ontológica, son inteligibles y unificadas por el “ser”(…) En términos hermenéuticos, es un horizonte de significatividad no conformado en alguna determinación específica y concreta, sino que sirve de fundamento para toda determinación posible. En el caso del ser-en-el-cuerpo, la tentativa estribaría en la posibilidad de una corporalidad que acoja en su seno a esta apertura, en sus consecuencias más radicales, en su inconformidad bajo alguna determinación particular, óptica. (Garrido Periñán 2016, pp.70s.)

Esta consideración, desde una comprensión posfundacional, sitúa la dinámica activa en el horizonte del ser, buscando apartarse de todo lastre subjetivista de la relación con la corporalidad. A nuestro entender el carácter inescindible de la relación Dasein-ser supuesta en estas dilucidaciones de Heidegger no solo representan el ámbito apropiado para situar la orien-

tación del ser corporal en una época, sino también para sus posibles desplazamientos, los cuales remiten a modalidades de interpelación y correspondencia, ya no comprendidas como una dinámica entre dos instancias independientes, sino en el marco de una relación irreductible⁴⁴.

4 · A modo de conclusión

Para terminar proponemos un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido con el objeto de circunscribir los aspectos fundamentales de las relaciones prácticas con la corporeidad en las elaboraciones de Heidegger aquí consideradas y así ceñir nuestras lecturas e hipótesis de partida. Desde allí buscaremos plantear vías para pensar la perspectiva heideggeriana del obrar y la corporalidad en el contexto de las relaciones Dasein-ser y en consideración del carácter irrebalsable de la apertura o claro del ser.

En primer lugar subrayamos que la distinción tradicional pensamiento-acción pierde aquí su sustento para articularse en el marco comprensivo propio de la existencia humana. En este marco, las relaciones prácticas en el mundo se manifiestan irreductiblemente corporales, sin quedar reducidas a lo meramente presente o verificable en acto. Desde allí nuestro autor despliega un abordaje destructivo de la categoría de mera presencia para la tematización y dilucidación de la dimensión ontológica desde la que se abre la corporalidad. El carácter escueto de las puntualizaciones en SuZ dejan sin problematizar los supuestos tradicionales relativos al fenómeno de la doble sensación tal y como los articula en un conjunto los ejemplos táctiles/manuales.

Con el objeto de aclarar estas cuestiones desplegamos un recorrido por dilucidaciones respecto al cuerpo cósmico/físico y el cuerpo vivido en los seminarios de Heidegger de 1959-1969. En ese marco distinguimos puntuales consideraciones en torno a las relaciones médico-terapéuticas relativas al cuerpo físico. La orientación metódica de tales especificaciones que se propone dar cuenta del ser corporal y la comprensión originaria de la corporeidad en tanto ser-en-el-mundo conducen a Heidegger a dejar en un plano secundario la consideración del cuerpo físico, dependiente y de-

⁴⁴ Al respecto, véase Rodríguez Suarez 2019, pp.203s.

rivado tanto del cuerpo vivido como de la relación epocal Dasein-ser. Su contraposición a las relaciones sujeto-objeto en la perspectiva científica, basadas en el cálculo y articuladas en un comportamiento mensurador respecto de los cuerpos comprendidos como objetos, le permiten circunscribir un ámbito para la relación práctica con la corporeidad en el marco irrebasable de la dimensión ontológica del ser corporal de una época, en el marco de una relación ontológicamente primaria respecto de todo comportamiento e injerencia relativa al cuerpo cósmico. En esta perspectiva es la modalidad relacional Dasein-ser aquella que orienta y determina las relaciones prácticas con los cuerpos. La tarea del pensar que propone Heidegger consiste en la dilucidación de esta dimensión que simultáneamente se haya abierta y oculta en la práctica médica y terapéutica.

En tal sentido, los desarrollos en torno a la mano y el gesto, si bien amplían el alcance del tratamiento de la corporalidad esbozado en SuZ, aun deja sin tematizar los supuestos relacionados al campo de las consideraciones hápticas, el cual representa una pieza fundamental de nuestra comprensión tradicional relativa al cuerpo físico, biológico y material. En lugar de ello, Heidegger profundiza la destrucción del lugar que ocupa la *Vorhandenheit* como principio rector de la comprensión metafísica de la corporalidad.

Sin embargo, estas tentativas de Heidegger no implican una consideración excluyente sino relacional de las dimensiones ónticas y ontológicas del cuerpo vivido. Con ello, la perspectiva en torno al cuerpo cósmico no pierde relevancia sino que es articulada desde una problematización en vistas de su carácter derivado. A nuestro entender, esta es una de las razones por las cuales Heidegger deja sin problematizar supuestos relativos a la doble aprehensión en sus consideraciones de los fenómenos táctiles. Si bien se contrapone al supuesto de interioridad ligado a la perspectiva subjetivista y al carácter de privilegio que la tradición le reconoció para la relación perceptiva y auto-perceptiva⁴⁵, no tematiza de un modo suficiente el entramado comprensivo en el que se inscribe tradicionalmente el cuerpo físico. Ello acarrea un conjunto de consecuencias, entre ellas, las claras limitaciones en sus desarrollos concretos respecto de la injerencia o comportamiento relativo al cuerpo propio y el cuerpo ajeno, tal y como se pone

⁴⁵ Véase la distinción de la tradición haptocéntrica en Derrida 2011, pp.72ss.

en juego en la práctica terapéutica de la medicina y la psicología.

No obstante entendemos que la puesta en evidencia de los fundamentos ontológicos que sostienen el pensar la corporalidad abren una vía para plantear la destrucción en sentido heideggeriano, incluso una deconstrucción de cuño derrideano. Con ello la tarea del pensar toma el relevo de la primacía de la voluntad y la acción práctica, al momento de plantear vías de desplazamiento o transición⁴⁶. Pues la perspectiva heideggeriana no remite a una comprensión subjetivista e intencional: se trata más bien de una tarea ya abierta en los caminos del pensar occidental, que continúa interpelándonos⁴⁷.

Por el camino de esta tarea del pensar entendemos que es posible avizorar un cuerpo por venir, o bien, como señalamos al comienzo de este trabajo, una promesa de corporalidad relacionada con un horizonte de significatividad abierto y dinámico. Si bien ello supone una transición respecto de la perspectiva subjetivista de la acción y el obrar, es necesario aún precisar el respectivo estatuto práctico: ¿Se trata aquí de un pensar entendido como agenciamiento histórico? ¿O acaso de un pensamiento también por venir?

5 · Bibliografía

- Aho, K. "The missing dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the importance of the Zollikon seminars", *Body and Society* 11/2 (2005): 1-23. <http://dx.doi.org/10.1177/1357034X05052459>
- Aho, K. *Heideggers Neglect of the Body*. New York: State University of New York Press, 2009.
- Boss M. *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*. Bern: Verlag Hans Huber, 1999.
- Candiotta, L. "Heidegger's ontic relatedness: Pros ti and Mitsein", *Aurora, Rev. de filosofía* 28/43 (2016): 313-328. <http://dx.doi.org/10.7213/auro>

⁴⁶ Cfr. Los análisis de Aho 2009, cap.5.

⁴⁷ En tal sentido puede reconocerse un dialogo con ciertos enfoques contemporáneos inscriptos en la tradición fenomenológica francesa. Al respecto véase un análisis comparativo en Ramírez Cobián 2017, pp.56ss.

ra.28.043.A003

- Caron, M. “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon”, *Archives de Philosophie* 71 /72 (2008) 309-329. Recuperado de: <https://www.cairn.info/journal-archives-de-philosophie-2008-2-page-309.htm>
- Ciocan, C. “Heidegger’s phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars”, *Continental Philosophy Review* 48/4 (2015) 463-478. <http://dx.doi.org/10.1007/s11007-015-9347-z>
- Courtine, J.-F. “Donner/Prendre: La Main”, Courtine, J.-F. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990. 283-304.
- Derrida, J. *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- De Waelhens, A. “La phénoménologie du corps”, *Revue Philosophique de Louvain* 48/19 (1950): 371-397. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1950_num_48_19_4299
- De Waelhens, A. “Une philosophie de l’ambiguïté”. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990 [1942]. V-XV.
- Expósito Roperero, N. “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 3/2 (2016): 35-49. Recuperado de: <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-2/exposito.pdf>
- Fernández Beites, P. “Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’”, *Pensamiento*, 67/252 (2011): 241-264. Recuperado de: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1634>
- Franck, D. *Heidegger et le problème de l’espace*. Paris: Minuit, 1986.
- Escudero, J. A. “Heidegger y el olvido del cuerpo”, *Lectora* 17 (2011): 181-198. Recuperado de: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7214>
- Garrido Periñán, J. “Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo”, *Daimon suplemento* 5 (2016): 63-73. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269491>
- Gethmann C.F. *Vom Bewusstsein zum Handeln. Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*. München Brill/Fink, 2007.

- Heidegger, M. (PhIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)* ed. G. Neumann, 2005. [T. parcial: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, Madrid: Trotta, 2002, trad. Jesús Adrian Escudero] (GA62), 1921-1922.
- Heidegger, M. (GbaP), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*; Hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt a/M.: Klostermann, 2002 (GA 18), 1924.
- Heidegger, M. (PS), *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/1925)*, Hrsg. von Ingeborg Schüßler, Frankfurt a/M.: Klostermann, 1992 (GA 19), 1924-1925.
- Heidegger, M. (SuZ), *Sein und Zeit (T. C.: Ser y Tiempo, Santiago, Ed. Universitaria de Chile, 1997, trad. J.E. Rivera; Ser y tiempo, Buenos Aires: FCE, 2000, trad. J. Gaos)* (GA 2), 1927.
- Heidegger, M. (NI), *Nietzsche I*, ed. B. Schillbach, 1996 [T.C.: *Nietzsche I*, Barcelona, Destino, 2000, Trad.J.L. Vermal] (GA 6.1), 1936-1939.
- Heidegger, M. (ZS), *Zollikoner Seminare (3ª ed., M. Boss Ed.)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [T. C.: *Seminarios de Zollikon*, Barcelona, Herder, 2014, trad.: Ángel Xolocotzi Yáñez], 2006 [1959-1969].
- Heidegger, M. *Zollikoner Seminare*, En P. Trawny (Ed.), Gesamtausgabe (Vol. 89). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018 [1959-1969].
- Hoffman, P. "The Body", *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, eds. Dreyfus, H., Wrathall, M. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 253-262.
- Husserl, E. [Ideen II], *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff [T. C.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: FCE, 2003, trad. Antonio Zirióñ] [Husserliana (Hua) 4], 1952 [1913].
- Husserl, E. [CM], *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff [T.C.: *Meditaciones Cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, trad. Mario Presas] (Hua 1), 1973 [1931].
- Johnson, E. *Der Weg zum Leib: Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens*

- Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- Johnson, F. “La exclusión del cuerpo en *Sein und Zeit* y la negación de una fenomenología del cuerpo en el pensamiento de Heidegger”, *Pen-samiento* 72/270 (2016): 131-145. <http://dx.doi.org/10.14422/pen.v72.i270.y2016.008>
- Johnson, F. “¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? Mera presencia y claro del ser en Zollikoner Seminare de Heidegger”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37/1 (2020) .85-98. <https://doi.org/10.5209/ashf.62324>
- Merleau Ponty, M. [PP], *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard [T. C.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-Agostini, trad. Jem Cabanes], 1993 [1945].
- Nancy, J.-L. *Corpus*, Madrid: Arena libros, 2010.
- Peters, M. E. “Heidegger’s embodied others: on critiques of the body and ‘intersubjectivity’ in *Being and Time*”, *Phenomenology & the Cognitive Sciences* 18/2 (2019) 441-458. <https://doi.org/10.1007/s11097-018-9580-0>
- Ramírez Cobián, M. “El cuerpo por sí mismo. De la fenomenología del cuerpo a la ontología del ser corporal”, *Open Insight* 14 (2017) 49-68. Recuperado de: <http://openinsight.mx/index.php/open/article/view/222/0>
- Rodríguez Suárez, L.P. “Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología posmetafísica”, *Thémata. Revista de Filosofía* 46 (2012) 209-216. Recuperado de: <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/395>
- Rodríguez Suárez, L.P. “Destrucción fenomenológica de la ‘psique’ y psiquiatría en los Zollikoner Seminare”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos* 2 (2016) 100-113. Recuperado de: <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-2/paz.pdf>
- Rodríguez Suárez, L.P. “Corporalidad y existencia en Heidegger”, eds. L.P. Rodríguez Suárez y J.A. García Landa. *Corporalidad, temporalidad, afectividad*, Berlín: Logos Verlag, 2017. 77-84.
- Rodríguez Suárez, L.P. “La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger”, *Claridades. Revista de filosofía* 11 (2019): 187-211. <http://dx.doi.org/10.24310/Claridades->

crf.v11i1.5454

- Sandu, P.-G. “Dasein, Raum und Leib – Eine Kritik der Existenzialanalyse von *Sein und Zeit*”, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia* 59/3 (2014): 17-33. Recuperado de: <http://www.studia.ubbcluj.ro/download/pdf/898.pdf>
- Sartre, J.-P. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943.
- Verano Gamboa, L. “El ser corporal: Dasein y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Convivium* 29/30 (2016-2017): 185-202. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/334698>
- Volpi, F. “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”, comp. Gianni Vattimo. *Hermenéutica y racionalidad*, Barcelona-Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 1994. 327-383.
- Volpi, F. “Der Status der existenzialen Analytik”. Hrsg. Retsch, T. *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. Berlín: Akademie Verlag, 2007b. 29-50. <https://doi.org/10.1524/9783050050171>
- Xolocotzi Yáñez, Á. “La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”, *Estudios de Filosofía* 61 (2020): 125-144. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a09>

Sartre lector de Husserl: ¿Es el existencialismo sartreano una hérésie husserliana?

Sartre reader of Husserl: Is Sartrean
existentialism a Husserlian *hérésie*?

Sergio González Araneda¹

Universidad de Santiago de Chile

Recibido 1 agosto 2020 · Aceptado 26 septiembre 2020

Resumen

La relación filosófica entre Husserl y Sartre es posible rastrearla no solo como maestro-discípulo, sino también como un discípulo que intenta superar a su maestro. El presente artículo es un esfuerzo por mostrar la relación entre la lectura que Sartre hace de Husserl, advirtiendo hasta qué punto el filósofo francés comprende el proyecto del padre de la fenomenología, y el modo en que esta lectura permite a Sartre elaborar un auténtico pensamiento existencialista. Con ello ponemos de relieve la presunta deuda del existencialismo sartreano respecto de la fenomenología husserliana.

Palabras claves: Existencialismo, fenomenología, Husserl, Sartre

Abstract

The philosophical relationship between Husserl and Sartre can be traced back not only as a teacher-disciple, but also as a disciple trying to outdo his teacher. This article is an effort to show the direct relationship between Sartre's reading of Husserl, noting to what extent the French philosopher understands the project of the father of phenomenology, and the way in which this reading allows Sartre to elaborate an authentic thought existentialist. With this we highlight the presumed debt of Sartrean existentialism regarding the Husserlian phenomenology.

Keywords: Existentialism, phenomenology, Husserl, Sartre

1. sgonzalezaraneda@gmail.com

Con admiración y respeto al Prof. Dr. Raúl Velozo Farías

1 • Introducción

En 1953, en un contexto pujante de la fenomenología, Paul Ricoeur afirma que “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías [*hérésies*] husserlianas”¹. A partir de esta afirmación, nos proponemos revisar la recepción que tiene la filosofía de Husserl en Sartre, proponiéndola como base para su existencialismo fenomenológico². Para ello, es preciso advertir ciertos elementos que determinan la comprensión que tiene el noble francés respecto del padre de la fenomenología.

Es necesario destacar que el registro de las obras de Husserl en la producción sartreana se limita a sus principales textos publicados en vida: *Logische Untersuchungen I y II*, *Ideen I*, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Formale und Transzendente Logik* y *Cartesianische Meditationen*. A diferencia, por ejemplo, de Merleau-Ponty³, Sartre no da señales de haber estudiado los textos inéditos de Husserl, a pesar de que sí hay indicios que muestran su conocimiento sobre la existencia de tales obras. En *L'imagination* (1936) refiriéndose al problema husserliano de la *modificación de neutralidad* que emparejaría a la imagen con la percepción, Sartre sostiene: “Tales son las breves alusiones que Husserl hace a una teoría que ha precisado sin duda en sus cursos y en sus obras inéditas, pero que

1 Ricoeur, P. “Sur la phénoménologie” en *Esprit* 1, 21, 1953, p. 836.

2 La relación filosófica entre Husserl y Sartre ha sido rastreada desde perspectivas exegéticas como desde enfoques críticos-interpretativos. Respecto del primer caso, Stephen Priest ha realizado un notable trabajo entre ambos filósofos en *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*, desplegando un análisis comparativo sobre el lugar del sujeto y los problemas metodológicos del planteamiento husserliano. Para una lectura crítica de la relación entre ambos filósofos, véase la obra de Manfred Frank. Frank se nutre tanto de Husserl como de Sartre, específicamente, se ha inspirado en la tesis del cogito pre-reflexivo sartreano para repensar la intersubjetividad fenomenológicamente dada. Estúdiese su reciente publicación *Präreflexives Selbstbewusstsein*.

3 Maurice Merleau-Ponty tuvo acceso a textos inéditos de Husserl durante su visita al Archives-Husserl de Louvain en 1939.

en las *Ideen* es aún muy fragmentaria”⁴. Sin embargo, no vuelve a pronunciarse al respecto.

Consecuentemente, el conocimiento que Sartre posee del proyecto fenomenológico husserliano es sumamente parcial y limitado. Por ello, revisaremos las principales críticas que Sartre enuncia sobre la fenomenología husserliana, llegando, incluso, a identificar la intencionalidad husserliana con las categorías kantianas del entendimiento.

En este contexto, el presente trabajo está compuesto por cinco partes. En primer lugar, expondremos el contexto histórico-filosófico que sostiene la relación entre ambos filósofos. Luego, revisaremos el conocimiento que Sartre posee de Husserl, pues, como notaremos, se ciñe a la etapa de la fenomenología estática de Husserl, desconociendo el progreso genético alcanzado por el filósofo alemán. En tercer y cuarto lugar, haremos énfasis en la principal distancia que Sartre toma de Husserl: la conciencia pre-reflexiva en el marco de una intencionalidad esencialmente activa, develando la falta de motivo para el método de la reducción fenomenológica y una auténtica ontología del fenómeno. Finalmente, daremos cuenta que el principal descubrimiento sartreano, el cogito pre-reflexivo⁵, es fundamento metodológico para la elaboración de su existencialismo fenomenológico.

2 · Contexto histórico-filosófico entre Husserl y Sartre

Previo a profundizar en la lectura sartreana de la fenomenología estática de Husserl, es necesario realizar una breve contextualización filosófico-histórica sobre la relación de ambos filósofos. Pretendemos situar la lectura que Sartre hace de Husserl, puesto que la consideramos limitada, al menos en lo que respecta al proyecto de la fenomenología genética en Husserl.

En febrero de 1929, Husserl presentó dos lecciones de fenomenología en *La Sorbonne* bajo el título de *L'introduction a la phénoménologie transcendente*, lecciones que se han intitulado *Las conferencias de París*. El mismo

⁴ Sartre, J.-P.: *La imaginación*. Madrid: Editorial Sarpe, 1984, p. 189.

⁵ Frank, M.: “Welche Gründe gibts es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten”, en *ProtoSociology* 2013, p. 1.

año, en la École Normale Supérieure, Sartre obtiene el primer lugar del concurso de *agrégation* en filosofía. No existe certeza sobre la asistencia de Sartre a las lecciones realizadas por Husserl⁶, de lo que sí tenemos certeza, es que Sartre conoce la obra de Husserl gracias a la influencia del libro de Emmanuel Lévinas titulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, así como del libro de Georges Gurvitch *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, ambos publicados en 1930.

Posteriormente, en 1933, Sartre reside en Alemania como becario en el Institut Français de Berlín. Su estadía resultó determinante para su vida intelectual, pues tuvo la oportunidad de estudiar a fondo la fenomenología trascendental estática de Husserl y, en menor medida, la fenomenología hermenéutica heideggeriana. Desde este momento, el filósofo francés se alinea con la crítica husserliana al psicologismo, llegando a publicar en 1936 *L'imagination*, y dos años más tarde *Esquisse d'une théorie des émotions*. Sin embargo, previo a tales publicaciones, en 1934, comienza la redacción de *La transcendance de l'Ego*, obra clave en el pensamiento fenomenológico, pues, en esta temprana obra, ya se afirma que la conciencia es una absoluta nada (*néant*) y, por tanto, su sentido se halla instalado en el mundo, como conciencia tética de sí, haciéndose y reconociéndose en el mundo: tesis central en el existencialismo que desarrollará desde la década del cuarenta.

Ahora bien, Sartre no solo estudia detenidamente la fenomenología estática husserliana, sino que realiza una pertinente crítica, con lo cual intenta redefinir ciertos aspectos fundamentales del método fenomenológico. De este modo, toma distancia de la idea husserliana de conciencia, en tanto “conciencia de algo”, pues tal noción supondría la existencia de “contenido de conciencia”, lo que Sartre necesita rechazar para sostener primacía ontológica de la conciencia pre-reflexiva por sobre la conciencia reflexiva. La conciencia, en tanto *nada-de-ser*, será la actividad pura del *intencionar*.

Tal redefinición implica, por un lado, sentar la dualidad de las pre-

⁶ En la presentación de *Las conferencias de París*, Zirión Quijano escribe: “Escucharon a Husserl [...] Lévy-Bruhl, Lichtenberger, Andler, X. León, E. Meyerson, Jean Cavaillés, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, Eugéne Minkowski, J. Patočka, A. Koyré, J. Herring, Émile Baudin, Émile Goblot, Albert Shweitser, Leon Chestov”. Husserl, E. *Las conferencias de París*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. viii.

misas ontológicas del ser-en-sí y ser-para-sí, que conducen a Sartre hacia lo que denominamos *existencialismo fenomenológico*; por el otro, suprimir la noción husserliana de *yo trascendental* que opera como sedimentación histórica de sentido respecto de la conciencia, supeditando la idea del yo, esta vez, a una *conciencia-nada* que actúa y se compromete en tanto es absolutamente libre de acción.

De este modo, el conocimiento que Sartre tiene de Husserl, y, precisamente, de la fenomenología trascendental, se convierte en un re-conocimiento en cuanto el filósofo francés se plantea redefinir la conceptualización que da forma a la fenomenología. En un breve escrito, pero de gran profundidad filosófica, titulado *Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* Sartre describe lo que se comprende por conciencia intencional en Husserl, a la vez que plantea, en comparación con el ser-en-el-mundo heideggeriano, lo que comprende él por conciencia intencional:

La filosofía de la trascendencia nos arroja al camino real, entre las amenazas, bajo una luz enceguedora. [...] Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo. Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama "intencionalidad"⁷.

Sabemos que Sartre estudió a Husserl con el interés que un discípulo estudia a su maestro. De hecho, el primero de febrero de 1940 escribe a Simone de Beauvoir: "Husserl se había apoderado de mí, veía todo a través de las perspectivas de su filosofía, que además me resultaba más accesible, por su apariencia de cartesianismo. Yo era 'husserliano'"⁸.

Este período husserliano se extiende aproximadamente por cuatro años⁹. En este periodo, Sartre escribe *L'imaginaire*, *La transcendence de l'ego* y comienza, en 1937, la redacción de un gran libro que queda inconcluso, *La*

⁷ Sartre, J.-P. *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960, p. 28.

⁸ Sartre, J.-P. *Diarios de guerra*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983, p. 188.

⁹ *Ibid.*, p. 189.

Psyché. Aun así, algunas partes fueron publicadas bajo el título de *Esquisse d'une théorie des émotions*.

A lo largo de este periodo, Sartre reconoce escribir en contra de Husserl, “pero en la medida en que un discípulo puede escribir contra su maestro”¹⁰. De allí en más, Sartre se distancia de la fenomenología husserliana y comienza una dudosa lectura de Heidegger. El principal motivo que distanció a Sartre de Husserl se debe a la concepción de *intencionalidad*, ya que, a juicio del francés, Husserl no lograría escapar del todo de la filosofía kantiana. Tal como lo revisaremos, esta afirmación de Sartre se muestra en sus textos de la década del treinta y se extiende hasta *L'Être et le Néant*. De tal modo, para Sartre la fenomenología trascendental derivaría en un nuevo tipo de idealismo:

Un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir, y sobre todo, como todo idealismo o como toda doctrina que simpatiza con él, su filosofía tenía su materia pasiva, su “Hylé”, a la que una forma viene a moldear (categoría kantiana o intencionalidad)¹¹.

Como sea, lo cierto es que el conocimiento que posee Sartre sobre la obra de Husserl y la tradición fenomenológica contribuyó a la formación de una fenomenología francesa de corte existencial; de allí la importancia de revisar su influencia. Merleau-Ponty da testimonio de esto cuando, refiriéndose a la formación del espíritu existencial de la filosofía francesa a mediados del siglo XX, sostiene:

Todos los filósofos de los que he hablado hace un momento y que son todos filósofos de la existencia en algún sentido, Sartre los ha conocido, quiero decir, ha conocido sus obras, en particular en el curso de una estadía que hizo en el Institut Français de Berlín en los años que precedieron a la guerra. Me acuerdo bastante bien que a su regreso nos hizo leer a todos a Husserl, Scheler, Heidegger, por ejemplo, que eran ya conocidos

¹⁰ Id.

¹¹ Id.

en Francia pero cuyas obras no estaban plenamente difundidas en aquel momento. Se trataba aquí por tanto de una formación verdaderamente filosófica que él se había dado¹².

3 · Fenomenología husserliana desde Sartre

El conocimiento que Sartre tiene de la fenomenología de Husserl se limita a su inicial aspecto trascendental-estática, comprendiéndola como aprehensión de esencias individuales dentro de un marco de experiencias posibles. De hecho, Sartre se aventura infundadamente a colocar bajo el título de *fenomenista* la filosofía de Husserl. En relación a la búsqueda del sentido estructural del para-sí, es decir, la negación, señala Sartre:

Husserl [...] permaneció temerosamente en el plano de la descripción funcional. Por eso no sobrepasó nunca la pura descripción de la apariencia en tanto que tal, se encerró en el cogito, y merece ser llamado, pese a sus protestas, fenomenista más bien que fenomenólogo¹³.

En este contexto, es necesario señalar los principios de la filosofía de Husserl a los que Sartre se refiere y critica extralimitándose en duros términos.

Al comienzo de su proyecto fenomenológico, Husserl sostiene que la intencionalidad es el núcleo de las relaciones entre la conciencia y el fenómeno. Pero, para sostener la objetividad de los correlatos de conciencia, necesita emprender una crítica radical al ejercicio intencional en razón de superar cualquier inmanentismo que conduzca al psicologismo, naturalismo o historicismo.

Así, la estructura de la *intentionalitas* es dada mediante la correlación *ego cogito cogitatum*, es decir, por un lado, se encuentra la vivencia-del-objeto en tanto multiplicidad de los actos reales subjetivos (*intentio*); por otro, el objeto-de-vivencia en tanto unidad ideal de sentido, unidad como *lo*

¹² Merleau-Ponty, M. "La Philosophie de l'existence" en *Dialogue* 5, 3, 1966, p. 314.

¹³ Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1993, p. 123.

pensado (intentum). Para esta primera etapa de Husserl, la idealidad de los objetos trasciende la realidad de los actos subjetivos, de allí que “la intencionalidad [sea] lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”¹⁴.

Una descripción fundamental de la intencionalidad de la conciencia está presente en la célebre *Quinta investigación*, cuando Husserl sostiene que “sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto o el juzgar sobre él, etc.”¹⁵.

La intencionalidad husserliana, por tanto, es una intencionalidad activa, procedente, en último término, del sujeto o del *yo puro*. Sergio Rábade habla de “sujeto-conciencia pura que, como tal, es esencialmente abertura al mundo de objetos, sin el que sería ininteligible”¹⁶. Desde luego, sobre este punto surge el problema operacional del sujeto al cual se encuentra anclada la conciencia intencional, pues:

Si llevo a cabo la epojé fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también “yo, el hombre” a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el aperecibirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del cogito y el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a” [...] encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el puro, al que no puede hacerle nada ninguna reducción¹⁷.

Efectivamente, la conciencia intencional no solo supone la existencia de un correlato de objetividad esencial en la aprehensión de lo real,

¹⁴ Husserl, E. *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 198.

¹⁵ Husserl, E. *Investigaciones Lógicas*. Tomo I y II. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 495.

¹⁶ Rábade, S. *Estructura del conocer humano*. Madrid: G. DEL TORO-Editor, 1969, p. 74.

¹⁷ Husserl, E. *Ideas I*, p. 189-190.

sino que, a la vez, dota al sujeto empírico de una constitución ideal de orden trascendental que opera como *estabilidad objetiva de sentido*. García-Baró, en un análisis similar al realizado por Sartre, señala que la primera etapa de Husserl *platoniza* la fenomenología al defender que, además de fenómenos mentales y no mentales, existen realmente esencias dispuesta al conocimiento del hombre¹⁸.

A esto, debemos agregar un componente fundamental para nuestros objetivos, y es la idea que existe una diferencia no de grado, sino esencial, entre la materia intencional y los contenidos primarios. Dicho de otro modo, existe una diferencia esencial entre *noema*, que hace referencia al modo de darse el objeto a la conciencia, y *noesis*, que apunta al acto mismo de la conciencia de intencionar o referirse al objeto. Es importante poner de relieve este punto, puesto que Sartre se pronuncia sobre la naturaleza y estructura de la conciencia intencional husserliana:

Justamente porque es espontaneidad pura, porque nada puede morder en ella, la conciencia no puede actuar sobre nada. Así, el *esse est percipi* exigiría que la conciencia, pura espontaneidad que no puede actuar sobre nada, diera el ser a una nada trascendente conservándole su nada de ser: total absurdo. Husserl intentó salvar estas objeciones introduciendo la pasividad en la noesis: es la *hyle* o flujo puro de lo vivido y materia de las síntesis pasivas [...] La *hyle*, efectivamente, no podría ser conciencia; si no, se desvanecería en translucidez¹⁹.

El sentido trascendental de la fenomenología husserliana queda de manifiesto no solo en la elaboración de una nueva concepción de la intencionalidad, sino que, especialmente, se pone de manifiesto al momento de su crítica al psicologismo:

Las ciencias empíricas son ciencias de “hechos”. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como individual, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en este punto del

¹⁸ García-Baró, M. *Edmund Husserl (1859–1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997, p. 26.

¹⁹ Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, p. 27.

tiempo tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo²⁰.

Frente a esta postura que relativiza la constitución esencial de la realidad, Husserl sostiene que “al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un *eidós* que hay que aprehender en su pureza”²¹. En efecto, existe una estabilidad de orden objetivo-universal que subyace a la realidad *fenoménica*, y que por tanto, es preciso trascender para aprehender su sentido originario. Es decir, se requiere de una suspensión de lo asumido acríticamente, para hallar fenomenológicamente su sentido constituyente.

Husserl, desde la publicación de *Logische Untersuchungen*, se encarga de profundizar el estudio de la filosofía en los objetos inmanentes de la conciencia intencional. Al dotar de sentido *ideal* el modo de ser categorial del acto intencional, centra su proyecto filosófico en la intuición categorial, es decir, en la adecuación de los ingredientes reales del acto de pensamiento a una estructura de racionalidad que trasciende al acto mismo.

A lo largo de *Logische Untersuchungen II*, Husserl articula el esquema que determina el programa de la fenomenología trascendental. En su *Sexta investigación*, se establece la diferencia entre la estabilidad atemporal e ideal de los objetos de pensamiento y la factualidad temporal de los actos de pensamiento del sujeto. Realizar esta distinción no solo dota a la conciencia de un carácter trascendental, sino que radicaliza la idea de conciencia intencional. Debido a que, por un lado, la esfera noemática, o lo estrictamente pensado, se vuelve trascendente al acto mismo de pensar (lo noético), de forma tal que la idealidad lógico-matemática opera como legalidad en el yo empírico-material. Por otro lado, la esfera de la noesis, o lo relacionado al acto puro de pensar, se dota de temporalidad y espacialidad, es decir, queda definido como ser sensible (*reell*), y como tal, sujeto a la idealidad trascendental que lo tensiona.

El método husserliano, al llevar a cabo la operación reflexiva de la *epoché* fenomenológica, no solo produce la puesta entre paréntesis de la va-

²⁰ Husserl, E. *Ideas I*, p. 18-19.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

lidez mundanal, sino que sienta las condiciones necesarias para el acceso al *ego* trascendental. Esto resulta fundamental, pues, como se verá, es uno de los puntos de inflexión entre la filosofía de Husserl y Sartre, dado que, para el segundo, la conciencia, en tanto *nada-de-ser*, se define por su actividad misma, sin contenido de conciencia, y no por la adecuación a un correlato de sentido pre-dado.

Si bien en *Logische Untersuchungen* se presenta el mecanismo de la *epojé* mediante la reducción eidética, su profundización y *complejización* se encuentra en *Ideen* con la presentación de la *epojé* o reducción trascendental, operación mediante la cual es posible acceder a la subjetividad trascendental. Este acceso se presenta como legalidad de sentido en cuanto desconecta la creencia de la realidad mundanal y nos revela la constitución esencial de esta realidad.

La reducción trascendental, desde la perspectiva de Sartre, constata una individualización eidética de la realidad mundanal, de la realidad natural. De ello se sigue que aquella presencia de orden natural adquiere objetividad y sentido solamente cuando es *puesta entre paréntesis*, cuando es reducida a su pura constitución esencial. Pues, en ese momento, la presencia mundanal, se presenta a la conciencia como objeto fenomenológico, constituyéndose como objeto-de-vivencia.

Así, la reducción trascendental desconecta al sujeto de la mera creencia natural del mundo y lo conduce a una radical significación del mundo en tanto mundo constituido y vivido por él. Como menciona Sartre “la fenomenología [husserliana] es una descripción de las estructuras de la conciencia trascendental fundada en la intuición de las esencias de tales estructuras”²².

4 · Sartre, trascendentalidad e intencionalidad

A partir de lo señalado, es decir, del entendimiento que tiene Sartre sobre la fenomenología de Husserl, la fenomenología sartreana se distanciará de la fenomenología trascendental-estática en cuanto interpreta que la con-

²² Sartre, J.-P.: *La imaginación*, p. 178.

ciencia intencional husserliana es constituida mediante una dimensión que esencialmente se distancia de la presencia fenoménica, y con ello, se hallaría en una situación de *jerarquía de sentido*. Así, la conciencia aparece para Sartre como un *absoluto sin interioridad*, una conciencia puramente exterior, que *se hace* conciencia de sí cuando entra en contacto con la presencia del fenómeno.

Con esto, el filósofo francés redefine la estructura de la intencionalidad realizada por Husserl, puesto que la conciencia al ser primariamente *pre-reflexión*, es decir, una absoluta *nada-de-ser*, se halla arrojada hacia el mundo, y lo constituye al posicionarse como exterioridad reflexiva de sí. Dicho de otro modo, “la conciencia no se limita a proyectar significaciones afectivas sobre el mundo que le rodea: *vive* en el nuevo mundo que acaba de crear”²³.

En este contexto, el principal desacuerdo con Husserl se centra en el recurso del *yo trascendental* que, tras las reducciones eidética y fenomenológica, se presentaría como *conditio sine qua non* para la conciencia. Es pues, la reducción fenomenológica –que Sartre ironiza llamándola “operación erudita”– el mecanismo para distinguir al *yo trascendental* del *yo psicológico* y otorgarle un principio trascendental de unificación, constitución y significación. Sartre criticará este punto señalando categóricamente que no existe un *yo en o detrás* de la conciencia, sino más bien un *yo para* la conciencia: “Todos los resultados de la fenomenología amenazan ruina si el Yo no es, del mismo modo que el mundo, un existente relativo, o sea un objeto *para* la conciencia”²⁴.

Negar tanto la reducción eidética, como el *yo trascendental* husserliano es condición para sostener que la conciencia no posee contenidos, por tanto, no posee esencia ni naturaleza determinista, tesis central para su filosofía: “la fenomenología no necesita recurrir a este Yo unificador e individualizador. En efecto, la conciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, se trasciende a sí misma, se unifica escapando de sí”²⁵.

Cuando Sartre escribe que la intencionalidad es la conciencia tras-

23 Sartre, J.-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, 2015, p. 86.

24 Sartre, J.-P. *La trascendencia del ego*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003, p. 42.

25 *Ibid.*, p. 38.

cendiéndose a sí misma, está definiendo su método fenomenológico: la *nihilización* (*néantisation*). Allí la conciencia emerge sin contenido ni esencia alguna, pues su objeto, por naturaleza, está fuera de ella, es decir, emerge como pura espontaneidad. Por esta vía, Sartre resulta ser severamente crítico con la fenomenología husserliana:

[El] Yo superfluo es nocivo. Si existiera, arrancaría a la conciencia de sí misma, la dividiría; se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca. El Yo trascendental es la muerte de la conciencia. [...] [S]i el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, este Yo opaco queda elevado de inmediato al rango de absoluto. Nos vemos ahora en presencia de una mónada. Tal es, por desgracia, la orientación del pensamiento nuevo de Husserl [refiriendo a *Cartesianische Meditationen*]²⁶.

Y sobre el contenido *hylético* del vivenciar de la conciencia que anima la intencionalidad, y que es indicativa de un *yo trascendental*²⁷, Sartre, en su ensayo sobre ontología fenomenológica, señalará:

Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, estuvo obsesionado por la idea de la trascendencia. Pero los instrumentos filosóficos de que disponía, en particular su concepción idealista de la existencia, le privaban de los medios de dar razón de esa trascendencia; su intencionalidad no es sino la caricatura de ella²⁸.

En efecto, desde la lectura sartreana, para Husserl toda conciencia es intencional en la medida que aprehende esencialmente lo real; por tanto posee una estructura trascendental que es necesaria para otorgar sentido a la realidad aprehendida. Esta estructura, que opera como unificación de los actos de conciencia y constitución del significado de los correlatos inten-

²⁶ Ibid., p. 39-41.

²⁷ Desde este análisis se vislumbra la cuestionable objeción de solipsista dirigida a Husserl. Sobre esto, estúdiese el texto de Pedro Alves "Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad". Allí, en un notable giro, Alves presenta al cogito de Sartre como solipsista y al de Husserl como auténtica fenomenología de la comunicación.

²⁸ Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, p. 193.

cionales, es accesible solo mediante la suspensión de sentido del *yo psíquico*. Evidentemente la lectura que realiza Sartre de la fenomenología husserliana es, por lo menos, problemática. Especialmente sobre este último punto, donde, al parecer, Sartre limita el mecanismo fenomenológico husserliano como una operación *platonizada*, donde habría una existencia ideal-esencial sobre un mundo espurio. A este respecto, es necesario recordar las palabras de Ricoeur en su introducción a la versión francesa de *Ideen I*, donde despeja el sentido real de la reducción fenomenológica:

Esta es la razón de que la intencionalidad pueda ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica; antes, ella es un encuentro; después, es una constitución. Ella sigue siendo el tema común de la psicología pre-fenomenológica y de la fenomenología trascendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. A través de él yo pierdo en apariencia el mundo que verdaderamente gano²⁹.

5 · Sobre la ontología del fenómeno

Ahora bien, al rechazar la reducción reflexiva de Husserl, Sartre propone una *néantisation* activa desde la conciencia pre-reflexiva. En este sentido, la conciencia es intencionalidad en su espontaneidad que tiende a revelar sentidos y valores de la realidad, creándola. La conciencia, por tanto, es la condición *existencial* de creación y transformación del mundo a partir de una nada constituyente de sentido.

Para la fenomenología sartreana la expresión “conciencia es conciencia de algo” significará, por tanto, el movimiento de trascendencia de la conciencia a lo que no es ella misma: es su *apertura fundamental a lo otro* dado en su fenómeno mismo. En este sentido, la conciencia es superación de sí misma, puesto que ella se presenta como nada absoluta que encuentra profundidad de ser solo cuando se trasciende. Así, el concepto de *relación intencional* sartreano permite descubrir la realidad no solo desde una exigencia epistemológica, sino también desde un plano ontológico y afectivo,

²⁹ Ricoeur, P. “Introducción a ‘Ideas I’ de Edmund Husserl” en *Idées directrices pour une phénoménologie*. París: Gallimard, 1950, p. 12.

siendo este cambio de enfoque fundamental.

La filosofía francesa [...] no conoce ya apenas más que la epistemología. Pero para Husserl y los fenomenólogos, la conciencia que adquirimos de las cosas no se limita a su conocimiento. El conocimiento o pura “representación” no es sino una de las formas posibles de mi conciencia “de” este árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo, y ese excederse de la conciencia a sí misma, a la que se llama “intencionalidad”, se vuelve a encontrar en el temor, el odio y el amor³⁰.

Podemos notar que Sartre interpreta la idea de intencionalidad desde una perspectiva prioritariamente ontológica, frente a la preeminencia epistemológica que encontraríamos en Husserl:

La conciencia es conciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser³¹.

Con todo, no es cierto que Sartre reduzca la intencionalidad a una *exclusiva* salida hacia lo *otro-exterior*. En *L'imagination* (1936) Sartre diferencia entre la imagen y la percepción según la correlación *noético-noemático*, a partir de la estructura de las síntesis intencionales³². Por otro lado, a lo largo de *L'imaginaire* (1940) presenta la intencionalidad ya no como salida a un exterior trascendente, sino que, esta vez, la intencionalidad opera como la posibilidad de negación del mundo mediante el cual la conciencia

³⁰ Sartre, J.-P. *El hombre y las cosas*, p. 28.

³¹ Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, p. 30.

³² Sartre, J.-P. *La imaginación*, p. 147.

puede desplegarse imaginariamente. Este poder de negación, que se fundamenta en la tesis de irrealidad del noema, es, para Sartre, la “otra cara de la libertad”³³. Desde este lugar adquiere radical importancia la relación entre intencionalidad e imaginario en la arquitectura sartreana.

En este contexto, resulta interesante que una de las primeras críticas que Sartre realiza a Husserl se relaciona con la conciencia de imagen. Para Sartre, Husserl no habría dado solución a la actividad de la conciencia de producir imágenes, pues la limita a una materia *hylética* subjetiva que la intención anima³⁴. Esto supone que la conciencia intencional se despliega sobre un suelo pasivo y subjetivo que Sartre identificará con la arquitectura kantiana de las categorías del entendimiento: “Aun cuando se concediera a Husserl que hay en la noesis un estrato *hilético*, no sería concebible cómo la conciencia puede trascender esta subjetividad hacia la objetividad”³⁵. De este modo, la teoría de Husserl no resulta “sensiblemente diferente de la de Kant. Pues, en efecto, si mi Ego empírico no es más seguro que el del prójimo, Husserl ha conservado el sujeto trascendental, radicalmente distinto de aquél y harto parecido al sujeto kantiano”³⁶.

Según sus escritos, Sartre no estudió el curso de 1904-1905, actualmente conocido como *Husserliana XXIII*, pues allí Husserl profundiza en su teoría acerca de la conciencia de imagen y *phantasie* en relación con la corriente temporal de la conciencia, lo que supone una superación del presupuesto vacío en el que habría caído la explicación de Husserl.

Ahora bien, sobre la *fenomenalidad del fenómeno*, en *Conscience de soi et connaissance de soi* Sartre sostiene que “el examen de la conciencia no tética revela un cierto tipo de ser que denominaremos existencia [pues] el existente es lo que no es y no es lo que es”³⁷. Veámoslo nuevamente. La conciencia se funda y constituye como absoluta nada, no entendida como un vacío absurdo del cual es imposible desprender rendimiento epistemológico o estético, sino que, por el contrario, es una nada que *se-crea* en tanto in-

33 Sartre, J.-P. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005, p. 256.

34 Sartre, J.-P. *La imaginación*, p. 185.

35 Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, p. 27.

36 *Ibid.*, p. 306.

37 Sartre, J.-P. “Conciencia de sí y conocimiento de sí” en *Acta fenomenológica latinoamericana*, 5, 2016, p. 348.

tenciona su existencia, es decir, se arroja sobre lo que es, diremos con Sartre, *ser-en-sí*. Dicho de otra manera, se produce el surgimiento de la conciencia y su constitución *esencial* (o intencional) en dialéctica relación con aquellas existencias que coinciden plenamente con su ser: “El ser en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente *es*”³⁸.

Este arrojamiento *nihilizante* es lo que constituye la existencia, pues la dinámica del arrojamiento representa una escisión que se extiende a un nivel tanto ontológico como epistemológico. Esto se debe a que ilustra el salto constituyente de la *nada* al *ser*, de la pre-reflexión a la reflexión, en definitiva, es el paso de una conciencia no tética a una conciencia tética.

Este punto nos remite a una pregunta medular en la filosofía sartreana ¿puede decirse que el fenómeno tiene un ser, como se dice que tiene un color, una forma, una gravedad? Sartre responde afirmando que “la aparición es el conjunto de los fenómenos que se presentan al conocimiento para ser enlazados. Pero este aparecer tiene en sí mismo un ser. No se trata de un ser que remite a un sustrato misterioso, sino que en tanto que aparición, es”³⁹.

El ser del aparecer es lo que otorga significado a la condición existencial, en tanto es forma y contenido del *cogito reflexivo*. Sin embargo, esta conciencia reflexiva, que Sartre denomina “formación segunda”, es el fin epistemológico de una condición ontológica previa, a saber, la del *cogito pre-reflexivo* que, en tanto absoluto *nada-de-ser*, es constituyente de la *relación transfenoménica* fundada entre el ser del fenómeno y el fenómeno del ser:

Una descripción de la conciencia pre-reflexiva no revelará un objeto-otro, porque quien dice “objeto”; dice probable. El otro o bien debe ser cierto, o bien debe desaparecer. Lo que descubriremos en el fondo de nosotros mismos, es al otro, no como conocimiento particular, ni como factor constitutivo del conocimiento del conocimiento en general, sino en tanto que “concierna” a nuestro ser concreta y ónticamente en las circunstancias empíricas de nuestra facticidad⁴⁰.

³⁸ Sartre, J.-P. *El ser y la nada*, p. 36.

³⁹ Sartre, J.-P. “Conciencia de sí y conocimiento de sí”, p. 355.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 349.

6 · Cogito pre-reflexivo como premisa del existencialismo fenomenológico

Nos hemos propuesto mostrar hasta qué punto el existencialismo fenomenológico sartreano se forma como una herejía husserliana. Ahora podemos dar completa muestra de ello, pues la filosofía sartreana surge en tanto apunta sus críticas al método de la reducción y a la conceptualización que está contenida en ella. En una carta fechada el 20 de enero de 1940 Sartre escribe a Simone de Beauvoir:

Lo que hacíamos hasta ahora, como pequeños y aplicados fenomenólogos, era una ontología. Buscábamos las esencias de la conciencia con Husserl o el ser de los existentes con Heidegger. Pero la metafísica es una 'óntica'. Ahora ponemos las manos en la masa, ya no consideramos las esencias [...] sino directamente las existencias concretas y dadas, y nos preguntamos por qué son así las cosas⁴¹.

La crítica de la fenomenología husserliana –y ahora también la heideggeriana– apunta a todo aspecto esencialista que determine y posibilite la existencia *en y del mundo*. Sartre en sus estudios fenomenológicos sobre la imaginación y la emoción descubre la posibilidad humana de distanciarse del objeto dado inmediatamente como real. Con esto, abre la posibilidad de situarse “fuera de lo real”, de aquello presente como escenario absoluto y determinado. De este modo, *la libertad fundamental de la conciencia* se expresa en la realización de aquello *no-presente*, de aquello *imaginario*.

A partir de este marco conceptual, Sartre describe la función del *cogito pre-reflexivo*, o conciencia *irrefleja*, como condición ontológica de la absoluta espontaneidad con la que emerge la conciencia. Dicho de otro modo, la pre-reflexión no solo permite una reflexión sobre el mundo, sino que es *la* posibilidad de transformarlo, pues, el *cogito pre-reflexivo* tiene la estructura de la conciencia (de) sí, esto es, una conciencia no tética de sí como siendo conciencia de algo que ella no es.

⁴¹ Sartre, J.-P. *Cartas al castor y a algunos otros*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987, p. 37.

En su *Esquisse d'une théorie des émotions* Sartre muestra la operación afectiva de la pre-reflexión y la manera en que se constituye la operación reflexiva (operación de segundo grado). Por ejemplo, es evidente que cualquier persona, en cualquier situación puede cobrar consciencia de su estado emocional, afirmar que está furioso o que siente miedo. Sin embargo, “el miedo no es originalmente consciencia *de* tener miedo, como tampoco la percepción de este libro es consciencia *de* percibir el libro”⁴². Esto se debe a que la consciencia es ante todo irreflexiva y, por tanto, solo puede ser consciencia de sí en un modo *no posicional*. En efecto, el individuo que tiene miedo, tiene miedo *de* algo, el sujeto que está furioso, lo está respecto *de* algo que le causa furia, es decir, la emoción es un modo determinado de aprehender la realidad, pues “el sujeto emocionado y el objeto emocionante se hallan unidos en una síntesis indisoluble”⁴³.

Así, en el momento que se toma consciencia del miedo que nos constituye, la vivencia del miedo se “congela”, de tal manera que la emoción no es la toma de consciencia de aquel sentimiento particular, en este caso el miedo. A lo que apunta este análisis es que cuando se asume una posición reflexiva se paraliza la corriente vital del vivir como se vivencia naturalmente una emoción.

Efectivamente, para Sartre el fenómeno de la emoción representa una transformación del mundo, pero no porque este fenómeno posea una característica única y particular que lo dota de este poder transformador, sino que la característica por la cual es posible re-significar el mundo es precisamente la de *constituirse en el plano de la pre-reflexión*. Es allí donde la consciencia no guarda nada, donde se expresa como torrente creativo y re-creativo. Recuérdense al personaje más reconocido de la literatura sartreana, Antoine Roquentin, quien nos recuerda que “hacer algo es crear existencia”⁴⁴.

Ahora bien, cuando Sartre se refiere a la consciencia no tética, pone de manifiesto que la consciencia pre-reflexiva responde a la máxima: *la existencia precede a la esencia*⁴⁵. Puesto que no hay ningún tipo de condicio-

⁴² Sartre, J.-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, p. 62.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴ Sartre, J.-P. *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 262.

⁴⁵ Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2004, p. 27.

namiento, ni naturaleza, ni esencia que determine la conciencia existente, que, justamente por ser un vacío absoluto, es su propia fuente y condición de posibilidad.

Por lo tanto, podemos hablar de dos momentos de la conciencia: (a) un momento original y originario que corresponde al *cogito pre-reflexivo*, y (b) un cogito derivado, que es el momento en que la conciencia se pone a sí misma como objeto de conocimiento, es decir, se *re-reflexiona* téticamente. Sartre tiene la necesidad de sostener el primer cogito originario, pues en él se lleva a cabo la referencia al objeto. Es decir, corresponde al momento de la intencionalidad *irrefleja* que actúa desprendida de cualquier interés, revelando una dimensión pre-cognoscitiva que manifiesta la radicalidad del *ser-otro* para la conciencia: el *en-sí*.

La estructura compleja de la conciencia es esta: hay un acto irreflejo de reflexión, sin Yo, que se dirige a una conciencia reflejada. Esta se vuelve objeto de la conciencia reflexionante sin cesar, empero, de afirmar su objeto propio [...]. Al mismo tiempo, aparece un objeto nuevo, que da ocasión para una afirmación de la conciencia reflexiva, y que, por tanto, no está ni en el mismo plano que la conciencia irrefleja [...], ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irrefleja⁴⁶.

Como *toda conciencia es conciencia de algo*, la existencia de un ser *transfenomenal* debe ser entendida como la intencionalidad pura del cogito pre-reflexivo hacia la existencia del *en-sí*; luego, en la constitución del cogito reflexivo, la referencia de la conciencia es su propio anclaje en el mundo como *conciencia reflejada*.

Efectivamente, la conciencia pre-reflexiva es el ideal abstracto de la libertad absoluta de los individuos, pues muestra la operación de una conciencia que no tiene determinación alguna. Es decir, en su sentido más original, la conciencia es pura transparencia, es la *Nada* (*néant*). Desde este lugar, Sartre pone énfasis en que la libertad es concretamente el actuar en el mundo, transformarlo en virtud de una articulación subjetiva que tiene como primer develamiento la absoluta pre-reflexión.

⁴⁶ Sartre, J.-P. *La trascendencia del ego*, p. 52.

7 · Reflexiones finales

Si observamos con detención, podemos identificar tres argumentos fundamentales por los cuales Sartre, mientras se distancia de la fenomenología husserliana, queda necesariamente determinado por esta. El primero de ellos dice relación con el suelo trascendental que sostendría al pensamiento husserliano. A juicio de Sartre, Husserl recurre a un orden jerárquico-esencial de sentido, del cual la realidad participa y a la cual podemos acceder una vez sea suspendida, reducida o puesta entre paréntesis.

Esta idea se repite incluso en su obra póstuma *Cahiers pour une morale* cuando afirma que Husserl, al igual que Kant, opera trascendentalmente en el sentido en que la conciencia se despliega según operaciones infinitas que, de algún modo, disuelven el objeto o fenómeno *en la conciencia*⁴⁷. Por esta línea, el asimilar a Husserl con Kant, le permite a Sartre criticar el recurso del método fenomenológico en tanto devela una articulación esencialista de lo real, que, por tanto, conduciría a una moral contemplativa, en lugar de defender una existencia activa que constituya mundo:

El ideal no es contemplar lo que se hace, sino vivir. Cualquier moralidad que mutile la vida es sospechosa. Así como la epojé fenomenológica según Husserl no elimina un matiz del mundo, del mismo modo la epojé moral no debe quitarle un matiz a la vida humana⁴⁸.

Con esto, encontramos la segunda escisión entre ambos filósofos. Si en Husserl la fenomenología consiste en “reducir” las cosas a su esencia, urge preguntarnos la necesidad de llevar a cabo el método fenomenológico: la reducción eidético-trascendental. Es evidente que Sartre no profundiza en el motor que anima la reducción husserliana, la fenomenología genética. No obstante, para nuestros objetivos, basta con señalar su crítica hacia la falta de motivo para llevar a cabo la reducción. Esto se debe a que si la realidad no comporta un orden de sentido supeditado a una estructura trascendental, entonces la aprehensión esencial de lo real se produce según la

⁴⁷ Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard, 1983, p. 477.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

presencia efectiva del fenómeno, constituido mediante la dinámica de la *fenomenalidad del fenómeno*. Esto es, el hecho que el fenómeno es absoluto indicativo de sí mismo.

Con esto se abre la tercera crítica. Sartre coloca como fundamento de su teoría la premisa del cogito pre-reflexivo, y, de este modo, puede elaborar el argumento central de su existencialismo fenomenológico: la existencia como absoluto e indicativa de la completa libertad de ser, hacer y reconocer en un mundo intersubjetivo, que, por tanto, implica la responsabilidad de actuar. Quizás donde mejor se expresa esta tesis es en *La Nausée*: “Desearía tanto abandonarme, olvidarme, dormir. Pero no puedo, me sofoco: la existencia me penetra por todas partes, por los ojos, por la nariz, por la boca”⁴⁹.

Como se puede notar, la presencia e influencia de la fenomenología de Husserl en los principios y fundamentos del pensamiento sartreano es completamente determinante. Pero solo a la manera de un momentáneo discípulo que, *en un momento determinado*, tuvo la capacidad de comprender a su maestro y con ello intentar pensar auténtica y autónomamente.

De allí que la deuda filosófica que tiene Sartre con Husserl entra en la categoría de *hérésies husserliennes* en tanto toma del maestro una base teórica para criticarla (hemos visto que solo parcial y en algunos momentos infundadamente). Con ello propone una nueva perspectiva acerca de la conciencia, el método fenomenológico y la intencionalidad. Esta vez, en clave de existencialismo fenomenológico, donde el dato inmediato que es aprehendido por la conciencia es la complejidad de la existencia en tanto libertad que se hace, acciona y responsabiliza.

Plantear el existencialismo sartreano como una herejía husserliana evidencia que posee premisas y un método estrictamente fenomenológico. Este es el principal objetivo que ha buscado la presente investigación: analizar y evidenciar el latente suelo fenomenológico que posee el existencialismo sartreano. Despejar este suelo, nos permite un nuevo horizonte de análisis respecto del existencialismo de Sartre, esta vez, tomando distancia de interpretaciones que han emparejado y determinado su filosofía a influencias como la de Kierkegaard o la de Heidegger⁵⁰, para, esta vez, acercarse

⁴⁹ Sartre, J.-P. *La náusea*, pp. 102-103.

⁵⁰ En *L'Unique chez Kierkegaard et Sartre*, la destacada profesora Marivonne Perrot planteó la relación entre Kierkegaard y Sartre como una continuación filosófica centrada en

su arquitectura teórica al padre de la fenomenología, Edmund Husserl.

8 · Bibliografía

- Alves, P. “Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad” en *Investigaciones Fenomenológicas* 9, 2012, pp. 11-38.
- De la Puente, C. “La afectividad en la teoría intersubjetividad del joven Sartre” en *Areté*, 2, 18, 2006, pp. 253-266.
- Farrell, N. *The New Sartre*. Londres: Continuum, 2003.
- Frank, M. *Präreflexives Selbstbewusstsein*. Leipzig: Philipp Reclam, 2015.
- Frank, M. [en línea] “Welche Gründe gibts es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten”, en *ProtoSociology* (2013), pp. 1-21, www.protosociology.de/on-philosophy.html [Consultado: 20/09/2020].
- García-Baró, M. *Edmund Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
- Husserl, E. *Investigaciones Lógicas. Tomo I y II*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Husserl, E. *Las conferencias de París*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988
- Husserl, E. *Ideas I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

el problema ontológico de lo uno y la subjetividad. Si bien compartimos con Perrot en que Kierkegaard es una presencia cercana al desarrollo filosófico de Sartre, creemos inoportuno limitar la génesis del problema sobre la subjetividad y la presencia del otro en su filosofía a la influencia del danés. En este punto, nos parece que Sartre ha hecho uso de los principales descubrimientos husserlianos respecto del espacio intersubjetivo, tal como ha observado agudamente el profesor Carlos de la Puente: “Se puede entender mejor esta cosificación que sufro a través de la mirada del otro si se le analiza desde dos enfoques teóricos. Desde el esquema espacial de Husserl, del que Sartre se apropia, y desde el punto de vista de la intencionalidad de la persona que es mirada” De la Puente, C.: “La afectividad en la teoría intersubjetividad del joven Sartre” en *Areté*, 2, 18, 2006, p. 259.

Por otra parte, Nik Farrell, en *The New Sartre*, mostrando la recepción e influencia de Sartre en las derivas posestructuralistas y posmodernas, ha insistido en que la génesis de la filosofía sartreana ha sufrido una influencia heideggeriana determinante.

- Merleau-Ponty, M. “La Philosophie de l’existence” en *Dialogue* 5, 3, 1966, pp. 307-322.
- Perrot, M. “L’Unique chez Kierkegaard” en Pešić, B.: *Existence and the One*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2019, pp. 147-162.
- Priest, S. *The Subject in Question. Sartre’s Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. Londres: Routledge, 2000.
- Rábade, S. *Estructura del conocer humano*. Madrid: G. Del Toro-Editor, 1969.
- Ricoeur, P. “Sur la phénoménologie” en *Esprit* 1, 21, 1953, pp. 821-839.
- Ricoeur, P. “Introducción a ‘Ideas I’ de Edmund Husserl” en *Idées directrices pour une phénoménologie*. París: Gallimard, 1950.
- Sartre, J.-P. “Conciencia de sí y conocimiento de sí” en *Acta fenomenológica latinoamericana*, 5, 2016, pp. 343-371.
- Sartre, J.-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Sartre, J.-P. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.
- Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2004.
- Sartre, J.-P. *La trascendencia del ego*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.
- Sartre, J.-P. *La náusea*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1993.
- Sartre, J.-P. *Cartas al castor y a algunos otros*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.
- Sartre, J.-P. *La imaginación*. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.
- Sartre, J.-P. *Diarios de guerra*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983.
- Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P. *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

John Henry Newman, Edith Stein y la soberanía de la autoconciencia.

John Henry Newman, Edith Stein and the
sovereignty of Self-Consciousness.

Jacinto Choza¹

Universidad de Sevilla, España.

Ananí Gutiérrez Aguilar²

Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú.

Recibido 14 septiembre 2020 · Aceptado 20 noviembre 2020

Resumen

En este artículo se expone la recepción del pensamiento de John Henry Newman y de Edith Stein en los cuadros teológicos y eclesiales oficiales de la iglesia católica. Recoge una parte de la historia de la guerra entre política y religión de la era contemporánea, en una parte de las iglesias cristianas de occidente.

Esa guerra es la resistencia del Antiguo Régimen, frente al nuevo orden que a finales de la modernidad inauguran las proclamaciones de la dignidad del hombre, de los derechos humanos y de la soberanía de la autoconciencia.

La recepción de Newman y Stein significa el reconocimiento de los derechos humanos y la dignidad humana en los ámbitos cristianos, y especialmente en la iglesia católica.

Palabras clave: Persona, conciencia, autoconciencia, personalismo, Iglesia católica

Abstract

This article presents the reception of the thought of John Henry Newman and Edith Stein in the official theological and ecclesiastical circles of the Catholic Church. It collects a part of the history of the war between politics and religion of the contemporary era, in a part of the Christian churches of the West.

This war is the resistance of the Old Regime, against the new order that at the end of modernity inaugurates the proclamations of the dignity of man, human rights and the sovereignty of self-consciousness.

The reception of Newman and Stein signifies the recognition of human rights and human dignity in the aforementioned religious fields.

Keywords: Person, conscience, self-conscience, personalism, Catholic Church

1. jacintochoza@gmail.com

2. gutierrez.anani@gmail.com

1 · La soberanía de la autoconciencia en la modernidad. Contextualización histórica

El tema de la libertad del sujeto, de la libertad como fundamento del pensamiento teórico, y de la soberanía de la autoconciencia como fundamento de la dignidad humana, de la acción práctica, moral y política, es una de las claves, quizá la principal, del pensamiento y de la acción de la cultura moderna¹.

Desde que Descartes establece el “yo pienso” como primer principio de la reflexión filosófica y de la acción práctica, la filosofía moderna pasa a tener como tema fundamental al ser humano, al que en la Antigüedad se designa como “hombre” (*ánthropos*), en la Edad Media como “persona”, ahora “sujeto”, para pasar a denominarse “existente” en el periodo contemporáneo más reciente.

La modernidad se centra en el estudio del hombre como sujeto, pero después de haber descubierto que ese sujeto, teniendo su fundamento en una naturaleza universal, lo tiene también, y más propiamente aún, en su libertad individual, es decir, en su singularidad personal.

A lo largo de la modernidad el hombre, manteniendo las claves y los criterios de su saber y de su actuar en una esencia universal, objetivamente definible y comunicable, empieza a descubrir que las tiene más propiamente en su singularidad personal incomunicable.

La universalidad de la naturaleza humana, y de la libertad humana, permite establecer el valor absoluto, o sea, la dignidad del ser humano singular, con carácter universal, para todos los individuos de la especie. Esta percepción de la libertad personal y de su carácter fundamental, se produce simultáneamente en las diversas esferas de la cultura, y la atención se centra preferentemente también en el estudio de ella.

En el plano teórico la formulación más paradigmática del valor infinito de la persona singular es la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, de Kant, de 1796; en el plano teórico práctico de la economía, es

¹ Cfr., Garay, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Themata, (2) 2017.

la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith, publicada también en 1776, y en el plano práctico político, es la *Declaración de Derechos de Virginia*, de 1776 también.

La *Declaración de Derechos de Virginia* tiene como antecedente la *Carta de Derechos Inglesa (Bill of Rights)* de 1689, y sirve de inspiración a proclamações posteriores como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, de Lafayette, en la Revolución francesa.

John Locke se considera uno de los principales inspiradores de esas tres declaraciones de derechos, que animan de varios modos las actuaciones conducentes a la toma de la Bastilla de 1789 y la caída del Antiguo Régimen.

El descubrimiento del carácter fundamental del ser singular, más allá del carácter fundamental de la naturaleza universal, es un acontecimiento que impregna y determina la cultura del siglo XIX, y más aún la del XX.

En la política se manifiesta como liberalismo y nacionalismo político, en el arte como expresión de los sentimientos particulares y personales con el nombre de romanticismo y existencialismo.

En filosofía y en ciencia acontece también con características análogas. En filosofía como descubrimiento de un sujeto singular único, que es el de Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, frente al sujeto trascendental kantiano. En ciencia, como nacimiento de las disciplinas que se ocupan del singular único, como la inmunología, la genética y la psicología, frente a las ciencias clásicas tradicionales, como la mecánica y la óptica, que se ocupan de leyes universales y necesarias de la naturaleza.

Esa transición de la naturaleza universal a la vida singular como fundamento, en la acción política y en la ciencia, tiene como una de sus expresiones más típicas la disputa sobre los métodos en las universidades alemanas en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, denominada “disputa sobre el método” o *Methodenstreit*, y también la disputa sobre las ciencias nomotéticas y las idiográficas².

La forma violenta de esa transición recibe, en política, el nombre de Caída del Antiguo Régimen según una expresión original de Tocqueville,

² <https://es.wikipedia.org/wiki/Methodenstreit>; https://en.wikipedia.org/wiki/Nomothetic_and_idiographic

que posteriormente se generaliza. Pasa entonces a significar sustitución de los regímenes políticos de las aristocracias y las monarquías absolutas por las repúblicas democráticas, o bien, desde el punto de vista sociológico, el paso de las sociedades estamentales a las sociedades burguesas, republicanas y democráticas.

Esa transición de la naturaleza universal a la libertad singular, resulta a veces violenta, debido a la resistencia ofrecida por el orden establecido ante la presión de propuestas innovadoras. La violencia es más perceptible y sangrienta en el campo de la política cuando acontecen procesos revolucionarios, y menos perceptible y menos sangrienta en el de la ciencia, la filosofía y la religión.

En la historia de occidente, la resistencia quizá más fuerte y prolongada a la caída del Antiguo Régimen, y a las proclamaciones de los derechos humanos de los movimientos liberales, se encuentra en las iglesias cristianas, orientales y occidentales, y, especialmente, en la iglesia católica.

En el orden práctico organizativo, la universalidad y objetividad de la naturaleza se expresa en los sistemas jurídicos administrativos del Antiguo Régimen, en su jerarquía patriarcal, tanto en los regímenes políticos y en los estados, como en la ortodoxia de las religiones y las iglesias.

El carácter prioritario de la persona sobre la naturaleza se expresa, en las proclamaciones de los derechos humanos, como exigencia de reconocimiento de derechos subjetivos: de la libertad religiosa, de pensamiento, de expresión, de enseñanza, etc.

Los estados del Antiguo Régimen son confesionales, y no aceptan las propuestas liberales de la desconfesionalización del Estado y de libertad religiosa. En occidente no la aceptan los estados de confesión católica, ni los de confesión protestante, y en oriente tampoco los de confesión ortodoxa. La proclamación de la dignidad de la persona y el nacimiento del liberalismo, adopta la forma de lucha de la sociedad civil contra el Estado confesional y contra la iglesia con la que está vinculado, sea protestante, católica u ortodoxa.

La libertad religiosa llega formalmente en los países protestantes con la Declaración de Derechos Humanos de 1948, y en los países orientales después de la descomposición de la Unión Soviética de 1992.

En los países protestantes, las iglesias nacionales aceptan los dere-

chos humanos porque están integradas y obligadas a sumir las constituciones de sus países, que los aceptan a partir de 1948, y las iglesias ortodoxas, a partir de 1992, también³.

Puede decirse que el enemigo principal de la proclamación de los derechos humanos y del liberalismo, y con una enemistad **más intensa**, es la iglesia católica, con sus sucesivas condenas, entre las que se cuentan algunos hitos destacados.

En 1832, la encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI, aparece como primera condena oficial. Es un documento celebrado por la jerarquía católica de la iglesia francesa y española, que cuentan con estados confesionales católicos. Al mismo tiempo, la encíclica es silenciada por la jerarquía católica en Inglaterra, Países Bajos y Polonia, donde la iglesia católica sufre la opresión de sus respectivos estados confesionales, anglicanos, luteranos y ortodoxos, y tienen como aliados naturales a los liberales que piden la desconfesionalización del estado y la libertad religiosa⁴.

En 1864, el *Syllabus* o *Índice de los principales errores de nuestra época* de Pío IX, y en 1910 el *Juramento antimodernista* de Pío X, recogen y condenan como errores las tesis sobre los derechos humanos contenidos en las diversas declaraciones, desde la de Virginia de 1776 y la francesa de 1789, en adelante.

En 1950, la encíclica *Humani generis* de Pío XII, después de la Segunda Guerra Mundial, recoge y refuerza las condenas de sus antecesores en el pontificado⁵.

Desde comienzos del siglo XX, y en el siglo XXI, se amplía y se profundiza el proceso de fundamentación del humanismo, de la dignidad humana, de la acción práctica, moral y política, y en general, de los valores de la cultura occidental, en la libertad más bien que en la naturaleza.

La transición desde la naturaleza universal como fundamento a la singularidad de la persona como fundamento, se produce en el arte y la tec-

³ Este proceso está estudiado con detenimiento en Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.

⁴ Cfr., Redondo, Gonzalo, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, vol I, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1981.

⁵ Este proceso está estudiado con detenimiento en Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.

nología, en la política y la economía, en la ciencia y en la filosofía, y por supuesto en la religión.

Ese es el sentido que tienen en filosofía el existencialismo, la fenomenología, el pragmatismo, el psicoanálisis, la hermenéutica, la filosofía dialógica judía, el espiritualismo eslavo, y otros movimientos espiritualistas cristianos, de los cuales algunos se autodenominan explícitamente como personalismos.

En realidad, todas las corrientes filosóficas que buscan la fundamentación del ser, del saber y del actuar humano, más allá de la naturaleza universal, en la persona singular, se pueden considerar personalistas, aunque solamente algunas de ellas asumen tal denominación.

Desde comienzos del siglo XIX, y como puede advertirse en las mencionadas condenas del liberalismo, la iglesia católica interpreta esta evolución de la filosofía y de las ciencias en el sentido de un subjetivismo arbitrario, como un ataque al contenido de la religión, fundamentado en la naturaleza humana universal, y expresado y conservado en esa clave moderna⁶.

En 1963-65, el Concilio Vaticano II repasa y reformula la autoconciencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, y empieza a interpretar la evolución y las corrientes de pensamiento de los siglos XIX y XX, no en clave de un subjetivismo y arbitrario, sino en clave de una personalización del saber, el actuar y el ser del hombre, en clave de un reconocimiento de la libertad y dignidad de la persona humana como fundamento del saber y del actuar.

Ese trayecto lo realizan también, antes, después o simultáneamente, otras confesiones cristianas. El modo en que, en concreto, lo realiza la iglesia católica puede entenderse como una recepción en los cuadros oficiales de la teología católica, de la obra de John Henry Newman y de Edith Stein⁷.

Esa recepción es una parte de la historia de la guerra entre política y religión de era contemporánea, con sus particulares tratados de paz. Más particularmente, la parte de la guerra entre política y religión que se da en

⁶ Este proceso está estudiado con detenimiento en Choza, J., *Metamorfosis del cristianismo: ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: *Thémata*, (2) 2018.

⁷ Mauti, Ricardo Miguel, "La recepción de Newman en la teología del siglo XX", *Revista de Teología*, XLII, N 87, 2005 (pp.417-462)

las iglesias cristianas de occidente, especialmente en la Iglesia católica.

No se puede decir que esa guerra haya terminado en el mundo cristiano, ni en ningún otro ámbito religioso y cultural. Esa guerra es la resistencia del orden de los dioses antiguos y de la naturaleza, frente al orden que inaugura el proceso de personalización, frente al reconocimiento de la soberanía de la persona en términos de reconocimiento de derechos subjetivos.

Esa guerra continúa en los diferentes países y áreas religiosas como guerra por la libertad de enseñanza, la libertad religiosa, y, más perceptiblemente, como guerra frente al último factor determinante de la naturaleza universal sobre la vida humana, a saber, el sexo. Lo que se reclama es el cese de la secular determinación en función de la naturaleza y el inicio de una determinación por parte de la libertad, de la persona. Los debates sobre la identidad sexual, el aborto, el matrimonio homosexual, la fecundación artificial, y en general, las reclamaciones del colectivo LGTBI, son actualmente el frente de ese combate entre política y religión, que en su forma contemporánea se inicia en 1789.

En el ámbito cultural luterano y anglicano, quizá puede decirse que el final de ese combate se ha alcanzado. En el cristianismo oriental y en el islam se encuentra en fases iniciales. En el ámbito católico, parece acercarse a medida que la recepción del pensamiento de Newman y Stein se hace más general.

2 · La persona y la conciencia en la iglesia católica del siglo XXI

En los últimos años han nacido al menos dos asociaciones para el estudio del pensamiento de John Henry Newman y Edith Stein, una en Italia y otra España. La italiana ha celebrado su primer congreso en 2017: “Maestri perché testimoni. Pensare il futuro con John Henry Newman e Edith Stein”, Convegno Internazionale, Iusve, Venezia-Mestre, 19-20 gennaio 2017, Istituto Universitario Salesiano Venezia. Las actas del congreso están publicadas en la obra colectiva del mismo título por LAS-Roma Lateran University Press, 2017.

La asociación española, recientemente creada, no ha celebrado por el

momento eventos públicos, y su presencia en la escena académica se debe a la página WEB de la Asociación de Amigos de J. H. Newman y E. Stein (ANYS)⁸. Esta asociación recoge en su Web las actas del congreso italiano y da cuenta de numerosas actividades, asociaciones y fundaciones dedicadas al estudio de cada uno de los dos pensadores.

La convergencia de ambos autores se da en el peculiar personalismo de ambos, entendido como primado de la autoconciencia personal, y como soberanía de la libertad personal. También hay convergencia en otros puntos: los dos tienen una concepción de la relación entre individuo y comunidad basada en la libertad, los dos son conversos, ninguno de los dos tiene sus raíces existenciales y culturales en los ámbitos de la Iglesia católica, ninguno de los dos tiene una posición afín a la de la jerarquía oficial en lo que al liberalismo se refiere, y ninguno de los dos adoptan actitudes cismáticas, sino de cooperación con la autoridad y acatamiento de ella.

Esta concepción del primado de la conciencia y de la persona tiene una larga historia en la cultura occidental, de la cual Newman y Edith Stein son quizá los últimos eslabones.

Ellos dos representan las posiciones del cristianismo de los derechos humanos, las de las iglesias cristianas más liberales, entre las que se cuentan las iglesias anglicanas, las luteranas y la iglesia católica alemana. En oposición a ellas se sitúan las posiciones del cristianismo del Antiguo Régimen, entre las que se pueden contar la iglesia católica polaca, la irlandesa y la española, entre otras.

3 · La persona y la conciencia en los inicios de la modernidad. John Locke

En la historia del cristianismo europeo, es decir, en la historia de la Cristianidad, el primado de la conciencia lo proclama por primera vez con valor oficial Urbano II (papa entre 1088 a 1099). Lo fundamentan teológicamente en textos del Nuevo Testamento Pedro Lombardo, el maestro de las sentencias (1096-1160), y Tomás de Aquino (1225-1274). La cuestión se

⁸ <https://amigosdenewmanystein.blogspot.com/>

reelabora durante la Edad Moderna⁹, en el siglo XX se proclama de nuevo en el Concilio Vaticano II (1963-1965), y después, lógicamente, en las canonizaciones de Stein en 1998 y de Newman en 2019.

El punto de partida del personalismo de Newman se encuentra en la concepción de la persona y la conciencia de John Locke. En el capítulo XXVII del libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke sostiene que el hombre es su autoconciencia, hasta el punto de que, si el alcalde de mi ciudad tiene la misma autoconciencia que yo, entonces es la misma persona que yo¹⁰.

Locke conoce bien la elaboración ontológica de la noción de persona a partir de la formación del dogma cristológico de Nicea. Apoya a Newton en sus reticencias ante la fórmula dogmática de Nicea y le defiende de las acusaciones de arrianismo que se le hacen¹¹.

Por otra parte, en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, desarrolla una ontología de la persona y de la libertad, en relación con la constitución contractual de la sociedad y con la democracia. En el medievo se pueden encontrar unos amplios antecedentes de la libertad moderna¹², pero los desarrollos de Locke constituyen una fundamentación inmediata de los modernos sistemas políticos democráticos.

El modo en que Locke aplica su concepción de la persona y de la libertad a la vida práctica se encuentra en la *Carta sobre la tolerancia*¹³ y en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*¹⁴.

⁹ Cfr., Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.

¹⁰ Locke, *Ensayos sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1956. Benito Vicente, José Oscar, “El problema de la identidad personal en la filosofía analítica”. *Daimon. Revista de Filosofía*, N. 28, 2003.

¹¹ Pfizenmaier, Thomas C., “Was Isaac Newton an Arian?”, *Journal of the History of Ideas*, Volume 58, Number 1, January 1997, pp. 57-80. Sobre la historia de elaboración de la ontología de la noción de persona, Cfr., Choza, J., *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla: Thémata (2) 2020, cap. 3.

¹² Garay, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Thémata, (2) 2017.

¹³ Locke, John, Mellizo, Carlos, ed. *Ensayo y carta sobre la tolerancia* (2ª edición). Madrid: Alianza Editorial, 2014.

¹⁴ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Mellizo, Carlos, ed., Madrid: Tecnos, 2010.

Basa su doctrina sobre la tolerancia en el hecho de que, en la práctica, no se puede saber el modo en que cada persona en concreto concibe a la divinidad, y en que, por eso mismo, tampoco se puede imperar una determinada concepción. Ni la actividad subjetiva de creer ni el contenido de lo que se cree, dependen de la voluntad del individuo.

Por lo que se refiere a la constitución de la sociedad y la legitimidad del estado, el fundamento de ambos está siempre en el contrato social, en la voluntad libre de los ciudadanos de afirmar a ambos, y en el compromiso, contraído mediante juramento ante Dios, de apoyar a ambos¹⁵.

Por eso, y a pesar de los principios sobre la tolerancia, los ateos y los católicos no pueden ser ciudadanos de una sociedad y un estado democrático moderno. Los ateos porque no pueden comprometerse ante ningún Dios. Los católicos, porque ya tienen vinculada su conciencia a una autoridad humana externa a la sociedad democrática, aunque sea el Vicario de Cristo, el papa, y no pueden actuar según la soberanía de su conciencia de modo inmediato, para fundar esa sociedad democrática. Locke entiende que no se puede ser a la vez católico e inglés, como no se podía ser no-católico y español, desde 1492 a 1978¹⁶.

Estos principios de la ontología y la ética de la autoconciencia, que Locke aplica a la sociedad civil y al Estado, son los que Newman aplica a la relación del fiel cristiano con la fe cristiana y con la Iglesia, y más tarde Edith Stein, aunque sin relación con Locke, aplica a las relaciones entre el individuo y la comunidad.

4 · La persona y la conciencia tras la caída del Antiguo Régimen. Newman y el liberalismo

Newman nace en 1801 y se mantiene anglicano hasta su conversión en 1845,

¹⁵ *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, capítulo 8, “Del origen de las sociedades políticas”.

¹⁶ Es decir, sin estar bautizado, un español no podía, entre otras cosas, contraer matrimonio hasta 1978, pues hasta entonces no hay matrimonio civil en España, sino solamente matrimonio sacramental. Cfr., Arechederra, Luis, *Matrimonio civil y libertad religiosa en España (crónica jurídica)*, Madrid: Dykinson, 2020.

que acontece, pues, “In mezzo del camin de la mia vita”, como declara Dante en el comienzo de la *Divina Comedia*.

Las motivaciones inmediatas de su conversión surgen de sus reflexiones sobre el desarrollo histórico del cristianismo, y de su convicción de que una religión es verdadera si está viva, si se desarrolla y se actualiza, al ritmo de los procesos de maduración de sus fieles, como expone en su *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*¹⁷. Encuentra que esa vitalidad y esa maduración se da en la iglesia católica, pero no en la anglicana.

Pero según sus hábitos existenciales, culturales e intelectuales, no puede convertirse, no puede pasar a formar parte de la Iglesia católica, no puede pasar a apoyar mediante juramento la sociedad de todos los católicos y la jerarquía que los gobiernan, si no es comprometiéndose personalmente según la soberanía de su autoconciencia.

Newman salva la contradicción entre la sinceridad de su entrega y su juramento, por una parte, y la sujeción al vicario de Cristo, el papa, por otra, por el procedimiento de declarar, como hace, que “El primer vicario de Cristo es la conciencia”. Su apoyo y su sujeción a la Iglesia católica no dimanen en primer lugar de su vinculación al Vicario de Cristo, sino de la identidad entre su persona y su autoconciencia.

Esta proclamación y esta tesis no aparecen explícitamente como una condición previa a la conversión, pero, en el desarrollo histórico del cristianismo de la iglesia católica, esa tesis es la única cuya que recoge literalmente el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992¹⁸.

Trece años antes de su conversión, el 15 de agosto de 1832, el papa Gregorio XVI publica la encíclica *Mirari vos*, en la que condena el liberalismo en general, desautoriza y en algunos casos excomulga a alguno de los intelectuales católicos franceses liberales. Los agrupados en torno al diario *L’Avenir*, propugnan la desconfesionalización del estado, porque propugnan

17 Newman, J.H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1997; Cfr., Garrido Luceño, J.M., *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.

18 *Catecismo de la Iglesia Católica*, N. 1776 “La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”. La tesis de Newman de que la conciencia es el primer vicario de Cristo se encuentra en la *Carta al Duque de Norfolk*, de 1875, ed. española (incompleta), Madrid: Rialp, 2013.

una sociedad cuya vida cristiana no se apoye en la imposición del poder político, sino en la autoconciencia libre de los ciudadanos.

Newman rechaza el estado confesional, porque ve el estado confesional anglicano como una rémora para el despliegue espiritual de la iglesia anglicana, y como una condena al anquilosamiento. Después de su conversión, sigue rechazando el estado confesional: sabe que la encíclica *Mirari vos* no ha sido transmitida a los fieles por los obispos ingleses, debido a que los liberales ingleses, que piden la desconfesionalización del estado anglicano y la libertad religiosa, son los aliados naturales de los católicos ingleses.

Newman rechaza la confesionalidad del estado del imperio británico y de la iglesia anglicana, en los que él ve un posicionamiento arriano. En el estado y en la iglesia anglicanos ve una especie de auto-deificación, una afirmación desconsiderada del valor divino de lo humano, de lo institucional estatal, por encima de lo espiritual genuinamente religioso¹⁹.

Pero, por otra parte, también rechaza el protestantismo liberal en la medida que asume un subjetivismo arbitrario. El cristianismo tiene una historia y unas creencias con un contenido objetivo, que, aunque han sido transmitidas en versiones continuamente actualizadas y renovadas, por tratarse de una doctrina viva, mantiene una identidad constante y reconocible.

Ante tantas acusaciones que se le hacen de antipatriota y de protestante liberal, Newman se sitúa en el término medio, como declara en la *Apología por vita sua*. Se sitúa junto a los liberales franceses, especialmente Montalambert, con quien se siente más en sintonía, y comparte su lema de “una iglesia libre en un estado libre”²⁰.

Newman entiende que la ortodoxia es un término medio entre dos extremos, entre el anquilosamiento en una tradición que se va agostando y va agostando a los fieles, y el vanguardismo actualista que vacía la religión de contenido, para dar al espíritu una libertad que no implica lealtad y fi-

19 Williams, Rowan, *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010. Desde este punto de vista, no sólo el estado victoriano, sino en general el estado socialista, desde sus formulaciones de Feuerbach y Marx hasta el estado de bienestar contemporáneo, puede verse como una o múltiples formas de arrianismo.

20 Newman, John Henry, *Apología por vita sua*, ed. Ian Ker, London: Penguin, 1994, note A, Liberalism, pp. 252-262.

delidad a una tradición, una libertad que cancela su identidad, como ocurre con el protestantismo liberal²¹.

Newman no puede encontrar ningún tipo de apoyo, y ni siquiera comprensión, en Roma. El papa con el que más tiempo coincide es Pío IX, que gobierna la Iglesia Católica desde 1845 a 1878, y es uno de los mayores oponentes a la desconfesionalización del estado, al estado democrático, y al liberalismo en general.

Los papas no solo no quieren ningún entendimiento con los liberales franceses ni, en general, continentales, sino, sobre todo, lo que le piden y exigen de él, como declara con amargura en la *Apologia*, son conversiones de más obispos anglicanos, para reforzar el prestigio y el poder de la Iglesia católica en la Cristiandad en crisis. Roma está preocupada, sobre todo, por el influjo temporal y su ascendencia sobre Europa, declara con la misma percepción que a la vez que él tiene Dostoievski en el otro extremo del continente.

Newman apela al *sensus fidei fidelium*, al sentido de la fe de los fieles, para legitimar su pensamiento y para asegurarse a sí mismo de su posición, y se refugia en el oratorio, donde muere después de una vida de una honestidad insobornable²².

Newman sabe que en el sentido de la fe de todos los fieles, y no sólo el de la jerarquía, en el *sensus fidei fidelium*, es donde únicamente radica la infalibilidad, en lo que se ha vivido en todas partes, siempre y por todas las personas (“quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”)²³.

Es una apelación a la fe de todos los cristianos, también de los laicos, del pueblo fiel, que a lo largo del segundo milenio ha estado cada vez más marginado a beneficio de un cierto corporativismo de la jerarquía, a beneficio del clericalismo.

Esa apelación de Newman da lugar a los movimientos del laicado en

21 Henderson, John B., *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998, cap 3.

22 Cfr., Comisión Teológica Internacional, *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2014. Sobre los fieles laicos como factores del “sensus fidei”, Cfr. Botero Gilrardo, J. Silvio, “Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar”, *Carthaginensia*, XVI, 2000, N. 30.

23 “El Canon de Vicente de Lerins: “Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”, J. Madoz, *Gregorianum*, Vol. 13, No. 1 (1932), pp. 32-74.

el Concilio Vaticano II, que encuentra una de sus expresiones en los movimientos sinodales. Después del Concilio, los Sínodos rivalizan con los Concilios en cuanto que en estos los “padres conciliares” son sobre todo clérigos, mientras que en el Sínodo, las decisiones recaen también sobre toda la comunidad, pero de ella forman parte, y con cierto peso, los laicos²⁴.

La fundación de la iglesia como sociedad, su contenido vivo, y lo que garantiza su ortodoxia, es la vitalidad de sus fieles, que se muestra en la continua actualización y renovación de sí misma, desde su libertad y su identidad, como ocurre con las sociedades democráticas que Locke diseña y describe. Hay analogía entre el modelo de la sociedad contractual democrática moderna, y la sociedad eclesial basada en el *sensus fidei fidelium*, el sentido de la fe de los fieles, que tiene su expresión en los sínodos.

Por otra parte, Newman se refugia, lejos de las grandes órdenes e instituciones católicas con demasiado poder y demasiada responsabilidad, en el oratorio de San Felipe Neri, una institución de carácter autónomo en cada localidad, que él funda en Oxford cuando se convierte al catolicismo, para evitar la soledad en la que él ve que viven una gran cantidad de sacerdotes católicos.

5 • La persona y la conciencia en el pensamiento del siglo XX. Edith Stein y la autenticidad

Si la vida de Newman se distingue por una honestidad y una búsqueda insoportable de la verdad, la de Edith Stein, es quizá la que, en el siglo XX, más destaca por la pretensión de autenticidad y de realización personal, también a partir de la libertad de la autoconciencia soberana.

Es de profesión filósofa, profesora, y no tiene ningún cargo público ni en la universidad ni en la Iglesia. Es judía y mujer. Es de carácter introvertido, muy volcada hacia su interior. Y además se forma en el seno de una

²⁴ Reyes Vizcaíno, Pedro María, *Organización y desarrollo del Sínodo de los Obispos*, en *Organización de la Iglesia Universal*, <https://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/organizacion-de-la-iglesia-universal/175-organizacion-y-desarrollo-del-sinodo-de-los-obispos>.

corriente filosófica especialmente equipada para el análisis de la interioridad, la libertad y la identidad, la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl.

En esa escuela, y a la vez que ella, se inicia igualmente otro filósofo que dedica también la mayor atención al análisis de la interioridad, la libertad y la identidad, Martin Heidegger, y después de que ella se ha marchado, se incorpora otro filósofo judío que, posteriormente, muestra mucha afinidad con su pensamiento, Emmanuel Lévinas.

5.1. El sí mismo y la autenticidad

Como dice Locke, ni la certeza de la fe ni el contenido de lo que se cree (la *fides qua* y la *fides quae*, como dice la teología) son controlables por la voluntad. La fe no resulta de una elección voluntaria, pero la adhesión a una comunidad como la sociedad civil o la iglesia, sí que brota de la elección voluntaria y del fondo más radical del sí mismo personal.

Precisamente porque los católicos no disponen de sí mismos según la elección de su conciencia, es por lo que Locke piensa que no pueden fundar una sociedad democrática.

¿Qué es lo que le pasa a la persona cuando cree, cuando se fía, cuando se compromete y cuando jura? Lo que le pasa es que se pone en juego una conexión entre lo que, desde San Agustín a Descartes y a Freud, los filósofos han llamado el sí mismo y el yo, la persona se sitúa en esa conexión, se encuentra consigo misma, y realiza los actos más genuinamente personales de los que el ser humano es capaz. El acto más genuinamente personal que puede alcanzar.

Como muchos otros filósofos, Edith Stein cree que el hombre vive ordinariamente en su conciencia, en su atención, en su yo, y que normalmente está lejos de sí mismo. San Agustín describe el fondo del sí mismo como el lugar desde el que Dios convoca al hombre, y como el lugar que queda sepultado y oculto por la triple concupiscencia, efecto del pecado original, por la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida²⁵.

Después de San Agustín, quienes mejor describen esa situación, y en unos términos más modernos, más comprensibles para nosotros, son

²⁵ San Agustín, *Confesiones*, Madrid: BAC, 1979, libro X.

Rousseau y Kant.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau explica que, los que viven preocupados solamente del triunfo social, son esos que solicitan siempre de los demás lo que no son capaces de buscar y encontrar en y por sí mismos, y por eso no tienen más que “un exterior engañoso y frívolo: honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin dicha”²⁶. Lo mismo dice Kant cuando describe las tres pasiones de la vida social, tener, poder y valer. La preocupación por el éxito social, y su logro, le hace olvidarse con facilidad de ser sí mismo, de ser honesto²⁷.

Husserl, y las escuelas fenomenológicas detectan y analizan esa escisión entre el sí mismo y el yo, ese alejamiento y extrañamiento mutuo, que describen como un tipo de alienación. Los análisis de Edith Stein y Heidegger son especialmente pertinentes en este contexto.

Heidegger le llama “la caída en el *se* impersonal”, en el hacer lo que se hace, decir lo que se dice, y vivir como se vive, al margen del sí mismo personal. Y dedica buena parte de su obra más emblemática, *El ser y el tiempo*, a describir las formas de ser sí mismo de un modo impropio y las de ser sí mismo de un modo propio, a describir los modos de ser inauténtico y de ser auténtico²⁸.

Ser auténtico, o lo que es lo mismo, actuar de un modo personal y libre, es la articulación congruente y adecuada del sí mismo y el yo, la acogida plena del sí mismo en el yo y del yo en el sí mismo.

5.2. Realización personal y unión mística

La tarea filosófica de Edith Stein consiste, sobre todo, en analizar cómo es la experiencia que tiene cada hombre de la persona, en averiguar de qué es de lo que tiene experiencia cuando tiene experiencia del sí mismo propio y del sí mismo de los demás²⁹.

²⁶ Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985, p. 286.

²⁷ Kant, E., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.

²⁸ Cfr., Ferrer, U., y Sanchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla: Thémata, (2), 2018; Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1993, §§ 35-38 y 54-60.

²⁹ Cfr., Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.

Dedica su libro *La estructura de la persona*, a completar, a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una psicología filosófica fenomenológica, para poner en claro que es el yo, el sí mismo, el intelecto, los sentimientos, la voluntad, la libertad, y qué experiencia tenemos de su funcionamiento³⁰.

Dedica su libro *Ser finito y ser eterno* a perfilar, también a partir de la obra de Tomás de Aquino y de Husserl, una ontología fenomenológica de los vivientes intelectuales, para poner en claro qué es en ellos, lo sustancial y lo accidental, lo permanentemente en acto (acto primero) y lo operativo en diversos momentos (acto segundo), lo esencial y lo existencial, lo ontológicamente fundamentante y lo fundamentado³¹.

Finalmente, poco antes de ser apresada en el Carmelo de Echt, en Holanda y llevada a Auschwitz en 1942, termina de escribir *La ciencia de la cruz*, donde pone en claro la relación entre autoconciencia, voluntad, libertad y sí mismo³².

Su tesis es que cuando un hombre quiere sobre todo ser honesto y lo es (ella no emplea el término “ser auténtico”, sino “ser honesto”), lo que quiere es ser sí mismo, y lo es, y lo que alcanza es su grado máximo de libertad. La persona se posee plenamente a sí misma, el yo posee al sí mismo y el sí mismo acoge plenamente al yo. La persona llega a la sustancia del alma, se encuentra con su fundamento, lo asume, lo acoge y lo posee, a la vez que es asumida, acogida y poseída por su fundamento, es decir, por Dios, independientemente de la confesión religiosa y de la adscripción religiosa institucional de la persona.

Stein entiende que la experiencia del sí mismo propio, o del sí mismo de otra persona, es experiencia, en el fondo, de Dios. Esto de algún modo está presente a lo largo de toda su obra, pero donde aparece perfilado de un modo máximamente claro y distinto es en el epígrafe “Alma, yo y libertad” de *La ciencia de la cruz*, tras los análisis fenomenológicos de los comentarios de Juan de la Cruz a los poemas, *La noche oscura*, *Subida al monte Carmelo*, *Cántico espiritual*, *Llama de amor viva*, contrastados con el texto de *Las mo-*

30 Stein, Edith, *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 1998.

31 Stein, Edith, *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1997.

32 Stein, Edith, *La ciencia de la cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, apartado “Alma, yo y libertad”, pp. 212-221.

radas de Teresa de Jesús.

Edith Stein se apoya, para realizar sus análisis sobre el sí mismo como fundamento, en Tomás de Aquino y en sus enfoques aristotélicos, especialmente en la tesis de que, en el caso del ser humano, la actividad intelectual es “crecimiento hacia sí mismo y el acto” (*De anima*, II, 5, 417b 6-7), en la tesis de que el último referente de la actividad del espíritu humano, especialmente la de su desarrollo en tanto que espíritu, es Dios mismo.

La tesis de que la experiencia del sí mismo de otra persona es la experiencia de Dios, aparece también como el motivo fundamental de la obra de Emmanuel Lévinas (1906-1996), que se expone de modo paradigmático en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, publicado en 1974³³.

Lévinas llega a la escuela fenomenológica de Friburgo y trabaja con Husserl y Heidegger en los años 1927 y 1928, cuando Stein ya se ha marchado. Durante la guerra pasa años en un campo de prisioneros, y a partir de los años 70 empieza a difundirse su obra. Es posible que no haya habido conexión entre el pensamiento de ambos.

Hay una afinidad, que es el tema de la intersubjetividad, muy propia del pensamiento judío, pero la filosofía de la intersubjetividad de Lévinas se desarrolla en la línea de una ética de la trascendencia absoluta en relación con el Otro sagrado, misterioso y anónimo, y la de Stein se despliega en la línea de una ontología de la presencia de Dios, amorosa, personal y personalizante.

El pensamiento de Lévinas está en sintonía con la mística germana, que es una mística del abismo y de la ausencia, y el de Stein con la mística española, que es una mística del amor y de la presencia.

Por otra parte, la experiencia de la persona de Edith Stein, es también una experiencia de la comunidad y de la libertad política. Aunque Edith Stein está dentro de los cuadros institucionales de la iglesia católica, su descripción de la experiencia de la persona como experiencia de Dios, idéntica a la experiencia mística de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús, es para ella una experiencia que pertenece al común de los hombres, como la experiencia del otro de Lévinas.

Según Edith Stein, desde el punto de vista ontológico y desde el pun-

33 Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.

to de vista psicológico, no hay diferencia entre la unión mística y el ser propiamente sí mismo, o sea, la honestidad, eso que Heidegger llama autenticidad, y que se toma como definición de la secularización, como relación con el sí mismo³⁴. En esa honestidad, que obviamente no tiene como requisito la adscripción a iglesias ni a institución religiosa alguna, la persona se posee a sí misma y posee a Dios, de la misma manera que Dios se posee a sí mismo y posee a la persona³⁵.

Esto es muchos más de lo que Locke y Newman se habrían atrevido a decir, y Stein lo afirma de modo sencillo, pacífico y rotundo. Como si percibiera una especie de comunión de los santos, de comunión de la iglesia triunfante, en la unidad de todos los hombres de buena voluntad integrados en el género humano. En realidad, en términos aristotélico-tomistas, si desde el punto de vista ontológico el desarrollo del espíritu es “crecimiento hacia sí mismo y el acto”, no tiene mucho sentido circunscribir las posibilidades reales de ese crecimiento, en exclusiva, a unos procesos burocráticos y administrativos gestionados por una institución empírica, histórica, particular

Como Newman en el Oratorio, Edith Stein encuentra su refugio también en el Carmelo, en la orden carmelita. Como él, no tiene más hogar que la cruz, y, a diferencia de él, muere mártir en el campo de exterminio polaco, dando testimonio de su fe en la humanidad y de su amor a ella.

6 · Newman y Stein, guías de las iglesias cristianas del siglo XXI

La proclamación de la autoconciencia como primer vicario de Cristo, de la autenticidad como forma máxima de profesión de fe y de unión con Dios, y de la vinculación mediante ambas de la persona individual a las demás personas y a la comunidad, sitúan a Newman y Stein como referentes y pioneros en el desarrollo de las iglesias cristianas en el siglo XXI. Al menos, y sobre todo, para la iglesia católica, después de la canonización de Edith

³⁴ Cfr., Roldán Gómez, Isabel, Aunque dios no existiera. La crisis de la secularización, *THÉMATA. Revista de Filosofía*, N° 53, enero-junio (2016) pp.: 311-326.

³⁵ Cfr., Gutiérrez Aguilar, Ananí, *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018, cap. IV.

Stein por Juan Pablo II en 1998, y de la canonización de Newman por Francisco en 2019.

En una cierta sintonía con la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, después de la actualización de su autoconciencia y de su situación en el mundo realizada a partir del Concilio Vaticano II, la iglesia católica lleva a cabo una especie de privatización del dogma y de la moral, como un modo de reconocer a la autonomía de la conciencia la prioridad que le corresponde³⁶.

El proceso de privatización del dogma pasa inadvertido porque, sin proclamaciones públicas, cesa la práctica de quemar herejes, después cesa la práctica de excomulgar a los fieles por su interpretación de los dogmas, y a finales del siglo XX deja de importunarse a nadie por sus formulaciones teológicas. A lo sumo se le retira la autorización para enseñar en las universidades de la Iglesia, o se le margina discretamente, pero nada más.

A diferencia de la privatización del dogma, para la cual es difícil señalar un momento y una acción por la que se lleve a cabo, la privatización de la moral la realiza el Papa Francisco mediante la publicación de unos documentos que provocan escándalo y conmoción en la conciencia de los sectores más conservadores. Esos documentos son los siguientes

1. Las dos Cartas “*motu proprio date*” “*Mitis Iudex Dominus Iesus*” e “*Mitis et misericors Iesus*” sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad de matrimonio, respectivamente en el Código de Derecho Canónico y en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, de 8 de septiembre de 2015.
2. La Bula “*Misericordiae Vultus*”, *El rostro de la misericordia*, de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia, de 11 de abril de 2015. Con ocasión de ella, se concede un permiso temporal para que los sacerdotes puedan absolver del pecado de aborto a quienes lo han practicado y que estén arrepentidos de corazón durante el Jubileo de la Misericordia o Año Santo, entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de noviembre de 2016.
3. La exhortación apostólica “*Amoris laetitia*”, *La alegría del amor*, sobre el amor en la familia, de 19 de marzo de 2016, después de los dos

³⁶ Cfr., Choza, J., *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020, caps. 4 y 5.

sínodos sobre la familia celebrados en 2015 y 2016.

Mediante estos documentos se agiliza la práctica de la nulidad de los matrimonios canónicos para aproximarlos a la de la disolución de los matrimonios civiles, por una parte, y por otra se facilita levantar la pena canónica de excomunión a las personas que practican el aborto, es decir, se cancela su estatuto de pecadores públicos.

La alegría del amor, además, hace valer en el ámbito del derecho público de la Iglesia el principio canónico y teológico del primado de la conciencia soberana, razón por la cual se establece que no se debe negar el sacramento a ninguna persona que se acerque a él, aunque se conozca su condición de divorciado, de homosexual, etc., porque la relación del sacramento con la conciencia del interesado tiene primacía sobre la norma canónica general.

Estos documentos provocan escándalo en las conciencias que toman como señas de identidad cristiana las señas culturales de la condena canónica del aborto, del divorcio y de la homosexualidad, pero no en las que toman como señas evangélicas de identidad cristiana el amor y la misericordia (“En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros” Juan 13:35).

Las iglesias que a partir del siglo XXI han abierto institucionalmente el máximo ámbito de libertad a sus fieles, las que les han reconocido la plenitud de los derechos humanos como derechos fundamentales, son las iglesias anglicanas y luteranas. Son iglesias nacionales que, insertas en los marcos de las constituciones políticas de los diversos países en que se incardinan, han sido impulsadas a ello por el orden democrático de sus comunidades políticas, y, a la vez, por el *sensus fidei fidelium* de sus fieles.

Las iglesias católicas de España, Polonia e Irlanda, se encuentran en un caso distinto. La iglesia católica española podría acoger plenamente los derechos humanos como derechos fundamentales, según la constitución política democrática vigente en el país. Pero de hecho no puede hacerlo, aunque los católicos españoles quisieran, aunque contara con el *sensus fidei fidelium* de los laicos españoles, porque la iglesia católica española no tiene carácter autónomo nacional, está integrada en la Iglesia Católica Universal, y tienen una jerarquía autoritaria que no sintoniza con su laicado.

Las iglesias católicas de Polonia e Irlanda, se ubican en países en los

que no hay un reconocimiento pleno de los derechos humanos en los derechos fundamentales de sus constituciones políticas, al menos en lo que a discriminación por razón de sexo se refiere. Esa situación tiene su reflejo también en una cierta división en el *sensus fidei fidelium* de los fieles católicos polacos y los irlandeses, especialmente entre los laicos y la jerarquía. Estos fieles se dividen entre los que desean la superación de las discriminaciones en el Estado y en la Iglesia Católica, generalmente los laicos, y los que desean mantenerlas, generalmente la jerarquía.

En Alemania es donde aparece con mayor claridad una escisión entre la ortodoxia católica romana, por una parte, y, por otra el *sensus fidei fidelium* de los fieles laicos en sintonía con los obispos católicos alemanes. En la segunda década del siglo XXI, los obispos alemanes, de un modo cada vez más unánime, han solicitado de Roma la eliminación de cualquier discriminación por razón de sexo, para el desempeño de cualquier función o actividad eclesíastica, como lo han hecho las iglesias anglicanas y luteranas.

La negativa de Roma, lleva al borde del cisma a la iglesia católica alemana en 2019, precisamente mientras se canoniza a Newman, y genera una tensión entre la conferencia episcopal alemana y el vaticano que se mantiene con las mismas características en 2020.

En Rumanía, un conflicto entre los laicos y la jerarquía se ha resultado a favor de los ciudadanos libres y de los laicos, en el referéndum para modificar la constitución, celebrado el 7 de octubre de 2018³⁷.

El referéndum se plantea cuando un americano y un rumano homosexuales, que contraen matrimonio en Bélgica, se instalan a vivir en Rumanía, solicitan los beneficios que la constitución concede a las familias, y al serles denegados recurren al tribunal europeo.

El tribunal europeo obliga al tribunal supremo de Rumanía a atender la petición, de acuerdo con la constitución rumana. Para evitar ceder a la petición de los actores y del tribunal europeo, el Estado rumano, de acuerdo con las dos iglesias cristianas autocéfalas del país, la ortodoxa rusa y la ortodoxa rumana, que integran el 98% de la población, convocan un referéndum para modificar la constitución:

El referéndum propone cambiar la redacción del artículo 48.1 de la

³⁷ Cfr., Choza, J., *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020, § 72.1.- Familias LGTB. La constitución de Rumanía.

Constitución rumana para sustituir en la definición del matrimonio la expresión “entre los esposos” por la expresión “entre un hombre y una mujer”, que excluye que los esposos puedan ser del mismo sexo (<https://www.dosmanzanas.com/2018/10/>).

El Tribunal Constitucional da el visto bueno a la consulta sobre la reforma aprobada por el Parlamento unos días antes. Los resultados del referéndum son válidos si participa al menos el 30 % del censo electoral y los votos a favor superan el 50 %.

El domingo 7 de octubre de 2018 se celebra el referéndum, que no alcanza el mínimo del 30% de participación del censo electoral, requerido para la aprobación del asunto propuesto.

Con este resultado se declara que la expresión “entre los esposos” se entiende en el sentido de “entre dos personas en general independientemente del sexo”, y que la Unión Europea acepta el reconocimiento legal de una variedad indefinida de formas matrimoniales, incluidos los 22 tipos de matrimonio del mismo sexo que registran los antropólogos en África³⁸. Asimismo, se declara el reconocimiento legal de una variedad indefinida de agrupaciones domésticas, con su prole incluida.

No consta que en las campañas para el referéndum rumano se hiciera alusión a las doctrinas de Newman y Stein, bastante ajenos, en tanto que católicos, a esa cultura. Pero la apelación a ambos a la vez, por parte de los católicos, en este momento histórico de desarrollo del cristianismo, tiene el sentido de proyectar luz sobre una serie de problemas de la sociedad del siglo XXI. Entre esos problemas se encuentran la articulación entre individuo y comunidad, la ubicación de la mujer en el mundo laboral y en la sociedad en general, las políticas educativas, y también las políticas eclesíásticas y religiosas.

La afirmación de la soberanía de la autoconciencia que Newman y Stein formulan, es un modo de hacerse cargo de uno de los mayores problemas que aqueja a las iglesias cristianas en el momento presente. Significa una disposición para el reconocimiento de la soberanía de la libertad de todos y cada uno de los fieles individuales, laicos y clérigos, del *sensus fidei fidelium*, de las formas de actualización de la fe cristiana, y de respeto a las autoridades legítimas. Requisitos necesarios para el desarrollo del cristia-

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_marriage.

nismo del que habla Newman y cuyo estudio le llevó a la iglesia católica.

7 · Bibliografía

- Arechederra, Luis. *Matrimonio civil y libertad religiosa en España (crónica jurídica)*, Madrid: Dykinson, 2020.
- Benito Vicente, José Oscar. “El problema de la identidad personal en la filosofía analítica”. *Daimon. Revista de Filosofía*, N. 28, 2003.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Rialp, 2013.
- Choza, J. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Sevilla: Thémata (2) 2020, cap. 3.
- Choza, J. *El sexo de los ángeles. Sexo y género desde las bacterias a los robots*, Sevilla: Thémata, 2020.
- Choza, J. *Metamorfosis del cristianismo: ensayo sobre la relación entre religión y cultura*, Sevilla: Thémata,(2) 2018.
- Choza, J. *Religión oficial y religión personal en la época histórica*, Sevilla: Thémata, 2020.
- Comisión Teológica Internacional, *El “sensus fidei” en la vida de la Iglesia*, Madrid: BAC, 2014. Botero Giraldo, J. Silvio. “Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar”, *Carthaginensia*, XVI, 2000, n. 30.
- Ferrer, U., y Sanchez-Migallón, S. *La ética de Edmund Husserl*, Sevilla: Thémata, (2), 2018.
- Garay, J., *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Themata, (2) 2017.
- Garrido Luceño, J.M. *Desarrollo doctrinal del cristianismo*, Sevilla: Thémata, 2019.
- Gutiérrez Aguilar, Ananí. *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*, Sevilla: Thémata, 2018.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1993, §§ 35-38 y 54-60.
- Henderson, John B. *The construction of orthodoxy and heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish and Early Christian Patterns*, New York; SUNY, 1998.
- Kant, E. *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Locke, John. *Ensayos sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1956.

- Locke, John. Mellizo, Carlos, ed. *Ensayo y carta sobre la tolerancia* (2ª edición). Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Mellizo, Carlos, ed., Madrid: Tecnos, 2010.
- Madoz, J. *Gregorianum*, Vol. 13, No. 1 (1932), pp. 32-74.
- Mauti, Ricardo Miguel. “La recepción de Newman en la teología del siglo XX”, *Revista de Teología*, XLII, N 87, 2005 (pp.417-462)
- Newman, John Henry. *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1997.
- Newman, John Henry. *Apología por vita sua*, ed. Ian Ker, London: Penguin, 1994, note A, Liberalism.
- Pfizenmaier, Thomas C. “Was Isaac Newton an Arian?”, *Journal of the History of Ideas*, Volume 58, Number 1, January 1997, pp. 57-80.
- Redondo, Gonzalo. *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, vol I, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1981.
- Reyes Vizcaíno, Pedro María. *Organización y desarrollo del Sínodo de los Obispos*, en *Organización de la Iglesia Universal*, <https://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/organizacion-de-la-iglesia-universal/175-organizacion-y-desarrollo-del-sinodo-de-los-obispos>.
- Roldán Gómez, Isabel. “Aunque dios no existiera. La crisis de la secularización”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 53, enero-junio (2016) pp.: 311-326.
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre las ciencias y las artes*, en *Del contrato social. Discursos*, Madrid: Alianza, 1985.
- San Agustín. *Confesiones*, Madrid: BAC, 1979, libro X.
- Stein, Edith. *La ciencia de la cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, apartado “Alma, yo y libertad”, pp. 212-221.
- Stein, Edith. *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC, 1998.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno*, México: FCE, 1997.
- Williams, Rowan. *Arrio. Herejía y tradición*. Salamanca: Sígueme, 2010.

La cárcel como metáfora de la experiencia de lo trágico en el cine de Lars von Trier.

The prison as a metaphor of the experience of the tragic in the cinema of Lars von Trier.

Antonio Díaz Lucena¹

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.

Recibido 23 septiembre 2020 · Aceptado 20 febrero 2021

Resumen

En este artículo explicaremos la conexión que encontramos entre la angustia protestante —definida por Lutero y Kierkegaard— y la experiencia de lo trágico desde una perspectiva moderna. Con este fin, llevaremos a cabo un análisis textual de algunas de las secuencias de la Trilogía Hipnótica (1984-1991) del cineasta danés Lars von Trier. Su elección obedece principalmente a la crítica a la sociedad occidental que contienen sus films liberando lo trágico a través del dolor y de aquello a lo director denomina la estética de “lo feo”. Bajo estas premisas reflexionaremos sobre la oportunidad que tenemos en la experiencia trágica como uno de los elementos que nos permiten una reconciliación con lo pretérito y por lo tanto con nosotros mismos.

Palabras clave: Angustia, tragedia, Lars von Trier, Kierkegaard, análisis textual

Abstract

In this article we will explain the connection that we find between Protestant anguish —defined by Luther and Kierkegaard— and the experience of the tragic from a modern perspective. To this end, we will carry out a textual analysis of some of the sequences of the Hypnotic Trilogy (1984-1991) by the Danish filmmaker Lars von Trier. The reason we have chosen his work is mainly due to the criticism of Western society that his films contain, the release of tragedy through pain and from what the director calls the aesthetics of “the ugly”. Under these premises we will reflect on the opportunity we have in the tragic experience as one of the elements that allow us a reconciliation with the past and therefore with ourselves.

Key Words: Anguish, tragedy, Lars von Trier, Kierkegaard, Textual Analysis

1. antonio.diaz@urjc.es

1 · Introducción

El concepto de angustia se ha estudiado en profundidad por diferentes disciplinas. En filosofía hallamos los conocidos trabajos de Kierkegaard, Pascal, Jean-Paul Sartre, Heidegger, etc. Asimismo, en psicología, en la vertiente psicoanalítica son realmente remarcables las aportaciones de Freud a consecuencia de sus estudios sobre las neurosis actuales (neurastenia y neurosis de angustia) que datan de 1894-1895. En este artículo trataremos la angustia desde una óptica más filosófica que psicológica, aunque ambas disciplinas estén interconectadas y a lo largo de este texto podamos entrelazarlas en algún momento. Principalmente, la razón que nos ha llevado a abordar la angustia desde un ángulo filosófico reposa en la necesidad de profundizar en la religión cristiana, concretamente en el protestantismo y, lo haremos pertrechándonos del análisis que el profesor Aranguren lleva a cabo sobre el catolicismo y protestantismo como formas de existencia. Consideramos que es allí, concretamente en la ruptura con el catolicismo cuando el protestantismo siembra la semilla del concepto moderno de angustia. Significativo será entonces confirmar el arraigo que tuvo la angustia especialmente en el centro y norte de Europa para llegar a nuestra parada final: el concepto de la tragedia que emerge poderosamente con Lutero. A él se le atribuye la repetida y significativa sentencia: “*Nostrae vitae tragoedia*”¹. Pensamiento transcendental del ideario del teólogo alemán en el que deposita el sentido de la existencia del hombre. El pathos del hombre, asentaba Lutero, debía de ser trágico.

De igual manera, el danés Søren Kierkegaard, posterior a Lutero, recogió parte de su pensamiento sobre la religión dedicando gran atención al concepto de angustia, principalmente desde una dimensión ética pero también estética. El filósofo danés afirmaría que la angustia nace de la reflexión y trae consigo el dolor que es necesario para la existencia. Kierkegaard anticipó uno de los grandes problemas al que se tendrá que enfrentar el hombre moderno: aprender a vivir con este dolor. Un dolor que deja entrever aquello que angustiaba más al filósofo: el advenimiento de la

¹ López-Aranguren, José Luis (1952) *Obras Completas. Filosofía y Religión. El catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Vol. I. Ed. Trotta, Madrid, 1994, p. 252.

nada; aquello que él denominó como el salto al pecado; la mera posibilidad de “no-ser”, es decir, la nada como pura posibilidad de ser. El pensamiento religioso/existencial de Kierkegaard, que tiene su epicentro en la angustia protestante luterana, allanaría el camino a otros pensadores (Nietzsche, Unamuno, Sartre, etc.) que centrarán su obra en la importancia del arribo de esa “nada” que agita la existencia del hombre revelando la necesidad de dar un nuevo orden o sentido a la vida. En este texto no profundizaremos en el nuevo horizonte que surge en la Modernidad ante este problema que descubre que los valores vigentes se han vuelto inoperantes para frenar su arribo –utilizando las palabras de Nietzsche– sino que ahondaremos en la angustia protestante con el fin de encontrar un posible encuentro con el concepto de lo trágico.

Con este propósito, llevaremos a cabo un análisis textual de los films del cineasta danés Lars von Trier, concretamente hemos elegido su Trilogía Hipnótica (1984-1991). Seguiremos una metodología basada en la Teoría del Texto² de Jesús González Requena que se apoya en los fundamentos de Barthes sobre la concepción de un texto infinito, abierto, “ramificado”³ con una unión basada en la correlación intertextual. Barthes nos ha enseñado a deletrear el texto para un posterior análisis del mismo: escudriñando cada tramo, encontrando en ocasiones elementos contradictorios, entretejidos, formando parte de la pluralidad que el texto articula en sí mismo. Una pluralidad, que, en un texto audiovisual se delimita por las diferentes angulaciones de la cámara, la iluminación y composición de los planos, los diálogos de los personajes, el atrezo, la banda sonora, etc. Una polifonía de códigos que generan significados.

Y, por último, reflexionaremos sobre el trabajo que el británico Simon Critchley ha publicado sobre lo trágico en el presente. Haremos hincapié en la manera en cómo podemos reconducir la experiencia trágica para que no quede desplazada o condenada al olvido en la huida hacia delante de las sociedades actuales.

² La Teoría del Texto es un modelo de análisis textual promovido desde hace más de dos décadas por Jesús González Requena y su equipo de investigación. Véase <http://gonzalezrequena.com>

³ Barthes, Roland (1985): *La aventura semiológica*. Ed. Paidós, Barcelona, 1993, p. 323.

2 · De Martín Lutero a Søren Kierkegaard

Antes de comenzar, convendría recordar que la etimología de la palabra angustia nos lleva a la raíz griega *ankhon* que significa “estrangular” o “ahogo”. El Real Diccionario de la Lengua Española contiene otras acepciones relacionadas: temor opresivo sin causa precisa, aflicción o congoja, estrechez del lugar o del tiempo. Además, existe otro significado, que no es nada común, recogido en *Romances de Germania* del siglo XVII de Juan Hidalgo. Hablamos del significado de cárcel⁴. De esta manera, cabría preguntarse entonces si el estado de angustia pudiera relacionarse con un sentimiento que nos dirige hacia el confinamiento del ser. Una experiencia psicológica muy ligada a lo que Aldous Huxley definió como una prisión metafísica⁵. Retomaremos esta idea un poco más adelante.

En el siglo XVI Martín Lutero inicia la ruptura con Roma. Recordemos los factores capitales de esta Reforma esgrimidos por el profesor Aranguren:

1º.) la ruptura renacentista de la tradición medieval y la “vuelta” a la Antigüedad, 2º.) pérdida de confianza en la razón teológica (occamismo) y la irrupción del irracionalismo religioso, y 3º.) la corrupción de la “Iglesia visible” en su apariencia temporal⁶.

El propósito de este texto, no olvidemos que nació de una coyuntura de crisis, fue el de implementar aquello que el clérigo sintió desvirtuado de su idea personal sobre el cristianismo. Deberíamos nombrar algunas de las acciones visibles que formaron parte del protestantismo luterano, siempre buscando una comunicación más personal con Dios, pues a través de estos ejemplos seremos capaces de ver como Lutero, poco a poco, contagia su carácter *superstitio*⁷ a la Reforma. En primer lugar, desaparece la función del clérigo como confesor de pecados. Uno mismo es el que debe revelar sus

⁴ Hidalgo, Juan (1609): *Romances de Germania: de varios autores, con el vocabulario por la orden del a.b.c. para declaración de sus términos y lengua*, Madrid, Imp. Antonio de Sancha, 1739, p. 154. (Del lat. *angustia*, angostura, dificultad) f. Cárcel

⁵ Véase: Huxley, Aldous (1949): *Las cárceles de Piranesi*. Ed. Casimiro libros, Madrid, 2012.

⁶ López-Aranguren, José Luis (1952) Op. Cit., p. 245.

⁷ Ibid., p. 251.

actos directamente a Dios. Por otro lado, al estrecharse la comunicación, es decir, al eliminar los intermediarios, el hombre se queda solo frente a Dios⁸. El profesor Aranguren obserba en este acto el inicio de la supresión de la exterioridad católica abriendo así una brecha entre lo interior y lo exterior: “Lutero niega la exterioridad del catolicismo, lleno de milagros, veneración a los santos, culto a las reliquias, opera operata, indulgencias y clericalismos”⁹. Lutero con esta acción inaugura el Reino del Espíritu¹⁰ rompiendo con el pensamiento figurativo¹¹ católico. Con este movimiento trascendental, Lutero incrementa el nivel de responsabilidad sobre los hombros de los fieles protestantes, pues el catolicismo dispone de diversos mecanismos para descargar el peso de la fe, por ejemplo: “la comunión por los santos, intercesión por las almas del Purgatorio, indulgencias, etc.”¹². De esta manera, el católico comparte sus pecados, pero también las gracias en hermosa solidaridad de salvación¹³.

Resumiendo, si bien la comunicación con Dios en el protestantismo se estrecha, generando un diálogo más íntimo e interno, también se siembran incertidumbres a través del miedo y de la angustia debido principalmente a dos factores: el retorno a una concepción occamista del Dios irracional, arbitrario y tremendo¹⁴ y el celo religioso de Lutero monstruosamente exacerbado al que el profesor Aranguren denominó *superstitio*¹⁵ y varón de angustias¹⁶. De esta manera, percibimos cómo la angustia y la desesperación se instalan en el protestantismo. Recordemos de nuevo el pensamiento que el propio Lutero concitaba en esta frase tan poderosa: “*Nostrae vitae tragoedia*”¹⁷. Esta sentencia parece articularse como la piedra angular del pensamiento del teólogo alemán en tanto que desde allí pa-

8 Ibid., p. 243.

9 Ibid., p. 243.

10 Ibid., p. 242.

11 Ibid., p. 242.

12 Ibid., p. 234.

13 Ibid., p. 234.

14 Ibid., p. 251.

15 Ibid., p. 251.

16 Ibid., p. 251.

17 Ibid., p. 252.

rece elevarse para buscar una respuesta a la cuestión *soteriológica*¹⁸: ¿qué debo hacer para salvarme? Pues si a esto le sumamos el miedo al pecado tan común en la época, la anulación de la confesión por medio del clero y la descreencia en las buenas obras como apagafuegos de la angustia, estos hechos parecen precipitar a Lutero hacia el abismo de la desesperanza. Sin embargo, el reformador resuelve este problema hallando la esperanza en la desesperanza mediante una “Fe justificante”: *“justicia como pura gracia, justicia que justifica sin más, al que tiene confianza, al que tiene fe... Pero da a esta palabra el sentido que tiene en sus hermanas fidere y fiducia, es el sentido de confianza”*¹⁹. Lutero descubre en la confianza en la fe hacia Dios la solución a su problema porque entiende que la esperanza nace de esa misma desesperanza. Lo que pudiéramos denominar como la redención que se oculta tras el dolor. Un dolor que parece conducirnos hacia la posibilidad de una reflexión más profunda sobre la existencia. Idea que analizaremos más adelante.

3 · La angustia en Søren Kierkegaard

Si atendemos a los escritos del filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) encontramos grandes similitudes con el pensamiento de Lutero en su concepción de la angustia. De esta manera, concebimos que ambos se resignaban a la angustia como camino para llegar a la fe. Pero, ¿qué entendemos por angustia? El profesor Aranguren lo define de la siguiente manera:

[...] aislamiento y desolación, soledad radical. Ante el mundo de enfrentamiento con la nada, el hombre “salta” a la fe. Per angusta ad augusta. He aquí por qué hay que aprender a angustiarse, y hasta ejercitarse imaginariamente en ello... No hay fe sin angustia; esta es uno de sus elementos constitutivos²⁰.

Es palpable que tanto para Lutero como para Kierkegaard el estado de angustia es clave para encontrar la fe y, por ende, necesario para la vida; una vida que no se concibe sin Dios. En este estado de la cuestión, se antoja

¹⁸ Ibid., p. 252.

¹⁹ Ibid., p. 253.

²⁰ Ibid., p. 264.

capital ofrecer más información acerca de cómo emerge la angustia en el individuo ¿Qué resorte es aquél que lo proyecta? ¿Es acaso el miedo? Kierkegaard ha estudiado y meditado durante muchos años sobre el concepto angustia. En algunos momentos ha generado ambigüedades y contradicciones evidentes en sus escritos, pero sí podríamos asegurar que ha dejado claro por qué brota y cuáles son los elementos que la acompañan.

Kierkegaard principalmente divide la angustia en dos grandes dimensiones que son inseparables una de la otra. En un primer nivel encontramos una angustia ontológica que nos deriva hacia la posibilidad de poder y, por otro lado, hallamos una angustia que pudiéramos denominar religiosa, en tanto que gira sobre la posibilidad de pecar. La primera dimensión pone de manifiesto los raíles de todo su concepto sobre la angustia y podríamos resumirlo en una frase: la existencia misma del hombre consiste en elegir, tomar una decisión. Sobre esta decisión discurre toda la obra del filósofo danés siguiendo con los preceptos reformistas que predicaban una “angosta” comunicación con Dios, otorgando a la religión el significado de pura interioridad. Porque es allí donde puede nacer una relación consigo mismo²¹.

No pretendemos describir las diferentes formas de angustia, sino que nos centraremos en aquello más físico, que, según Kierkegaard desencadena a éstas. Este punto, en primer lugar lo desarrolla en su reflexión sobre Antígona incluida en su obra *Enten – Eller (O lo uno o lo otro, 1843)*. El filósofo danés reflexiona en este escrito sobre la estética (ámbito personal y subjetivo de la existencia) y la ética (ámbito cívico de la existencia) tratando temas, como: la culpa, el pecado, la compasión o la comparación que realiza entre la tragedia antigua versus la tragedia moderna– texto que nos conduce directamente al concepto de angustia que define como “reflexión”²².

La angustia es, en realidad, reflexión, y en esto difiere esencialmente del sufrimiento. La angustia es el órgano por el cuál el sujeto se apropia y asimila el sufrimiento. La angustia es la energía del movimiento por el cual el sufrimiento penetra en el corazón: pero este movimiento no es tan rápido como el de la

²¹ Ibid., p. 272.

²² Kierkegaard, Søren (1843): *Antígona*. Ed. Renacimiento, Sevilla, 2003, p. 54.

flecha; es sucesivo, no se lleva a cabo de un solo golpe, sino que se detiene constantemente [...] La angustia actúa de una manera doble. Ronda alrededor de su objeto, le tienta por todas partes, y encuentra así el sufrimiento; o bien, en un momento dado, crea súbitamente este objeto que es el sufrimiento; de tal forma que, en ese mismo instante, se convierte en un movimiento sucesivo²³.

Kierkegaard detecta principalmente en las tragedias griegas el sufrimiento de sus personajes como un hecho puntual en un tiempo presente. Asimismo, el acto trágico descrito cambia el rumbo de la existencia de los personajes y marca los pasos de la trama que gira en torno al suceso acontecido en el tiempo mencionado. El filósofo danés reflexiona sobre algo que él considera aún más doloroso que lo trágico en tiempo presente: la reflexión sobre aquello que ya ha ocurrido o que pudiera ocurrir, porque: *“la angustia es la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”*²⁴ – escribe Kierkegaard. Aquí yace el pensamiento más importante del pensador desde el que derivan muchos de los conceptos que componen su obra. El filósofo reitera su idea sobre el dolor que aflige al individuo – *la reflexión*– pero especifica, también, el objeto de ese dolor:

La angustia es una determinación de la reflexión... implica una reflexión de tiempo; no se puede estar angustiado por algo del presente, sino por algo del pasado o del porvenir. El presente puede, por sí solo, determinar inmediatamente al individuo; en pasado y el futuro no pueden hacerlo más que por la reflexión. El sufrimiento helénico, así como toda la existencia helénica, es enteramente presencia; he aquí el por qué es en ella el sufrimiento tan profundo y el dolor menor²⁵.

A la luz de los pensamientos de Lutero, Kierkegaard nos presenta una existencia en la que el sufrimiento se muestra como una parte necesaria de nuestra vida. Además, el filósofo constata que no se refiere al miedo a la vida

²³ Kierkegaard, Søren (1843): Op. Cit., p. 54.

²⁴ Kierkegaard, Søren (1844): *El concepto de angustia*. Ed. Alianza, Madrid, 2013, p. 102.

²⁵ Kierkegaard, Søren (1843): Op. Cit., p. 55-56.

o al miedo a pecar cuando trata la angustia, a pesar de que al pecado siempre se llega saltando desde la angustia. Pues, el miedo, surge del temor ante algo patente u objetivable –definición que también podemos observar en Freud. Al contrario, la angustia es un miedo sin objeto legítimo patente: “es la aparición de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad”²⁶. Kierkegaard a través del concepto de angustia nos revela un pensamiento moderno y actual que otros pensadores desplegarán con mayor arraigo algo más tarde: la relación del hombre con lo no objetivo y trascendente: la amenaza de la nada en sus diferentes formas²⁷. Angel Garrido-Maturano en su obra sobre el pensador danés sostiene que lo angustiante para Kierkegaard es “la nada como pura posibilidad de ser, como pura posibilidad vacía del espíritu”²⁸. Es aquí donde Kierkegaard abre una brecha a través de sus reflexiones religiosas/existenciales poniendo de manifiesto que la posibilidad de “no-ser” –lo que denomina el salto al pecado– es una posibilidad destructiva en tanto lleva al hombre a la desesperación. Igualmente, la reflexión sobre la posibilidad de elegir, la angustia que genera dicha reflexión, apuntala –como veremos– el concepto de tragedia moderna que denominó el filósofo como aquello en lo que el dolor es más grande que el sufrimiento²⁹.

Seguiremos por la brecha que abrió Kierkegaard ofreciendo un nuevo escenario en el horizonte del pensamiento moderno con la reflexión de la posibilidad de “no-ser” o el advenimiento de la “nada”, no tanto desde una visión religiosa ligada al pecado o la soteriología, sino, como una cuestión existencial y antropológica, porque como sentenció el danés, la nada genera angustia³⁰. De igual manera, también deja constancia de que no se puede huir de la angustia a través de la inocencia³¹ (ignorancia) buscando reposo y paz. Porque es allí, en ese páramo idílico de paz y reposo donde al no haber “nada” por lo que luchar emerge de nuevo la angustia. Kierke-

26 Kierkegaard, Søren (1844): Op. Cit., p. 102.

27 Garrido-Maturano, Ángel (2006): *Sobre el Abismo*. Ed. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006, p. 11.

28 Ibid., p. 27.

29 Kierkegaard, Søren (1843): Op. Cit., 34.

30 Kierkegaard, Søren (1844): Op. Cit., p. 105

31 Ibid., p. 101

gaard encuentra el círculo que se cierra en torno al concepto de angustia y afirma que no se puede escapar de ella. Pues, ahí yace el profundo misterio de la inocencia; “que ella sea al mismo tiempo la angustia”³² o más adelante en el texto, enuncia: “*algo así como si la inocencia estuviera perdida*”³³. En esta idea del filósofo danés toma forma el pensamiento de que uno mismo no puede renunciar a su esencia (él lo denominó espíritu), no puede dejar de ser él hundiéndose en lo vegetativo³⁴ o buscando refugio en la inocencia para huir del dolor que porta la angustia.

Como veremos a continuación, este es el ejemplo más común que el cineasta danés Lars von Trier relata en sus films: la elección de un personaje que huye del dolor, entendido como lo pretérito, –la Historia o su historia– en su marcha hacia adelante. Este escenario conduce irremediablemente, siguiendo el pensamiento de Lars von Trier, al encuentro con lo trágico que él metaforiza con la imagen de una cárcel.

3. Análisis textual de la Trilogía Hipnótica de Lars von Trier

3.1. Breve biografía del cineasta

Lars von Trier nació en la ciudad danesa de Copenhague en 1956 y fue educado en un ambiente intelectual³⁵, progresista y activista. Su madre, Inger Host, conoció personalmente a figuras destacadas de la época como fueron el escritor y pintor Hans Scherfig³⁶, tío-abuelo de Lone Scherfig³⁷ o Hans

³² Ibid., p. 101

³³ Ibid., p. 107

³⁴ Ibid., p. 105

³⁵ Stevenson (2002): *Lars von Trier*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005, p. 21.

³⁶ Hans Scherfig (1905–1979) pintor y escritor danés nacido en Copenhague. Alcanzó la fama como novelista. Entre sus obras destacan: *Det forsømte forår* (Primavera Robada, 1940), *Frydenholm* (1962), *Idealister* (Idealistas, 1945) y *Skorpionen* (El Escorpión, 1953) que fue publicada en veinte países.

³⁷ Lone Scherfig (1959) directora danesa que forma parte del grupo de Dogma'95 junto con Lars von Trier y Thomas Vinterberg. Se graduó en la Escuela Nacional de Cine de Dinamarca (rama de dirección) en 1984. Cosechó grandes éxitos con su film *Italiensk para begynderne* (Italiano para principiantes, 2000).

Kirk³⁸. Su educación estuvo basada en el liberalismo y la tolerancia³⁹ aunque no exenta de obligaciones y de responsabilidades⁴⁰.

Deberíamos destacar durante el periodo de adolescencia su militancia en el Partido Comunista danés que abandonaría en sus años universitarios⁴¹. En la medida en que comenzó a comunicar a través del arte sus ideas y sentimientos, su visión utópica de la existencia, entendida como una imagen donde la cultura y los valores humanistas sostenían la existencia del hombre en el mundo, comenzaría a diluirse en favor de una representación de la destrucción de esos pilares en los que fue educado. Él mismo ha manifestado en varias entrevistas que estos valores y visión del mundo: “son necesarios, pero están basados en un cuento chino⁴²”. Elemento también tangible en la nominación del carácter principal de su ópera prima (*Forbrydelsens Element*, 1984) como el último humanista⁴³ de Europa.

Igualmente, si prestamos atención cuidadosamente a los caracteres principales de sus obras observaremos que todos ellos manifiestan a su inicio una visión ciertamente idílica de la existencia del hombre pero también un exceso de confianza en esos mismos valores y su educación, que se alzan como diques contenedores de lo siniestro⁴⁴ o de lo trágico, como detectamos en el caso de Fisher (*Forbrydelsens Element*, 1984), el profesor Mesmer (*Epidemic*, 1987), Leo Kessler (*Europa*, 1991), Selma (*Dancing in the Dark*, 2000), Grace (*Dogville*, 2003, *Manderlay*, 2005), “He” (*Antichrist*, 2009) o Seligman (*Nymphomaniac: Vol. I y II*, 2013). Las peripecias del viaje en el relato les empujan a tomar decisiones y llevar a cabo acciones que liberan la

38 Hans Kirk (1898–1962) es un conocido escritor danés que ha escrito una de las novelas más famosas de la literatura danesa: *The Fisherman* (1928). Kirk militó en el Partido Comunista danés, y permaneció en activo hasta su muerte. Todas sus novelas contienen una gran influencia del pensamiento marxista.

39 Stevenson (2002): Op. Cit., p. 21.

40 Ibid., p. 21.

41 Ibid., p. 31.

42 Björkman, Stig (2003). *Trier on von Trier*. London: Faber and Faber Limited, p. 143.

43 Larsen, Jan Kornum (1990): “A Conversation between Jan Kornum Larsen and Lars von Trier”. En Lumholdt, Jan (Ed.) *Lars von Trier Interviews*. Ed. The University Press of Mississippi, 2003, p. 39.

44 Véase González Requena, Jesús (1997): “Emergencia de lo siniestro”, en *Trama & Fondo*, nº 2, Madrid, 1997.

tragedia poniendo sobre la mesa un dilema de gran complejidad dramática: la aceptación del pathos y el reconocimiento por tanto de aquello que no se quería ver.

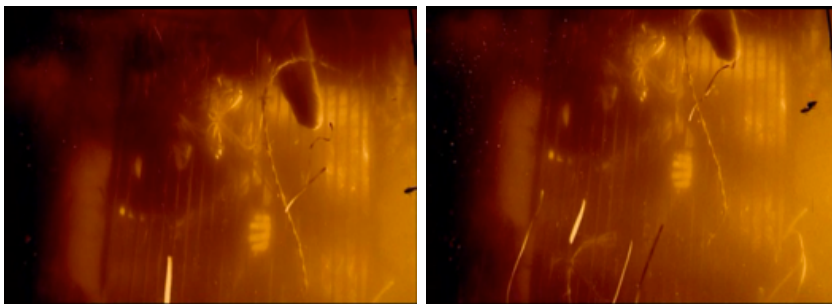
Lars von Trier repite la misma idea en sus films. Si bien es cierto que esta propuesta se viste de diferentes maneras, el fondo es idéntico: describe el desengaño de sus personajes ante su visión reducida de la existencia.

3.2. La tragedia y la metáfora de la cárcel

El cineasta danés metaforiza plásticamente la tragedia configurando la idea de una cárcel. Con esta imagen, agrega significación a la tragedia haciéndonos conscientes de nuestra imposibilidad de escapar de ella. Por muchas precauciones que tomemos, educación o riqueza que poseamos, nos rodeemos de diferentes tipos de niveles de seguridad, en un escenario más rural o más urbanita, en un tiempo o en otro, no podremos huir del destino trágico que nos espera.

En los films, *Forbrydelsens Element* (1984) y *Europa* (1991), que pertenecen a la denominada Trilogía Hipnótica, la metáfora de la cárcel emerge en muchas de sus imágenes: mediante angulaciones cerradas, elección de localizaciones claustrofóbicas o creación de composiciones en el cuadro. Expondremos algunos ejemplos extraídos del análisis llevado a cabo en mi tesis doctoral⁴⁵ sobre el cine de Lars von Trier que nos permitirán reforzar esta idea. Pero, antes de enunciar estos modelos, observemos qué es lo que se esconde en la apertura de su primer largometraje (*Forbrydelsens Element*, 1984), justo cuando el protagonista comienza a narrar –en estado de hipnosis– su último viaje. Estas primeras imágenes describen el fondo de Europa. Un lugar turbio, espeso y putrefacto que simboliza también las profundidades de la vida psíquica del protagonista. Además, apreciamos que se trata de un fondo que es también continente de una serie de elementos entre los que detectamos: una reja y un alambre de espino.

⁴⁵ Díaz Lucena, Antonio (2014): *Poética del Romanticismo y Nihilismo en Forbrydelsens Element (Lars von Trier, 1984): la ausencia de diques simbólicos y la emergencia de lo siniestro*. Universidad Rey Juan Carlos.



Imágenes⁴⁶ de *Forbrydelsens Element*.

Passaría desapercibido si no paramos la imagen y lo ampliamos. Al hacerlo descubrimos lo siguiente junto a la reja.



Forbrydelsens Element. Detalle ampliado por nosotros.

A simple vista parecen los dedos de una mano cerrada. Un puño que agarra los hierros de la reja. No es posible percibir una silueta detrás de la mano, pero sí se distingue con claridad que se trata de un puño humano. Elementos que anticipan la idea sobre el confinamiento y la muerte en el viejo continente y que, desde luego, tendrán una continua correspondencia a lo largo del film.

Igualmente, en *Europa* (1991), el tercer film que cierra la Trilogía Hipnótica, el protagonista Leo Kessler explota una bomba en el tren en el

⁴⁶ Timecode: 00:03:37.

que viajaba quedando preso en el habitáculo donde se escondió. Intenta pedir ayuda sin éxito pereciendo así bajo el agua.



Imágenes⁴⁷ del film *Europa*. Leo Kessler intentando salir del vagón que se hunde en el río.

Observemos el puño de Kessler asiendo los barrotes en su lucha por escapar del vagón del tren. Ampliamos la imagen para apreciarlo con mayor detalle.



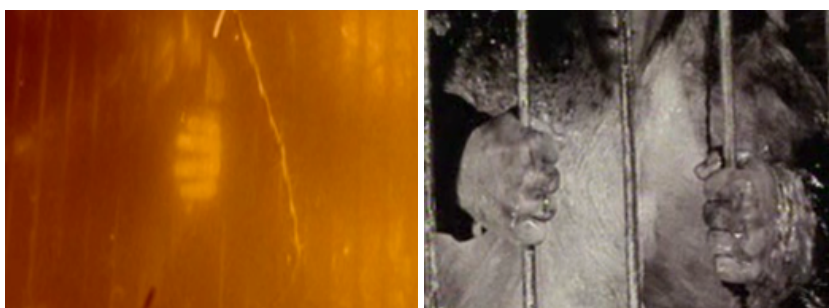
Detalle ampliado por nosotros de las manos de Leo Kessler.

De nuevo, nos encontramos con una mano que agarra las varillas de un enrejado. Esta secuencia se inserta al final del film que concluye la primera Trilogía del cineasta y que, con su inclusión compone un final cíclico: empieza igual que termina con una reja y una mano asiendo los hierros.

Sobre este detalle detectado por nosotros sobre el cuál no hemos

⁴⁷ Timecode: 01:39:14.

hallado ninguna publicación o referencia alguna, desde el director o de la crítica, entendemos que pudiera ser fortuito, pero de igual manera, esta teoría reforzaría el significado de este análisis por dos motivos: ofrece una estructura cíclica a la Trilogía Hipnótica que acompaña al hilo conductor de la hipnosis, pero también este significado o composición cíclica vigoriza la figura de la cárcel como espacio mental o psíquico del que no podemos escapar.



Contrastamos los dos detalles del puño en ambos films *Europa* (1991) y *Forbrydelsens Element* (1984).

A estas imágenes del final de *Europa* (1991), el cineasta agrega la siguiente sentencia que el actor sueco Max von Sydow enuncia en voz en off: “Quiere despertar y liberarse de la imagen de Europa, pero no es posible”⁸.

Extraemos de este parlamento otro de los elementos que nos permiten confirmar la existencia de la metáfora de la cárcel –física o psíquica– en estos films identificando Europa con un pensamiento apresador: nuestro destino trágico.

3.3. Composición y visualización del cautiverio en *Forbrydelsens Element*

De la misma manera, la construcción de la idea de ahorroamiento se presenta también mediante la creación de composiciones que metaforizan el encarcelamiento del ser humano, principalmente configuradas y diseñadas de tres modos:

48 Timecode: 01:41:01.

1) Técnicas: enfatizadas por los objetivos y la angulación de la cámara.

Ángulos que tienden a menguar el espacio transmitiendo una sensación de empequeñecimiento y asfixia.



Imágenes⁴⁹ de *Forbrydelsens Element*. El agente Fisher contestando al teléfono que se encuentra en el suelo.



Imágenes⁵⁰ de *Forbrydelsens Element*. Fihser caminando por un pasillo dirigiéndose a su oficina.

2) La elección de localizaciones donde prima una arquitectura que diseña un espacio cerrado y asfixiante (mazmorras, alcantarillado, fábricas abandonadas, pasadizos estrechos, etc.).



Imágenes⁵¹ de *Forbrydelsens Element*. Fisher y Kim en un bote hinchable recorren el alcantarillado de la ciudad.

49 Timecode: 00:10:06.

50 Timecode: 00:20:06.

51 Timecode: 00:53:02.



Imágenes⁵² de *Forbrydelsens Element*. Kim y Fisher caminan por los angostos pasillos del castillo de Kronborg o la fortaleza Tre Kronor.



Imágenes⁵³ de *Epidemic* (1987). Lars von Trier lleva a su máxima expresión esta idea encerrando a una de sus actrices en un ataúd.

3) Pequeña arquitectura u objetos de atrezo que forman parte del día a día en la vida del hombre (poleas, grúas, cuerdas, vallas, puentes, redes, mallas, somieres metálicos, enrejados, contraventanas, u otros pequeños útiles, como: objetos para estampar sellos, tijeras, bisturís, calderas, etc...). El cineasta utiliza estos enseres para generar distancia, confinar o encerrar a los habitantes de Europa.



Imágenes⁵⁴ de *Forbrydelsens Element*.

52 Timecode: 01:11:06.

53 Timecode: 00:42:39.

54 Timecode: de 00:42:23 a 00:44:26.



Imágenes⁵⁵ de *Forbrydelsens Element*. Kim y su hijo encerrados en el burdel.



Imágenes⁵⁶ de *Forbrydelsens Element*. Una niña de la lotto es transportada tumbada por encima de un pozo. Observamos cuando se ilumina el fondo que existen otros cuerpos colgados más abajo.



Imágenes⁵⁷ de *Forbrydelsens Element*. Ampliación realizada por nosotros.

4 · La utilidad de la tragedia en la sociedad actual

Abriremos este apartado aportando algunos detalles sobre la tradición cultural y artística que rodea a Lars von Trier. Si nos detenemos en los trabajos cinematográficos y literarios escandinavos de los dos últimos siglos, ad-

55 Timecode: 00:46:44.

56 Timecode: 01:25:15.

57 Timecode: 01:25:15.

vertiremos una tendencia hacia la representación de lo trágico. Desde Sjöström a Bergman, Dreyer a August, o en literatura, ya sea Strindberg, Ibsen, Dinesen, Sandemose, –todos, o la inmensa mayoría– han planteado en sus obras un escenario dramático. Este hecho nos conduce a pensar que el sufrimiento y el dolor se hallan muy arraigados en la cultura nórdica desde una perspectiva religiosa o atea. Pero si abrimos un poco más nuestro ángulo de visión e indagamos en la tradición de la filosofía de lo trágico –que muchos han afirmado que es una peculiaridad del pensamiento filosófico alemán⁵⁸– ponemos de manifiesto que su epicentro se encuentra en el centro y norte de Europa tomando en cuenta la repercusión y el estudio que ha alcanzado lo trágico. Peter Szondi en su trabajo *Teoría del drama moderno (1880–1950). Tentativa sobre lo trágico*, afirma que: “... hasta el presente, la noción ‘*Tragik*’ (condición trágica) y ‘*Tragisch*’ (‘elemento’ trágico) ha sido eminentemente alemana⁵⁹”. Una parte de la obra mencionada de Szondi está compuesta por el análisis de conceptos sobre lo trágico que numerosos pensadores germanos –además del danés Kierkegaard– nos han legado. El teórico alemán abre este capítulo avisando de que fue Schelling quien fundó la filosofía del pensamiento trágico definiendo la esencia de la tragedia:

La esencia de la tragedia estriba [...] en la pugna que efectivamente entabla la libertad que reside en el sujeto con la necesidad en tanto dimensión objetiva, conflicto que no concluye con la derrota de uno ante el otro, sino con las manifestaciones de ambos, victoriosos y a la vez vencidos, en la más perfecta indiferenciación.⁶⁰

Schelling postula una dialéctica entre la libertad y la necesidad en la que no hay victoriosos ni vencidos. Muestra así, a través del acto, la pérdida de la propia libertad, pero al mismo tiempo la existencia de esa libertad. Es la aceptación del destino del héroe trágico aquello que le mata (no necesariamente de manera física) pero también le libera. Pero más allá de analizar

⁵⁸ Szondi, Peter (1978): *Teoría del drama moderno (1880–1950). Tentativa sobre lo trágico*. Ed. Dykinson, Madrid, 2011, p. 246.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁰ Citada por Szondi en la página 254 pero el original se halla en: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856–1861): *Philosophie der Kunst*, Vol. 5, Stuttgart, Cotta. p. 693.

el concepto de tragedia a lo largo de los siglos o su esencia misma, –como llevó a cabo Szondi–nos centraremos en la concepción de la tragedia en la actualidad desde un punto de vista teórico a través de los trabajos de William y Critchley, pero también práctico tomando como ejemplo el cine de Lars von Trier que hemos analizado.

Previamente hemos anunciado el firme deseo del cineasta danés de mostrar el destino trágico del ser humano como parte de la esencia del ser humano. Desde la estética, podemos entender con claridad que Lars von Trier formula en sus films que la representación de la tragedia no sigue el camino de la belleza canónica porque si fuere así tendría mayor visibilidad y aceptación.

En una de sus primeras entrevistas concedidas a raíz del éxito alcanzado con su Trilogía Hipnótica, enunció que: “[...] mi misión es el elevar lo feo y mostrar que la belleza puede ser encontrada en todas partes”⁶¹. De estas palabras, podemos dilucidar dos conceptos muy significativos: en primer lugar, observamos que el director apuesta por aquello que denomina *lo feo*, lo que no es bello, y por ende pudiéramos relacionar con su otra cara, lo sublime, siguiendo la obra de Burke⁶² o Kant⁶³. Una categoría estética que recoge otros elementos que se escapan del concepto clásico de belleza pero que sin embargo son atractivos, porque como dice el director, –“la belleza se puede encontrar en todas partes”– incluso en lo desagradable o doloroso como es el caso de la representación de la tragedia. En segundo lugar, utiliza la palabra “elevar” que pudiéramos sustituir por “sacar a la luz” o “sublimar”. Entiende que aquello tapado, lo que no se ve o se ha decidido ocultar debe ser sacado a la luz. Además, nos llama poderosamente la atención la utilización que hace del vocablo “misión”. Idea que parece instituirse como un deber moral: recordar que *lo feo*, lo que no deseamos ver y hemos preferido en muchas ocasiones olvidar su existencia o dejar de ver, forma parte de nosotros mismos. Al hilo de la declaración del cineasta, debemos de matizar que no solo reside en su pensamiento un motivo meramente es-

61 Michelsen, Ole (1982): “Passion is the Lifeblood of Cinema”. En Lumholdt, Jan (Ed.) *Lars von Trier Interviews*. Ed. The University Press of Press of Mississippi, USA, 2003, p. 5.

62 Veáse: Burke, Edmund (1756): *De lo sublime y de lo bello*. Ed. Alianza, Madrid, 2010.

63 Veáse: Kant, Immanuel (1764): *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Ed. Alianza, Madrid, 2008.

tético en la representación de la tragedia, sino que hallamos también una reflexión sobre el ser en tanto que las elecciones de ciertos personajes irremediablemente conducen a un destino trágico. Un *pathos*, que como hemos expuesto, configura la metáfora de la cárcel detectada en sus obras.

De esta manera, advertimos en el cineasta una vía hacia el auto conocimiento que reside en la aceptación, en la necesidad de abrazar del *pathos* inserto en lo trágico. Un pensamiento en línea con el concepto de angustia de Kierkegaard explicado: no podemos zafarnos de ello, aherroja nuestra existencia por lo que tendremos que aprender a vivir con ello.

4.1. El aprendizaje que reside en la tragedia

Si algo caracteriza a las sociedades posmodernas actuales es el culto al olvido que está vigorizando una cultura de la desmemoria. Ciertamente es que no es un rasgo único de la Posmodernidad la reflexión que gira entorno al olvido porque ha ido *in crescendo* con la industria tecnológica, especialmente desde Gutenberg, pero es ahora cuando la tecnología ha dado un salto cualitativo y cuantitativo obteniendo mucha más presencia y por lo tanto siendo determinante en las sociedades actuales.

En referencia a este culto al olvido que estamos practicando en la actualidad, Manfred Osten enuncia que: “se trata de un olvido bajo el signo de una modernización que abarca todos los ámbitos de la vida y que viene acompañada de turbulencias producto de la aceleración, quiebras de continuidad y ruinas en una proporción hasta ahora desconocida⁶⁴”. Si bien es cierto que nunca hemos dispuesto de mejores recursos y dispositivos desde el punto de vista de la seguridad y de la eficiencia para almacenar información en formato digital, este mismo hecho, la capacidad de almacenaje y los sencillos mecanismos para recuperar o extraer su contenido, están acelerando el destierro de *mnemotécnica* y por lo tanto la precipitación de nuestra existencia hacia adelante.

El constante ritmo al cuál estamos sometidos junto con nuestro deseo de querer abrazar todo lo que tenemos a nuestro alrededor al unísono están generando destacados cambios en el ser humano⁶⁵. Nuestro cerebro

⁶⁴ Osten, Manfred (2004) *La memoria robada*. Siruela, Madrid, 2008, p. 13.

⁶⁵ Véase el trabajo de Norman Doidge *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. New York: Penguin, 2007.

intenta adaptarse a los nuevos retos que le ponemos delante reprogramándose en la medida de sus posibilidades⁶⁶. En este escenario de premura que nos exige decisiones más ágiles y constantes, paciencia y reflexión profunda, herramientas que contribuyen a conciliarnos con lo pretérito, están también siendo defenestradas en favor de una adaptación al medio que rompe con el sistema tradicional lineal de lectura y aprendizaje. Retomando las palabras de Osten enunciadas al comienzo, hablamos de: “queiebras de continuidad”. Rupturas que laceran un proceso lógico que siempre ha favorecido la creación de un hilo de unión con lo que nos rodea. Todos estos elementos nos impelen a abrirnos camino corriendo y, por lo tanto, ligeros de equipaje si queremos llegar antes a nuestro objetivo. Y esa es la premisa: llegar el primero; llegar lo antes posible.

En su trabajo sobre la tragedia y los tiempos presentes, Simon Critchley plantea una reflexión moderna sobre la enseñanza que reside en lo trágico para el individuo de las sociedades occidentales actuales. Un individuo, que como hemos expuesto previamente, ha decidido disolver el vínculo que le une a su pasado en favor de un presente colérico que busca la certidumbre de un mañana en cada acción. El pensador británico aduce que “nuestra libertad está constantemente cuestionada por aquello que nos atrapa por la red del pasado; un pasado determinado por el destino”⁶⁷. Las sociedades actuales se caracterizan por la necesidad y el deseo de liberarse del ayer para disminuir las probabilidades de condicionamiento futuro, es decir, obtener la máxima libertad posible. Sin embargo, esta acción, como apunta Critchley, tiene su riesgo porque “quien niega el pasado se expone a ser destruido por él: esa es, en efecto, la gran lección de la tragedia”⁶⁸). Un mensaje que se manifiesta en el género de la tragedia y que hemos podido comprobar en la construcción de los personajes trágicos de Lars von Trier que hemos analizado. Al hilo de este pensamiento, lo trágico nos permite regenerar la atadura que nos une de nuevo con nuestro pasado en tanto que “la tragedia da vida a aquello que apresa a nuestro ser y nos arrastra a un pasado que quisiéramos desechar con nuestra obsesión por un futu-

⁶⁶ Buller, David *Adapting Minds Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

⁶⁷ Critchley, Simon *Tragedia y Modernidad*. Ed. Mínima Trotta, Madrid, 2014, p. 35.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 36.

ro próximo⁶⁹". En esta dialéctica que emerge entre necesidad y libertad es donde se enmarca la tragedia, como hemos puesto de manifiesto previamente.

El filósofo británico echa mano de una metáfora muy significativa y visual que podremos explicar con el cine de Lars von Trier que toma prestada de Walter Benjamin. El alemán acuñó en su tesis *Sobre el concepto de historia* la figura del "freno de emergencia" a colación de una comparación que realiza con las "revoluciones" y la tragedia:

Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presentan de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en tren aplica los frenos de emergencia⁷⁰.

Critchley con este sentido ante la experiencia de lo trágico expone que: "ralentiza las cosas confrontándonos con aquello que ignoramos sobre nosotros mismos (pero sin embargo constituye lo que somos); esa fuerza desconocida que nos afecta a diario, minuto a minuto"⁷¹. La tragedia plantea un retorno, un viaje de regreso hacia el yo desprendido.

Si aplicamos la figura del freno de mano de Benjamin al cine de Lars von Trier detectamos esa ralentización en varios niveles: en un ángulo temático con la elección de personajes angustiados ante un dilema al que tienen que hacer frente durante el relato con resolución trágica. En un segundo nivel, trataríamos la puesta en escena donde la elección de los espacios, la iluminación, las texturas o la decisión de aplicar la técnica del ralentizado de las imágenes que el cineasta practica en muchas secuencias, ponen en relieve este matiz que invita a una reflexión profunda y sin crono de lo que observamos. Una condensación del tiempo que nos hipnotiza y que se erige como un elemento dominante del film confirmando a sus obras un estilo especial. Como apunte, habría que agregar que el director danés ha potenciado el uso del ralentizado de las imágenes en los últimos trabajos que componen su Trilogía de la Depresión: *Antichrist* (2009), *Melancholia*

⁶⁹ Ibid., p. 35.

⁷⁰ Benjamin, Walter (2003): *Selected Writings*, vol. 4 1938-1940. Ed. H. Eiland y M. W. Jennings, Harvard UP Cambridge, 2003, p. 402.

⁷¹ Critchley, Simon: Op. Cit., p. 30.

(2011) y *Nymphomaniac* (2013), incrementando también el efecto de la experiencia trágica en ellas. El mejor ejemplo reside en *Melancholia* (2011) donde encontramos la representación de la destrucción de la Tierra.

Concluyendo, Lars von Trier desde sus primeros trabajos no ha dudado en transmitir en sus creaciones aquello que no se quiere ver: lo despreciado, lo tapado, lo que duele, lo sublime, lo siniestro. Su inclusión nos proporciona elementos para reflexionar sobre la experiencia de lo trágico; sobre nosotros mismos; sobre lo que somos. En una de sus primeras declaraciones a los medios al poco de estrenar su ópera prima avanzó el mensaje que ha ido reiterando en sus films y que nosotros hemos también analizado con esta reflexión sobre lo trágico a lo largo de este artículo:

Estoy encantado con mis orígenes judíos. Ser judío tiene algo que ver con el sufrimiento y la conciencia histórica, dos cosas que encuentro mucho a faltar en el arte moderno. La gente se ha olvidado de sus raíces y de su religión⁷².

A pesar de que su madre, a una edad avanzada le confesara que su padre biológico no fue Ulf Trier, de descendencia judía, el cineasta siempre ha tenido muy presente la importancia trascendental de abrigar el pasado. Hecho que se debe principalmente a la educación recibida en el seno familiar.

5 • Conclusión

Hemos iniciado este trabajo, –siguiendo la obra de Aranguren– recordando los elementos más importantes de la Reforma protestante y sus diferencias con la religión católica. Esta revisión nos ha permitido ahondar en algunos detalles de la personalidad de Lutero que han allanado el terreno para explicar el sentimiento de angustia en la religión protestante. Concepto que Søren Kierkegaard ha descrito como un sentimiento necesario, –en tanto uno no puede huir de él– en la existencia del hombre, asentando así las bases de la angustia existencial actual. Una angustia que nos empuja a formularnos muchas preguntas en torno al sufrimiento y al dolor. Este

72 Stevenson, Jack (2002): Op. Cit., p. 33.

escenario de desasosiego y displacer expuesto nos conduce a una reflexión sobre la experiencia trágica, pero, más concretamente sobre el concepto de lo trágico que hemos ejemplificado con el trabajo de Lars von Trier. El cineasta danés ha elegido representar el dolor que yace en lo trágico como una necesidad del ser humano, especialmente en las sociedades posmodernas. Un pensamiento, que como hemos podido comprobar, se alinea con la reflexión del filósofo danés Søren Kierkegaard. Además, hemos descubierto a través del análisis textual de sus obras que Lars von Trier utiliza la representación de la metáfora de la cárcel con el mismo significado de pathos trágico: no podemos escapar de nuestro destino porque nuestro destino somos nosotros. De esta manera, “su misión” plantea una reconciliación con lo pretérito desplazado que ha sido vestido con una estética de lo sublime, aquello a lo que el cineasta llama “lo feo”, lo que se tapa de manera habitual en nuestras sociedades occidentales.

Concluyendo, Lars von Trier es plenamente consciente de que la aceptación del pathos trágico nos permite enfrentarnos con aquello de nosotros mismos que no conocemos, de ahí que el cineasta construya la metáfora de cárcel como un fin necesario. Este posible aprendizaje al que pudiéramos acceder requiere del sacrificio de asumir la responsabilidad que implica aceptar todo lo que somos, todo aquello que nos hace.

6 · Bibliografía

- Benjamin, Walter (2003): *Selected Writings*, vol. 4 1938-1940. Ed. H. Eiland y M. W. Jennings, Harvard UP, Cambridge, 2003.
- Björkman, Stig (2003). *Trier on von Trier*. London: Faber and Faber Limited
- Buller, David *Adapting Minds Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Burke, Edmund (1756): *De lo sublime y de lo bello*. Ed. Alianza, Madrid, 2010.
- Critchley, Simon *Tragedia y Modernidad*. Ed. Mínima Trotta, Madrid, 2014.
- Díaz Lucena, Antonio (2014): *Poética del Romanticismo y Nihilismo en Forbrydelsens Element (Lars von Trier, 1984): la ausencia de diques simbólicos y la emergencia de lo siniestro*. Universidad Rey Juan Carlos
- Doidge, Norman *The Brain That Changes Itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. New York: Penguin, 2007.

- Garrido-Maturano, Ángel (2006): *Sobre el Abismo*. Ed. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006.
- Hidalgo, Juan (1609): *Romances de Germania: de varios autores, con el vocabulario por la orden del a.b.c. para declaración de sus términos y lengua*, Madrid, Imp. Antonio de Sancha, 1739.
- Huxley, Aldous (1949): *Las cárceles de Piranesi*. Ed. Casimiro libros, Madrid, 2012.
- Kant, Immanuel (1764): *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Ed. Alianza, Madrid, 2008
- Kierkegaard, Søren (1843): *Antígona*. Ed. Renacimiento, Sevilla, 2003.
- Kierkegaard, Søren (1844): *El concepto de angustia*. Ed. Alianza, Madrid, 2013.
- Larsen, Jan Kornum (1990): "A Conversation between Jan Kornum Larsen and Lars von Trier". En Lumholdt, Jan (Ed.) *Lars von Trier Interviews*. Ed. The University Press of Mississippi, 2003.
- López-Aranguren, José Luis (1952) *Obras Completas. Filosofía y Religión. El catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Vol. I. Ed. Trotta, Madrid, 1994.
- Menke, Christoph (2005): *La actualidad de la tragedia. Ensayo sobre juicio y representación*. Ed. Machadolibros, Madrid, 2008.
- Michelsen, Ole (1982): "Passion is the Lifeblood of Cinema". En Lumholdt, Jan (Ed.) *Lars von Trier Interviews*. Ed. The University Press of Mississippi, USA, 2003.
- Osten, Mandred (2004) *La memoria robada*. Siruela, Madrid, 2008.
- Stevenson, Jack (2002): *Lars von Trier*. Ed. Paidós, Barcelona, 2005.
- Szondi, Peter (1978): *Teoría del drama moderno (1880-1950). Tentativa sobre lo trágico*. Ed. Dykinson, Madrid, 2011.

El daímon homérico como antecedente del concepto filosófico de felicidad (eudaimonía).

The homeric daímon as antecedent of the philosophical concept of happiness (eudaimonia).

Juan Gabriel Alfaro Molina¹

Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

Recibido 27 octubre 2020 · Aceptado 20 marzo 2021

Resumen

La felicidad (*eudaimonía*) es un concepto central en los escritos éticos filosóficos. Aquí se presenta un estudio sobre como los principales escritos homéricos fundamentan el sentido de este término, donde, a pesar de desconocerse dicha noción, utiliza la palabra compuesta de buen (*eú*) y daímon (*δαίμων*) para indicar la presencia de un ser celestial que guía al individuo. Homero en sus obras utiliza una serie de fórmulas para describir a este daímon, y cómo este se fue identificando como algo cercano a la conciencia del hombre, una acción divina en el interior de cada ser humano.

Palabras clave: Daímon, Felicidad, Héroe, Razón, Pasión

Abstract

Happiness (*eudaimonía*) is a central concept in philosophical ethical writings. Here is presented a study about how the main Homeric writings support the meaning of this term, where, despite the fact that this notion is unknown, they use the words composed of good (*eú*) and daímon (*δαίμων*) to indicate the presence of a celestial being that guides the individual. Homer in his works uses a series of formulas to describe this daímon, and how this was identified as something close to the consciousness of man, a divine action within each human being.

Key words: Daímon, Happiness, Hero, Reason, Passion

1. jalfarom@ucaticolica.ac.cr

1 · Introducción

Uno de los términos fundamentales en la ética filosófica es el de la felicidad (εὐδαιμονία)¹, concepto muy utilizado en la actualidad desde diversos ámbitos sociales, políticos y económicos, principalmente con fines motivacionales en relación con la vida en general. El presente trabajo busca develar el origen de este vocablo, para lo cual hay que remontarse a las epopeyas homéricas, principalmente la *Ilíada* y la *Odisea*. Llama la atención de que la palabra felicidad (*eudaimonía*) no se encuentra en estas obras², no obstante, si se hallan los términos independientes de un buen (εὖ)³ o mal (κακό)⁴ daímon (δαίμων), unido al primer caso una vida plena y realizable, es decir, feliz, y en el segundo una existencia fracasada y vacía, a saber, infeliz. La tesis es que si bien en Homero no existe en cuanto tal el término felicidad, sí aparece el vocablo primigenio desde el cual fue construido dicho término y posteriormente utilizado por los filósofos, dicho vocablo fundamental es el de daímon, el cual vincula la felicidad humana con cierto patrocinio o protección de algunos seres celestiales. Como hace ver Wilford (1965), en las obras homéricas hay “abundancia de fórmulas” (221) que indican una fuerte relación de los héroes (los humanos más felices) con los dioses⁵, esto

1 En la Ética a *Nicomáco* se define la felicidad (εὐδαιμονία) como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta” (1102a. 5).

2 Esto se comprueba en el rastreo morfológico del término εὐδαιμονία en las obras homéricas, al respecto, véase *Thesaurus Linguae Graecae* 32.

3 El bien (εὖ) es utilizado independientemente para hablar: 1. De las virtudes y la adquisición de buenos sentimientos, refiérase la *Ilíada* (I, 73; 253; II, 283) y la *Odisea* (II, 160; 228). 2. Del modo de obrar, véase la *Odisea* (XXII, 374). 3. Como referencia a las cosas de la vida práctica, como el arte de la guerra, un carruaje bien ensamblado, refiérase la *Ilíada* (II, 777), el arte del cuidado físico, un buen cabello, la *Odisea* (I, 86; II, 219), y el arte de la construcción, la *Ilíada* (I, 29, II; 288). El uso más abundante del prefijo es religioso, componiendo la palabra plegaria u oración, εὐχόμενος, que se observa en la *Ilíada* (I, 43) y la *Odisea* (I, 172) entre otros muchos pasajes.

4 El término mal (κακός) es utilizado comúnmente para referirse a defectos en el carácter moral, tanto personal como comunitario, como el error, véase la *Odisea* (I, 350; II, 166), la bajeza o cobardía, la *Odisea* (II, 368, XIII, 108), el villano o hijo de villano, la *Ilíada* (XIV, 472), y la ruina de un pueblo, la *Ilíada* (VIII, 541).

5 Esto “venía a satisfacer el interés de los caballeros para hallar una genealogía noble que los uniera al árbol genealógico de los dioses y de los héroes” (Jaeger 212).

es, cuando el héroe posee un buen (εὖ) daímon. En caso contrario, los villanos (o los infelices) son aquellos individuos que son guiados por un mal (κακὸ) daímon, el cual les conduce a su ruina y desdicha.

Precisamente, los temas teológicos ocupan los principales estudios referentes a la obra homérica, junto al análisis del método propio que siguen sus escritos⁶. En las investigaciones concernientes a la teología de las obras homéricas, destacan las que ponen en evidencia los problemas religiosos que acarreaban las enseñanzas de dichos textos (cf. Vidal-Naquet 62), pues “hacia finales del siglo VI a. C. se produjo una reacción contra la teología homérica, bajo la acusación de que se mostraba inmoralmente a los dioses” (*Alegorías de Homero* 14)⁷, lo cual denota una ofensa a la cultura y creencias de los habitantes de esta época. En cuanto al método utilizado por Homero en sus obras, destaca el modelo pedagógico que marcará a los pensadores y filósofos de la antigüedad, pues los textos homéricos serán los contenidos fundamentales para la enseñanza de este periodo, “ya desde su más temprana edad los niños que hacen sus primeros estudios, son alimentados con las enseñanzas de Homero, y amamantados con sus palabras, como si absorbieran la leche de sus versos” (*Alegorías de Homero* I, 5-6)⁸. Estos dos aspectos serán muy importantes en la construcción del concepto eudaimonía en los estudios filosóficos posteriores. Con base en la obra de Wilford, se analizarán algunas de las fórmulas más comunes de Homero para referirse a la presencia e influencia del daímon sobre el ser humano.

⁶ Se afirma en la introducción a las *Alegorías de Homero* que tanto la metodología como la teología homérica han sido objeto de múltiples discusiones por parte de los estudiosos, en su defensa se halla la exégesis estoica y la *Alegoría* de Heráclito el Rétor, del siglo I d. C, en su contra Platón (cf. *República* 660e), al decir que Homero fue ignorante y mero imitador de imágenes sin acceso a la verdad, y Epicuro, quien critica la exégesis estoica (cf. *Alegorías de Homero* 12).

⁷ Debe tenerse presente que los poetas y filósofos siempre estuvieron expuestos al peligro de la asébeia o impiedad (cf. Haré 13).

⁸ “Cuando un niño va a la escuela, primero le enseñan las letras. Tan pronto como sabe leer, se le presenta a los poetas” (Jebb 81). Esta cita la asume del *Simposio* 3,5 de Jenofonte.

2 · La presencia del daímon en la vida del héroe homérico

Desde el punto de vista ético, una ciudad tiene el deber de presentar a las nuevas generaciones un modelo de individuo que garantice no solamente la felicidad del propio hombre sino también el de toda la comunidad. En el tiempo de Homero esto se llevaba a cabo por los rapsodas, quienes cantaban las grandes gestas de los héroes para que sirvieran de prototipo de vida para los niños y jóvenes. En dichas epopeyas se presentaban a los héroes tanto con sus virtudes, hasta al punto de llegar a asemejarlos a los dioses, como con sus vicios, en la medida que les degradaban a un estilo de vida como las bestias. Para Homero, los llamados héroes han llevado una vida sobresaliente, de tal modo que deben ser considerados un poco más que humanos⁹, esto es, con ciertas características divinas, y desde este periodo se sabía que no hay nada más divino en el hombre que su intelecto¹⁰. En efecto, la formación ética de esta época consistía en la necesidad de ser virtuoso en detrimento de una vida entregada al vicio y desenfreno, para lo cual era imprescindible una capacidad racional capaz de dominar en el hombre sus bajas pasiones, pues si un individuo sobreponía lo pasional sobre lo intelectual tomaba el camino incorrecto, era infiel a su buen daímon, y por ende terminaba siendo infeliz. El héroe es el ser racional o prudente del cual “brota una influencia positiva sobre el comportamiento moral” (Espejo 9) de los demás miembros del conglomerado social, de ahí que deba tenerse presente que el héroe homérico se caracterizó por cuatro virtudes: 1. Su anhelo o fin último siempre fue la felicidad (*eudaimonía*) individual y comunitaria. 2. Tenía muy claro su deber de llegar incluso a morir en el campo de batalla por la defensa de su ideal y los derechos de su comunidad, siendo el martirio y la muerte un bien supremo¹¹. 3. Siempre debía estar dispuesto a emprender

⁹ Hardie (1965) afirma que un “hombre es verdaderamente humano solamente cuando él es más que humano, divino” (280).

¹⁰ La actividad teórica es la “actividad del pensamiento en la que el pensador está en comunión con la verdad, ve las cosas como son en última instancia, y en esa visión está unido a dios” (Joachim 287).

¹¹ Para San Agustín los mártires cristianos podían ser comparados con los héroes griegos, pues “este nombre dicen que deriva de Juno, que se nombra en griego ‘Ἥρα’, y por

nuevas aventuras por el bien social, siendo empujado para ello por su daímon. 4. Su fuerza y valentía provenían de su propio orgullo y dignidad, al no ceder nunca ante la imposición del enemigo (cf. Espejo 10).

Este era el sentido de la *paideia* griega, la nobleza o belleza del carácter del hombre, por eso “la educación, considerada como la formación de la personalidad humana mediante el consejo constante y la dirección espiritual, es una característica típica de la nobleza de todos los tiempos y pueblos” (Jaeger 37), pues la vida moral es intuición pero también educación, es el discernimiento de lo bueno y lo malo, lo que hace feliz o infeliz al individuo. Esta intuición provenía de ciertos seres celestiales llamados daímones, que se constituían en los principales aliados del héroe al *susurrarle al oído* lo que consideraban conveniente para el hombre, pero ante lo cual debía entrar también en juego la educación del individuo, que le permitía encauzar de la mejor forma las recomendaciones de su daímon. La fuente desde la cual emanaba la virtud de los héroes era el respeto y devoción hacia los seres sobrenaturales (cf. Vives 10)¹², los cuales, desde la perspectiva de Homero, no se hallaban tan lejos del hombre sino que incluso convivían con ellos. Ahora, el daímon (δαίμων) homérico tenía la particularidad de que podía ser tanto bueno (εὖ) como malo (κακό), y esto parecía depender de la facultad humana que este lograba excitar, es decir, si impulsaba la razón o la pasión del hombre, pues los daímones son más “persistentes e insidiosos” (Dodds 41) que los dioses. Aunque en la cultura antigua es muy complicado obtener una definición exacta del daímon (δαίμων), dado que aparece “como una definición aparentemente válida para un período del pensamiento griego, pero no así para otro” (Wilford 218), sí se puede al menos distinguir algunos aspectos relevantes que sientan las bases para la posterior definición de la eudaimonía, como es la necesaria presencia del buen daímon para la consecución de una vida ciertamente plena y satisfactoria.

La principal discusión entre los investigadores del daímon¹³ es con

eso no sé qué hijo de ella, según las fábulas griegas, fue llamado Ἥρωος. La fábula tiene este cierto sentido místico: Juno representa el cielo, morada, según su querer, de los héroes” (*Obras de San Agustín* 10. 21).

12 Mientras que para algunos autores es posible hablar de una religión en Homero (Guthrie y Dodds), para otros no (Kern, Nilsson, Bowra, Mazón). (cf. Aurelianus 1955).

13 Entre los principales estudios sobre el daímon destacan: (Wilford 1965), (Nilsson

respecto a su *locus operandi*, a saber, si la acción de este es personal (cf. Dodds 5)¹⁴, esto es, como una fuerza que brota desde la interioridad del individuo, con lo que el hombre podría utilizar el apropiativo de su daímon, o si este daímon es impersonal (cf. Nilsson 61), es decir, como un impulso divino promovido desde la exterioridad del hombre, que le incita a llevar a cabo determinadas acciones. Para Wilford (1965) la definición del daímon como personal es compleja por una parte, dado que ningún rasgo de personalidad se adhiere a él, sino que son “actos sin un ‘yo’ o ‘él’ discernibles como el autor de la acción” (218), pero por otra parte es una buena propuesta, dado que “una fuerza puramente impersonal podría solamente ser una fuerza mecánica, y esto es un concepto que implica un modo de pensar inapropiado para este período” (*Id.*). En efecto, aún para el siglo V a. C. no se concebía la fuerza desde un punto de vista mecánico, por ejemplo, cuando Empédocles afirma que el amor y el odio es el origen de todas las cosas (cf. *Vida de los filósofos* 448), no concibe a estas realidades antagónicas desde un punto de vista mecánico sino como una fuerza propia de la amistad y la enemistad, y esto que ya para ese momento Parménides había introducido el problema del movimiento (cf. *Sobre la Naturaleza* 20. 26). Al respecto, es interesante que en el caso de Homero cuando se refiere al daímon lo hace sin un artículo definido, vale decir, no como *el* daímon (ὁ δαίμων) sino sencillamente como daímon (δαίμων), lo que lleva a pensar que para el poeta este no es una deidad particular o impersonal para el hombre, sino que le es algo interno y propio desde el cual genera sus pensamientos y posteriores acciones.

Por este motivo, quizás la mejor palabra que defina al daímon homérico, en lugar de la antítesis *personal/impersonal*, sea la de *vida* (βίος), entendiendo vida como aquello que es más propio del hombre y que lo distingue del resto de los seres terrestres, a saber, su capacidad racional, que debe dominar sobre sus otras facultades humanas. Parece ser que para Homero el daímon es un agente de vida sobrenatural (aunque desconocido) que actúa en el individuo, de hecho, es presentado como una realidad antropomórfica al decir en sus obras que este experimenta emociones como el ser humano, al tener instantes de diversión y de seriedad, de buen humor

1940), (Rose 1949), (François 1957) y (Dodds 1951).

14 De igual modo, para Rose (1949) el δαίμων es un ser personal, pues el sufijo griego “μων” siempre indica un agente personal (173).

y de enojo, de perdón y de venganza, son seres inferiores a los dioses pero superiores a los hombres, lo cual hace pensar en la expresión aristotélica de la Ética a Nicómaco de “sobreabundancia de virtud” (1145a. 18-27). Dicha expresión, es aplicada por el Estagirita hacia los hombres felices, es decir, aquellos que son más que hombres pero menos que dios, esto es, los héroes o los individuos que practican las virtudes heroicas. Mientras que la *sobreabundancia de virtud* permite al hombre ser más humano, llegar a las máximas posibilidades que este tiene, casi como un dios (cf. Anderson 392), los vicios le hacen ser inferior a lo humano, no le concede la explotación de todo el potencial que posee, y le conduce a la permanencia en el nivel de los seres vivos más elementales como son las bestias. De ahí que el daímon sea una característica divina en el hombre que le da su identidad y que le hace sacar lo mejor de sí mismo, es una fuerza especial en el hombre que le ayuda a destacar entre todos los demás y que sea considerado un bendecido por los dioses. Su principal fruto es demostrar el mando sobre su propia vida y tener la sabiduría para hacer frente a las vicisitudes de la vida, por eso “los héroes homéricos saben que no existe la gloria de los hombres independientemente de la de los dioses” (Vives 14), y terminan haciendo de su vida un acto de piedad y respeto hacia lo sagrado.

La obra homérica más que dedicarse a estudiar y explicar al daímon, se centró en la figura del ser humano, en el modo en que el individuo se comporta influido por estos seres celestiales. Conforme con las distintas fórmulas que utiliza el poeta para referirse al modo como los daímones determinan al individuo, parece ser que estos más que fuerzas sobrenaturales que le impulsan o manipulan, vienen a ser más bien una fuerza natural implícita en cada hombre que le lleva a reaccionar de diferente forma frente a la variabilidad de las circunstancias de la vida. Vidal-Naquet (2007) afirma que “Homero presenta las instituciones divinas a imagen de las instituciones humanas que él conoce” (60), pues no existe otra forma de conocer las realidades divinas sino a través de las actividades humanas, por este motivo los héroes homéricos se caracterizan por una moral agonística, dado que “convierte la rivalidad en un poderoso impulso configurador del comportamiento” (Escolar 130), el individuo no se conforma con aceptar las normas que se le imponen sino que lucha por su propia dignidad y la de los suyos. Ello refleja los valores de una sociedad en donde la habilidad física, el

coraje y el liderazgo son las virtudes máspreciadas, frente al vicio del miedo y la falta de emprendimiento. Para Homero, el respeto y culto del individuo hacia el buen daímon debe traducirse tanto como la misma veneración y sacralización que debe tener cada hombre para con su propia vida, como al acatamiento de aquellas reglas que son emanadas desde la interioridad de cada ser humano.

La desobediencia al daímon, o a lo que exige el buen pensamiento del hombre, es catalogado como *desmesura* (ὑβρις), es la soberbia del hombre que no sigue los dictados de su razón sino el desenfreno de sus bajas pasiones, es el descontrol o la falta de medida¹⁵ para llevar una buena vida. Cuando el individuo actúa de esta forma debe necesariamente recibir un castigo por parte del daímon, manifestándose como el código moral más reconocido para el hombre (Anderson 392). De esta forma, el influjo del daímon sobre el ser humano “puede ser triple: favorable, adverso, o favorable y adverso al mismo tiempo” (Espejo 18), pues, como se ha dicho, cuando dicha influencia es favorable se tiene un buen daímon, cuando es desfavorable, un mal daímon. Además, este daímon puede ser favorable y desfavorable al mismo tiempo, porque a veces el hombre debe actuar no tan correctamente, o conforme a sus criterios morales, por la necesidad de obtener un bien mayor para sí mismo y la ciudad, este es el caso de los famosos dilemas morales presentes en los estudios sobre la conducta humana.

3 · Usos de la palabra “daímon” en Homero

Lo primero a tener en cuenta a la hora de estudiar las principales obras homéricas, es que la *Ilíada* y la *Odisea* presentan una serie de diferencias en cuanto a su composición. En efecto, “el primer estudioso que habló sobre las diferencias básicas en la estructura de la trama de las dos epopeyas fue Aristóteles” (Kullmann 1), quien en la *Poética* (1459b. 15-16) “llama a la *Ilíada* ‘patética’ y a la *Odisea* ‘ética’, simplificando a Aristóteles, podríamos

¹⁵ Esto es tratado ampliamente por los sofistas y los filósofos, como la famosa tesis del homo mensura de Protágoras, presentada por Platón en las *Leyes* (716c. 3-6), el *Filebo* (66a), el *Crátilo* (385e) y el *Teeteto* (152a), y también Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco (1159a. 12-17); (1166a. 12-13). (cf. Reale 31).

decir que la *Ilíada* es trágica, y la *Odisea* no trágica” (*Ibid.* 2), la primera pasional y la segunda racional. Esto aplica también a las diferentes fórmulas que se utilizan en estas obras para referirse al daímon, en la *Ilíada* destaca el daímon externo que excita las pasiones del individuo, y en la *Odisea* sobresale el daímon interno, que es uno con el hombre y que estimula su actividad racional. Wilford (1965) establece tres fórmulas¹⁶ para indicar los modos en que el término daímon es utilizado en estas obras, a saber: 1. El daímon como una fuerza externa al individuo. 2. El daímon como generador de eventos físicos. 3. El daímon como fuerza interna del individuo (*cf.* 217). A continuación se desarrollarán estas fórmulas.

3.1. El daímon como fuerza externa al individuo

Esta descripción del daímon aparece con la fórmula *semejante a un daímon* (δαίμονι ἴσος)¹⁷, la cual aparece solamente en la *Ilíada*¹⁸, comúnmente para significar la fuerza con la que un individuo actúa, y es utilizada como una muletilla por parte del poeta. Por ejemplo, en la narración de la lucha sostenida entre Diomedes y Eneas, cuando Diomedes “por cuarta vez le acometió, semejante a un daímon, lo increpó con aterradoras voces y le dijo el protector Apolo: ¡Reflexiona, Tívida, y repliégate! No pretendas tener designios iguales a los dioses” (*Ilíada* V, 438-442), pues los hombres nunca serán iguales que los seres celestiales. El error de Diomedes es querer luchar como un daímon sin considerar su fragilidad humana, de igual modo, ha puesto su fuerza más en la pasión que en la razón. Otro detalle es que su fuerte deseo de dar muerte a su adversario, despojándolo de su honra, su nobleza, se expresa con la fórmula “desnudarle de la ilustre armadura”

¹⁶ “La fórmula recurrente es, de hecho, la piedra de toque por la cual se puede reconocer la composición del verso oral, se ha observado no solo en los poemas homéricos sino también en Hesíodo, el ciclo épico, los himnos, los primeros elegistas e incluso en las primeras inscripciones” (McLeod 219). Al respecto, también: (*cf.* Fernández 2011) y (*cf.* Nieto 1988).

¹⁷ En esta frase, al igual que “la de ‘parecido a un dios’ (θεῶ ἐναλίκιος) [*cf.* *Ilíada* 20,493; 21, 18; 21, 297], el punto de comparación es el honor o la belleza del sujeto, no su fuerza, solamente que δαίμων ἴσος es como una mejora de θεῶ ἐναλίκιος y también esto revela que dios (θεῶ) y daímon (δαίμων) no son las mismas palabras” (François 374).

¹⁸ Al respecto, refiérase a la *Ilíada* (V, 438, 459, 884; XVI 705, 786; XX 447, 493; XXI 18, 227).

(*Ibid.* V, 435), lo cual puede interpretarse como la necesidad de desposeerlo del daímon que le hacía invencible. El daímon que motiva a Diomedes es una especie de “determinante inconsciente de todas las acciones, persistente durante toda la vida” (Wilford 223) del individuo, es una fuerza que este ha mantenido reprimida y que le presiona a actuar tomando como ejemplo la valentía y fuerza del daímon, pero con el agravante de que Diomedes se deja arrastrar por la ira más que por la razón, lo cual hace que sus acciones sean más bien punibles que alabadas.

Esta fuerza se apodera de él, le posee, y le lleva a realizar una serie de actos de manera instantánea, evidenciando las fortalezas y debilidades formativas que posee el individuo. Aquí el daímon se identifica con aquello que eleva tanto “la espiritualidad y la humanidad de los héroes” (*Ilíada* 59), al ser un impulso que hace que lleve a cabo ciertas acciones, pues “el héroe homérico toma sus decisiones bajo la influencia de un dios, que sugiere la idea, con la cual el héroe se manifiesta conforme y que en seguida pone en ejecución” (*Ibid.* 47), esto es la combinación no conflictiva entre la libertad humana y la responsabilidad moral del héroe con la sumisión de sus actos a la disposición del daímon. De igual modo, en la *Ilíada* se dice que Aquiles “cuando se arrojó por cuarta vez, ‘semejante a un daímon’ (δαίμονι ἴσος)” (*Ibid.* XX, 447) para dar muerte a Héctor, no lograba su cometido porque Héctor estaba protegido por un dios. Aquiles actúa con valentía teniendo como prototipo al daímon, pero con el error de hacerlo de manera desenfrenada, sin medida, sin calcular bien sus acciones. El hecho de que termine increpando a Héctor con aterradores voces es signo de su desmesura, de su estulticia, cegado por la ira, y de su desconocimiento del camino correcto que le señalaba el daímon. De hecho, posteriormente se dice que la forma en que Aquiles emprendía batalla era comparada con un fuego devorador, pues “así corría furioso por doquier con la pica, como un daímon, acosando a sus víctimas, y la sangre fluía por la negra tierra” (*Ibid.* XX, 490–494). Este *correr furioso* (κλονέω), que se asemeja al daímon, “en términos no míticos” (Wilford 223), es la manera como Homero expresa la explosión de la fuerza que posee el individuo y que solo es capaz de sacar cuando es motivado por una situación extrema. Estas son las situaciones límites a las que se enfrenta todo individuo, esta fuerza puede traer buenos réditos si se maneja correctamente y en su justa medida, o también puede volverse contra sí

mismo y ser su propia destrucción, si hay un desequilibrio y descontrol por parte del hombre que es guiado por el daímon.

En esta fórmula el daímon es presentado como un modelo a seguir por parte del hombre, una inspiración en su forma de actuar, así lo entiendo Patroclo cuando con la intención de disuadir a Aquiles para que luche expresa: “¿quién sabe si con la ayuda de un daímon le conmueva el ánimo con mis consejos?” (*Ilíada* XV, 403-404), pues el daímon puede actuar sobre Aquiles a través de la figura de su amigo Patroclo, quien le estimula para que dejando de lado su cólera y orgullo personal actúe en aras del bien común. Si bien, a fin de cuentas es el individuo quien toma las decisiones, tiene mucho peso las influencias externas que el individuo posea para terminar realizando determinadas acciones. Pues el daímon se manifiesta hasta en el consejo que da un compañero, un amigo, quien en el mejor de los casos puede persuadir al hombre a volver al camino correcto, siendo un buen daímon, o también, en su defecto, guiar al individuo por los caminos de perdición.

3.2. El daímon como generador de eventos físicos

Aquí los daímones “muestran su poder en los cuerpos o en la fortuna material de los hombres” (Jebb 282), mediante algún evento físico que les *obliga* a actuar de determinado modo. Al igual que la fórmula anterior, esta es más utilizada en la *Ilíada*, dado que hay una evolución de la concepción del daímon de la *Ilíada* a la *Odisea*, en la primera obra este comúnmente se presenta como un agente externo al individuo, y en la segunda como una realidad interna al ser humano. De hecho, la *Ilíada* comienza con la narración de una circunstancia fatídica que desencadenará prácticamente toda la trama de la epopeya, esta es la disputa entre Agamenón y Aquiles, que desata la *ira* (μῆνις) del héroe de pies ligeros y continuará con un periodo de dolor y muerte. Dicha disputa es generada por el daímon, quien sigue las órdenes de Zeus cuyo plan es el ordenamiento del género humano, y para ello suscita un hecho puntual, la diversidad de criterios de ambos personajes y la exaltación del orgullo personal para que no fueran capaces de ponerse de acuerdo. El daímon impulsa al hombre a defender lo que es suyo, con la salvedad de que un buen daímon estimula su parte racional, y un mal daímon la pasional e irascible. Por ejemplo, “tanto la cólera de Aquiles como

la venganza de Ulises fueron provocadas por privar a un héroe de algo que fue posesión suya” (Griffin 28), ese algo no refiere a un bien material insignificante sino a lo más valioso para todo ser humano, su propia dignidad y la de los suyos. Para Homero esto es algo que ningún hombre debe estar dispuesto a negociar, y por el contrario, defender a toda costa, siendo el fundamento de toda la guerra de Troya. El daímon marca el camino que recorrerá el héroe y será su compañero de batalla, como por ejemplo los tres atributos que Príamo le concede a Agamenón al decir que este es un “Átrida bienaventurado (ὦ μάκαρ), favorecido (μοιρηγενὲς), bendecido por el daímon (ὀλβιόδαϊμον)” (*Iliada* III, 182), los cuales son una especie de profecía del éxito que tendrá su contrincante en la batalla.

La misma muerte de Patroclo desencadena una serie de acciones del daímon, no solo sobre su amigo Aquiles sino también sobre Menelao, quien reconoce que en su alma se ha suscitado un debate, por una parte, moralmente no está bien que abandone el cuerpo yacente de Patroclo y su armadura, pero por otra, no debe luchar él solo contra Héctor y su ejército. Esta reflexión de Menelao se desarrolla instantáneamente en el mismo combate, son aquellos dilemas morales que se le presentan al individuo en situaciones concretas, y que debe resolver rápidamente en el mismo curso de la acción, finalmente Menelao toma la decisión de huir al reconocer que “cuando en contra de un daímon un hombre desea luchar con uno al que el dios honra, pronto rueda sobre él una gran calamidad” (*Ibid.* XVII, 98-99). Esta meditación de Menelao, al igual que cualquier disquisición moral del individuo, es inspirada por su daímon, quien le lleva a poner en una balanza entre aquello que es debido (no abandonar un amigo en la batalla) y lo factible (no acometer un acto suicida). No es un tema de falta de valentía por parte de Menelao, sino una inspiración racional, dado que el daímon le aconseja que no es aún el momento de enfrentar una nueva batalla.

Este daímon actúa en momentos propicios, los cuales tal vez son insignificantes para el ser humano pero que pueden marcar la diferencia entre un buen o mal futuro. Al respecto se tiene el caso, narrado en la *Odisea*, de cuando los que querían hacerse con la heredad de Ulises esperaban que Telémaco no regresara a casa a reclamar su propiedad, sin embargo, estos vieron como por obra del daímon el joven volvía a su hogar. Confiesa Antínoo de que “esperaban siempre la aurora divina acechando a Telémaco a fin

de cogerlo y matarlo, y he aquí que algún daímon, entretanto, lo lleva a su casa” (*Odisea* XVI, 368-370)¹⁹. Este hecho concreto generado por el daímon marca el inicio de la justicia para Ulises y su familia, es el tiempo del restablecimiento de las cosas a su antiguo orden y el culmen de un periodo difícil para el héroe. Esto, en la vida ética, debe interpretarse como el momento justo en que un acontecimiento cambia la vida del individuo, y para Homero, esto es propiciado por un daímon, quien sigue los planes divinos. Para Bardollet (1997), en esta segunda fórmula del daímon, Homero muestra su visión lúdica de la vida humana, pues los individuos son presentados como juguetes de los dioses, y estos a su vez lo son del poeta (cf. 197), sin embargo, aclara Lesky (1989), que “la cuestión de si en dicho mundo los hombres actúan por su propia voluntad y responsabilidad, o si son títeres manejados por los dioses, es una distinción ajena a la naturaleza de este mundo” (96). Para Homero lo importante es que el ser humano convive con el daímon y su vínculo es tan estrecho que no deben plantearse interrogantes en torno a la relación de estos, esto será una problemática de años posteriores.

Probablemente Homero detectó que los aedos exaltaban tanto la figura de las deidades que terminaban por despojar a los hombres de sus propias cualidades, de ahí que su objetivo al resaltar la figura del daímon en el ser humano fue la de devolver las cosas a su estado natural, donde los hombres cuentan con una virtud divina que es el ingenio, la capacidad racional de toma de decisiones. Por eso, cuando dice que un daímon impulsó o empujó a un héroe a realizar tal acción, se refiere a su propio razonamiento, en el mejor de los casos, o a su condición irascible o concupiscible en el peor de ellos. De todas formas, estas son las principales características que se les atribuyen a los dioses para esta época, aquellos que piensan, actúan, se enfadan, y que gustan de la buena vida. Homero propone que este daímon está vinculado con la vida moral del hombre, de tal forma que corresponden a estos el llevar una vida virtuosa o viciosa conforme con la guía de su razón (cf. Kullmann 5), de igual modo, propone que la vida es circunstancial, que el individuo no se halla exento de dificultades, y que lo que vale es la forma

19 De igual modo, Lycaon se queja de que el daímon le ha llevado hasta donde Aquiles nuevamente, “y ahora a mí me va a llegar aquí la desgracia, pues no confío en huir de tus manos, ahora que un daímon me ha traído cerca” (*Ilíada* XXI, 92-93). Refiérase también a la *Odisea* (XII, 166-169; XIX, 201).

en que cada ser humano es capaz de enfrentarlas y resolverlas, de ahí la necesidad de escuchar a su buen daímon.

3.3. El daímon como fuerza interna del individuo

Esta visión del daímon se encuentra principalmente en la *Odisea*, donde este ser celestial se presenta como un persuasor oculto, un consejero para la conciencia del individuo, desde el cual brotan sus acciones. El buen daímon, que puede ser identificado con la mente, le indica al individuo el camino correcto y le reclama cuando actúa de manera inapropiada. Si bien entre los antiguos griegos no existía una visión de la conciencia como la que se posee en la actualidad, parece que este papel lo tenía el honor (cf. Jaeger 28), en efecto, la vida ética de este tiempo se marcaba por el elogio y la censura, tanto por parte de los dioses como de los hombres. El buen daímon venía a custodiar ese honor del individuo, por ello se escenifica como esa fuerza interna que le impulsa al bien, el mal daímon le empujaba a la censura, una fuerza interna que le conduce al error. Esta doble realidad del daímon es presentada en la *Odisea*, donde Penélope por una parte muestra su dolor de frente a la ausencia de su marido Ulises, culpando por ello al daímon, pues dice que vive “en dolor, pues un mal daímon [le] ha abrumado de males” (*Odisea* XIX, 129), pero por otro, señala un poco más adelante, que frente al acoso que vivía por parte de los pretendientes que quieren tomarla por mujer, “al principio algún daímon un ardid me inspiró en las entrañas” (*Ibid.* XIX, 138-139)²⁰, dicho ardid fue proponerles a sus acechadores que la decisión con quien se desposaría la comunicaría hasta terminar una pieza que estaba tejiendo, para lo cual escogió un telar bien largo, y a la vez que tejía también destejía para prolongar su espera. De ahí que se diga que Penélope “habla con prudencia e inteligencia” (Jaeger 37), y estas virtudes tienen como origen la inspiración de su daímon.

Otro ejemplo de la influencia del daímon sobre el individuo se presenta cuando la diosa Atenea envía a Telémaco a pedir consejo al rey Néstor, ante ello, el joven le pregunta sobre cuál ha de ser la forma correcta de dirigirse a una personalidad como este rey, y Atenea le responde diciendo: “por ti mismo, Telémaco, en parte hallarás las palabras y algún daímon, además, te vendrá a dar ayuda” (*Odisea* III, 26-28). Telémaco marcha valeroso

²⁰ (cf. *Odisea* XIV, 488; XIX, 10; *Ilíada* IX, 600).

confiando en el auxilio de su daímon quien le guiará en su misión, y se evidencia que para Homero un plan o proyecto humano puede ser el resultado de tres cosas: 1. La pasión. 2. El intelecto. 3. La inspiración de un daímon. El intelecto se deferencia de la inspiración del daímon, en que mientras el primero se realiza de manera consciente, el segundo no es así, pues el hombre no se percata de que hay ideas que le vienen de su daímon (cf. Wilford 227), un ser celestial que le susurra sobre el camino que ha de elegir. De ahí que el daímon no se identifique con la realidad corporal del ser humano, este es algo espiritual, superior en sí mismo, cuya principal influencia está sobre sus pensamientos. Este ser, que en un principio es unitario, por cuanto es una designación universal para las fuerzas sobrenaturales, evoluciona hasta identificarse con dioses antropomórficos y situados en la realidad física del hombre, donde probablemente la intención de Homero fue purificar la visión de lo divino, llevándolo al ámbito de lo humano. Este ser viene a ser la personalidad, el carácter de cada persona, la forma de reaccionar cada individuo ante las diferentes situaciones que la vida le presenta.

Esta tercera fórmula marca la evolución en el pensamiento religioso homérico, si en la *Ilíada* se estudia la relación del daímon con muchos héroes y ciudades, en la *Odisea* dicha conexión del daímon es con un caso concreto, un héroe y una ciudad, Ulises e Ítaca, esto es, “luchando por sí mismo y su vida y la vuelta al *hogar* [νόστος] de sus hombres” (*Odisea* I, 5). La expresión regreso al *hogar* (νόστος) se repite mucho en la obra, lo cuál significa que “todo auténtico viaje es una odisea, una aventura, cuya gran pregunta es si uno se pierde o si se encuentra atravesando el mundo y la vida, si se aferra al sentido o se descubre la insensatez de la existencia” (*Ibid.* 8-9). Ulises comparado con los otros héroes homéricos es el más espiritual, de ahí que la *Odisea* no sea otra cosa que “el poema de Odiseo, un héroe singular, complejo, mucho más moderno que cualquier otro arcaico caudillo griego” (*Ibid.* 10), porque es el héroe más humano, cuya presencia de lo divino no le es algo ajeno sino que encuentra en sí mismo. De hecho, Ulises se asemeja más a las virtudes de los dioses, pues pone su fuerza no tanto en sus armas o en su condición física sino en su astucia e intelecto, es decir, la forma como el daímon actúa en su interior y le conduce a la acción.

4 · Conclusión

Se ha propuesto que si bien Homero no utiliza el término felicidad (εὐδαιμονία) en sus obras, debe atribuírsele los fundamentos de lo que significará este concepto en los posteriores escritos éticos de los filósofos. Dichos antecedentes son el uso del término daímon (δαίμων), algunas veces con el prefijo bien (εὐ) para significar el buen daímon y otras veces con el de mal (κακό) para designar el mal daímon. Evidentemente el buen daímon (εὐ δαίμων) es la base morfológica de la construcción del vocablo felicidad (εὐδαιμονία), pero, ¿qué será ese buen daímon para Homero? Partiendo de Wilford se han establecido tres posibilidades del daímon en la obra homérica, con una evolución de la *Ilíada* a la *Odisea*, primero se consideró como una fuerza externa del individuo, una especie de deidad que venía al auxilio del héroe cuando este la requería, posteriormente se presenta como aquello que influye en la generación de ciertas circunstancias que obligan al individuo a actuar, el daímon como el gestor del destino al mover los hilos del universo, y finalmente, y sobre todo en la *Odisea*, se presenta a este daímon como una especie de subconsciente o conciencia del individuo, una voz que le habla internamente y le indica el camino que ha de seguir. También se ha establecido que para Homero la diferencia entre un buen o mal daímon, radica en la facultad desde donde toma la fuerza el individuo para actuar, esto es, si es desde el intelecto o desde las bajas pasiones.

Un daímon que excita la vida pasional es descrito sobre todo con el término *hibris* (ὑβρις) o desmesura, teniendo presente que la posterior ética filosófica tendrá como fundamento el justo medio, el centro de la balanza frente al exceso y al defecto como medida para las acciones correctas (Ética a Nicómaco, 1109b. 22-26)²¹. Por el contrario, un daímon que estimula la vida intelectual permitirá al hombre asumir un nivel superior, más lejano de las bestias y cercano a los seres celestiales, lo cual es el camino para ser feliz. Este tipo de hombre es llamado en las epopeyas homéricas como héroe, cuya vida virtuosa le constituye en prototipo de vida para las nuevas generaciones, y por eso se ha dicho que hay una evolución del pensamiento moral homérico de la *Ilíada* a la *Odisea*, pues mientras que en la primera obra

21 (cf. *Metafísica* 1055b. 7-10).

se muestra más a los héroes influidos por el daímon sobre su vida pasional, en la segunda, dicho influjo es más sobre la vida racional, teniendo como ejemplo a Ulises, quien aparece como un hombre justo, buen ciudadano, marido y padre, quien goza de un buen daímon porque es prudente y sabio, y todo ello porque se ha dejado seducir y aconsejar por su buen daímon.

5 · Bibliografía

- Anderson, Wallace Ludwig. "Of Gods and Men in the *Iliad*" *College English* 14/7 (1953): 391-395.
- Aristóteles. *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. *Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998.
- Aurelianus. *De Verhouding van Godsdiens en ethiek in Homerus*. Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1955.
- Bardollet Louis. *Les mythes, les dieux et l'homme. Essai sur la poésie homérique*. París: Les Belles Lettres, 1997.
- De Hipona, Agustín. *Obras de San Agustín*, trad. José Morán. Madrid: BAC, 1958.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, trad. Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Dodds, Eric Robertson. *The Greeks and the Irrational*. Los Ángeles: University of California Press, 1951.
- Escolar Sobrino, Hipólito. *Historia social del libro. Grecia I: De Cnosos a Atenas*. Madrid: Anaba, 1975.
- Espejo Muriel, Carlos. "Religión e ideología en Homero", *Studia Histórica* 20 (1994): 9-20.
- Fernández Delgado, José Antonio. "Paráfrasis homéricas en papiros, tablillas y óstraka", *Journal of Classical Philology* 15 (2011): 3-45.
- François, Gilbert. *Le polythéisme et V emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. París: Les Belles Lettres, 1957. Griffin, Jasper. *Homero*. Madrid. Alianza, 1984.
- Hardie, William. "The final good in Aristotle's Ethics", *Philosophy* 40/154 (1965): 277-295.
- Haré, John. *God and Morality: A philosophical history*. Londres: Blackwell Pu-

- blishing, 2007.
- Heráclito. *Alegorías de Homero*, trad. María Antonia Ozaeta Gálvez. Madrid: Gredos, 1984.
- Homero. *Ilíada*, trad. Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1996.
- Homero. *Odisea*, trad. José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1993.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los ideales de la cultura griega I*, trad. Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Jebb, Richard. *Homer: an introduction to the Iliad and the Odyssey*. London: Glasgow, 1898.
- Joachim, Harold Henry. *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1985.
- Kullmann, Wolfgang. "Gods and men in the Iliad and the Odyssey", *Harvard Studies in Classical Philology* 89 (1985): 1-23.
- Láscaris, Constantino. "Parménides. Sobre la Naturaleza", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 13/36 (1975): 1-55.
- Lesky, Albin. *Historia de la Literatura Griega*, trad. José María Díaz Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 1989.
- McLeod, Wallace E. "Oral Bards at Delphi" *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961): 219-232.
- Nieto Ibáñez, Jesús María. "Fórmulas Homéricas y Lenguaje Oracular", *Minerva: Revista de Filología Clásica* 2 (1988): 33-46.
- Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, trad. Víctor Bazterrica. Barcelona: Herder, 1985.
- Rose, Herbert Jennings. "Mana in Greece and Rome" *The Harvard Theological Review* 42/3 (1949): 155-174.
- Vidal-Naquet, Pierre. *El mundo de Homero*, trad. Daniel Zadunaiski. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Vives, José. "El sentido religioso en Homero" *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 4/1 (1970): 7-18.
- Wilford, Francis. "Δαίμων and Homer" *Numen* 12/3 (1965): 217-232.

Envío, acontecimiento y catástrofe. La correspondencia entre Heidegger y Derrida.

Sending, event & catastrophe. The correspondence between Heidegger and Derrida.

Marco Antonio Núñez Cantos¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Recibido 27 noviembre 2020 · Aceptado 31 enero 2021

Resumen

En el presente artículo nos proponemos examinar, en primer lugar, la deconstrucción de la noción heideggeriana de *Ereignis* como "envío del ser" mediante su desplazamiento al ámbito de la tecnología de "lo postal". En segundo lugar, veremos las consecuencias que se derivan de inscribir un concepto ontológico en contexto reglado por la alteridad que escapa a los dominios del *logos*, tanto para una visión genealógica de la historia intelectual, como a la hora de ilustrar la naturaleza de la compleja de la relación entre ambos filósofos.

Palabras clave: Heidegger, Derrida, *Ereignis*, Envío del ser, Postal

Abstract

In first place, our purpose in this paper will be to examine the displacing carried out for Jacques Derrida of the Martin Heidegger's concept of *Ereignis* as "Sending of Being", from the ontology to the realm of postal technology. Secondly, we will see the consequences that derive from inscribing an ontological concept in a context governed by alterity, both for a genealogical view of intellectual history, as well as when illustrating the nature of the complex relationship between the two philosophers.

Keywords: Heidegger, Derrida, *Ereignis*, Sending of Being, Postcard

1. mnunez65@alumno.uned.es

1 · Introducción

La peculiar correspondencia entre Martin Heidegger (1889-1976) y Jacques Derrida (1930-2004) se concreta en la transposición que este último realiza de las cuestiones y nociones de carácter ontológico al ámbito textual. Heidegger se había propuesto en *Ser y tiempo* la *Destruktion* de la filosofía occidental, es decir, el desmantelamiento de la metafísica de la presencia responsable del olvido de la diferencia ontológica. No obstante, juzgará que su obra sigue en exceso lastrada por determinaciones de naturaleza metafísicas. En adelante, se propone repetir la analítica del *Dasein* de forma más originaria dando un “paso atrás” (*ein Schritt zurück*), a fin de remontar hacia lo que había quedado sin pensar, la diferencia entre el ser y los entes, y, en consecuencia, desplazando su investigación hacia la noción de *Ereignis*.

Para Derrida, la pregunta por el ser y la atención a la diferencia ontológica, tal como las plantea Heidegger, son imprescindibles para la tarea de deconstrucción de la metafísica. Así, en un primer momento, parece dar cumplimiento a un proyecto que, sin embargo, juzga inconcluso por no haber extraído todas las consecuencias de la problemática temporal por él planteada. En efecto, si bien Heidegger localiza una diferencia estructural en el origen que “destruye” la esencia del ser como presencia, posteriormente hace intervenir una reunificación (*legein*), como pone de manifiesto el empleo recurrente en el vocabulario heideggeriano de palabras con el prefijo “ge-”, cuyo semantismo connota una reunión o agrupación (*Geviert*, *ge-eignet*, *Ge-stell*, *Gemiit*, *Gedichtnis*, *Geist*, *Geschick*). Derrida se pregunta por la posibilidad de una *différance* en el origen que sea irreductible a toda reunificación y opere como condición de posibilidad para que haya tal cosa como un *Geschick* del ser. Esta es la premisa que orienta su lectura del *Ereignis* heideggeriano y su abordaje desde la economía de “lo postal” lo que le permite cuestionar la co-pertenencia entre las ideas de “origen”, “unidad” y “destino”, revelando un origen derivado y múltiple, en definitiva, un “no-origen” refractario a la apropiación por el *legein* del *logos*.

En primer lugar trataremos de determinar en qué consiste el concepto de *Ereignis* al que Heidegger otorga una resolución identitaria y unificadora en relación al envío del ser, así como una determinación ulterior en diversas épocas. En segundo lugar, continuaremos analizando la trans-

posición que la lectura derridiana realiza del *Ereignis* a una tecnología de “lo postal” regulada por la *différance*, donde su unidad constitutiva ha sido siempre ya descentrada y transformada en una red que no puede asegurar la indivisibilidad de su origen, ni la certeza de su destino, considerando que la “época de la metafísica” en su deriva tecnológica es a la vez más general y originaria que la economía restringida del ser. En tercer y último lugar, a través de la operación anteriormente referida, se cuestiona la propia noción de “historia de la filosofía” desde la perspectiva de la recepción “catastrófica” del pensamiento de Heidegger, como remitente, por parte de su destinatario, Derrida, toda vez que al trastocarse el esquema de legador/legatario basado en un paradigma genealógico, la herencia de Heidegger se borra en el interior de su misma aceptación.

2 • El ser como *Ereignis*

Martin Heidegger adopta en *Aportes a la filosofía. Acerca del acontecimiento*, un nuevo camino especulativo en relación a *Ser y tiempo*, que supondrá el abandono de la analítica del *Dasein* y el comienzo del pensamiento del ser a partir de un *Ereignis*¹ caracterizado como “[...] el esenciarse del mismo ser [*Seyn*]” (Heidegger 2011a 24). Pensar el ser como acontecimiento-apropiador no implica que nos encontremos ante una especie o género del ser en continuidad con el ser de una filosofía que lo había determinado como *eidōs*, *energeia*, *actualitas* o *Wille zur Macht*. El ser es pensado ahora como el estar y dejar estar presente que se da en el destino: “[...] como un dar, en el que lo destinante mismo se retiene y retira en el retenerse del desocultamiento”

1 Dina V. Picotti C. en una nota al pie de los *Aportes a la filosofía* (2011a), justifica su traducción de “Ereignis” por “acontecimiento” y “Er-eignis” por “acontecimiento-apropiador”, porque el autor, al separar el prefijo, acentúa el sentido de apropiación que quiere dar a la palabra. Por su parte, Manuel Garrido en la introducción de *Tiempo y ser* (2013a), señala que el prefijo *er-* está semánticamente investido de un valor intensivo, y el lexema *eignis* retiene la presencia de la voz *eigen*, que significa “propio”, de este modo, añade a su significado ordinario de “acaecimiento”, “suceso”, “acontecimiento” o “acontecimiento”, el de “apropiación”. Ello provoca vacilaciones entre los traductores, algunos de los cuales optan por no traducir el término para no restringir su polisemia. Hechas estas aclaraciones, nosotros, optaremos por mantener el término en alemán.

(Heidegger 2013a 51). Ese dar que da su don mientras se mantiene retirado, lo denomina Heidegger: “envío” (*das Schicken*). *Ereignis* consiste entonces en el *Geschiek des Seins* (envío del ser) entendido como un “advenimiento a la presencia” que se mantiene retirado y con el que destruye la autoridad del presente que determina el sentido del ser, para pensar la presencia del presente entendida como el el dejar–desplegarse–en–la–presencia (*das Anwesen–Lassen*), donde es la presencia misma, el ser mismo, el que se despliega. El dar se manifiesta con respecto al ser como destinar y como unidad de todas las destinaciones del ser como *Anwesen*.

Más tarde, Heidegger formula el *Ereignis* a partir de la co–pertenencia del ser con el *Dasein* en lo que es una alternancia de donaciones y sustracciones, manifestaciones y ocultamientos, que escancian las “épocas” de la historia entre un primer comienzo griego y otro comienzo anunciado por el paso del “último Dios” y preparado por los “advenideros”. Este es el modo en que el ser se destina al hombre haciéndolo acaecer y apropiándolo en una relación de correlación recíproca. En “El principio de identidad” leemos:

La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante [...] de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. [...] De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de propiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*. (Heidegger 2013b 85)

El hombre tiene su lugar en el *Ereignis* y participa en él. En el movimiento del *Ereignis* en que se produce la apropiación del ser (como *Anwesen*) y del tiempo (como región de lo Abierto) en lo que tienen de propio, es conducido a lo que le es propio, a saber, estar situado en el claro (*Lichtung*) del ser. *Ereignis* hace advenir la co–pertenencia del ser y del hombre como proximidad inseparable de ambos.

Por último, el *Ereignis* recibiría una tercera y última determinación a partir de su relación con el tiempo: “A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca co–pertenencia, lo llamamos: el acontecimiento” (Heidegger 2013a 47–48). El acontecimiento es un dar, enviar, proporcionar y constituir en lo suyo propio al

tiempo. En el proporcionar el pasado se da un ya-no-presente, una negación del presente; en el alcanzar el futuro se da un aún-no-presente, una retención del presente. De este modo, siempre estamos en un presente que en parte se oculta negando la prioridad otorgada por la tradición metafísica. En cualquier caso, los modos en los que el ser sobreviene a la desocultación tienen un sello epocal, el envío del ser es visto como un despliegue temporal de épocas como *epojés* (suspensiones del ser) en cuya secuencia metaléptica de desplazamientos, el ser es transmitido en su borrarse en las diversas modificaciones del revelado. La noción de temporalidad comprende la época como parte de una colección de relaciones en las que el ser es constituido como horizonte temporal de correspondencias entre el *es gibt Sein* y el *es gibt Zeit*. Si el envío del ser constituye una revelación y una borrada de forma conjunta, debe ser también considerado en términos de una correspondencia de momentos cuyo *Ereignis* es *unbestimmt* (indefinido), y su opuesto, *Ent-eignis* (desapropiación), indica la época en la que el ser se sustrae. Esta sustracción o retirada es en sí misma una expropiación que ocurre en el interior de la apropiación de correspondencias manifiestas en el envío del ser: *Das Ereignis ereignet*.

De modo que las nociones de “envío” y “epojé” permiten a Heidegger postular una articulación alrededor las diversas épocas del ser, donde “época” no designa en primer lugar un cierto periodo histórico, sino que hace alusión a las características del envío mismo. El retenerse o retirarse en favor de las varias manifestaciones del don, pauta el destino del ser o de su apropiación, que es también siempre una desapropiación, nombrando al ser en relación a su descubrimiento de los entes y organizando nuestra relación con ellos. Así, para Heidegger, pensar el ser consistirá en reconocer la estructura originaria subyacente en cada expresión histórica, esto es, los modos en los que el ser se des-oculta y es determinado, dando lugar a las formas particulares en las que en cada época se presencian los entes.

3 · El destino del ser y lo postal

Derrida pondrá en cuestión que los diversos modos en los que el ser viene a la desocultación (1) sean parte de una sola destinación y (2) que estos modos adquieran una determinación epocal, es decir, que el ser como don

se retenga en cada una de las determinaciones o épocas que configuran su historia como ser conjunto destinado por el envío originario. En realidad ambas objeciones remiten a la interpretación de Heidegger del *Schicken* sobre la base del *Geschick*, el destino, que establece una relación de identidad entre ambos.

Si una época no es un periodo histórico, sino la huella fundamental de la destinación, el *An-sich-halten* de la donación que siempre se borra a favor de sus dones, entonces estamos ante diversas determinaciones de un ser que sería siempre el mismo y que tendría lugar fuera de ellas, un “ser transepocal”. Los diferentes modos en que el ser ha sido determinado a lo largo de la historia, reflejan de este modo los cambios que han tenido lugar en las diversas concepciones metafísicas del ser como acontecimiento-apropiador (cf. Heidegger 2011b 111). Cuando Platón representa el ser como *idea*, Aristóteles como *energeia*, Kant como “posición”, Hegel como “concepto” y Nietzsche como “voluntad de poder”, están dando respuesta a los diversos envíos del ser, cada filosofía se elabora en función de las peculiaridades de una determinada destinación del ser. Razón por la que Herman Rapaport (104) considera que las distintas nociones del ser son “metalépticas”, porque a partir de ellas se transfiere la cuestión del ser y constituyen su historia. Una época no es la modificación de un ente, pero se anuncia por medio de un envío del ser que se desoculta ópticamente como presencia. Entonces, el ser-conjunto del envío originario llega hasta sí mismo en la presencia, incluso si hay disputa (*Zwiespalt*) en la época griega entre Mundo (*Welt*) y Tierra (*Erde*) (Heidegger 2015 31), entre el mostrar y el ocultarse, finalmente, esta división acaba por reunirse en el *legein*. Es decir, la presencia se salva asegurándose en una indivisibilidad de lo destinal reunida en el envío, con lo que Heidegger no hace más que ofrecer una resolución identitaria y unificadora en la noción de *Ereignis*, solo así puede distinguir diversas épocas:

[...] al menos hay (*es gibt*) un envío. Al menos se da un envío, el cual está en conjunción consigo mismo; y esa conjunción es la condición, el ser-en-conjunto de lo que se presta a ser pensado para que una figura epocal -aquí la de la representación- se destaque en su contorno y se coloque con su ritmo dentro de la unidad de un destinarse, o más bien de una destinalidad del ser.

(Derrida 2017 143)

Donde la destinación y el envío serían siempre unitarios a causa de este auto-envío, un envío de lo mismo. De este modo, abordando el sentido heideggeriano de los términos *Geschichte-Geschick-Schicken* (historia, destino, envío), la determinación del ser en varias las épocas presupone la indivisibilidad de un envío originario del ser y una unidad de destino que, aunque no tenga la unidad de una totalidad y no esté ordenado teleológicamente, conserva trazas de tal esquema en la medida en que todavía es parte del mismo sistema de entrega (cf. Derrida 2017 143). La noción de época solo tiene sentido en relación con el destino o el envío reunido del ser y una primera determinación del ser como presencia (*Anwesenheit*), solo desde esta premisa puede Heidegger afirmar que en la modernidad se establece una nueva relación del ser, los entes y la esencia de la verdad, a saber, el ser de los entes es interpretado como representación. Sin embargo, no se trata de una mera contingencia, si no que de algún modo ya estaba anunciado en el envío del ser como *Anwesen*:

Si ha habido representación, es quizá porque, justamente (y Heidegger lo reconocería) el envío del ser estaba originariamente amenazado en su ser-en-conjunto, en su *Geschick*, por la divisibilidad o la disensión (lo que yo llamaría la diseminación). ¿No puede entonces concluirse que si ha habido representación, la lectura epocal que de ella propone Heidegger se convierte, por ese hecho, en problemática de entrada, al menos como lectura ordenadora (cosa que ésta pretende ser también), si no como cuestionamiento abierto de aquello que se presta a ser pensado más allá de la problemática e incluso más allá de la cuestión del ser, del destino conjuntado o del envío del ser? (Derrida 2017 144)

Una época no es la modificación de un ente, pero se anuncia mediante un envío del ser que se desvela como presencia (*Anwesenheit*). Por tanto, la época de la representación debe pertenecer a la conjunción de un envío más originario. En efecto, si el *Geschick* del ser no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a situarla en la unidad de una historia de la metafísi-

ca, dicho de otro modo, la condición para que una figura epocal se conforme y se sitúe en el seno de una destinalidad del ser es un envío en conjunción consigo mismo. Esta es el esquema de la lectura historial o destinal que coloca la época de la representación en relación con un envío originario del ser como presencia, y después como representación según las alteraciones en el ser-en-conjunto del mismo envío.

La reinscripción que lleva a término Derrida de la noción de *Geschick*, está teóricamente expuesta en el envío con fecha 6 de septiembre de 1977 de *La tarjeta postal*: “[...] voy a aprovechar para clarificar un poco la historia de la *adresse*, en fin, del *Geschick*” (Derrida 2001 68-69). Esta recontextualización del vocabulario ontológico al contexto técnico de lo postal, tiene el propósito de deconstruir la reapropiación metafísica que fatalmente acompaña el proyecto heideggeriano de la *Destruktion*. En efecto, el objetivo de la deconstrucción es localizar la posición de la alteridad o situar cierta exterioridad en el seno de una determinada conceptualidad filosófica —en este caso, la técnica y su contaminación esencial y originaria en relación a un origen prístino incontaminado—, para proceder desde ella cuestionar las intenciones significativas del texto desde sus propias contradicciones. A este respecto, Derrida advierte que ya el mismo planteamiento heideggeriano que niega que haya época sin retirada del ser, no dista mucho del discurso de lo postal, en la medida en que enviar implica también una pausa o ruptura, un retraso y una suspensión. Este servicio postal parece indisoluble de la determinación tecnológica y, por consiguiente, de la historia de la metafísica:

Martin [...] vería en la determinación postal una imposición prematura (?) de la techné y por ende de la metafísica (me acusaría, ya lo ves venir, de construir una metafísica de lo postal o de la postalidad); y sobre todo una imposición de la posición precisamente, de determinar el envío del ser en posición, postura, tesis o tema (*Setzung*; *thesis*, etc.), gesto que él pretende ubicar, al igual que la técnica, en la historia de la metafísica, y con el cual se daría pie a reflexionar acerca de un disimulo y un retiro del ser en su envío. Allí es donde las cosas son más difíciles: porque la idea misma de retiro (propia de la destinación), la idea de alto y la idea de época en la que el ser se

retiene, suspende, retira, etc., esas ideas son inmediatamente homogéneas con respecto al discurso postal. Poster, poner en el correo, es enviar “contando” con un alto, un relevo o un plazo suspensivo, el sitio de un cartero, la posibilidad de la desviación o del olvido (no de la represión, que es un momento de custodia, sino del olvido). La *epojé* y el *Ansichhalten* que acompañan o dan ritmo esencialmente al “destino” del ser, o su “apropiación” (*Ereignis*), son el sitio de lo postal, es allí donde adviene y tiene lugar (*ereignet* diría yo), es allí también donde da lugar y deja advenir. Eso es grave porque tal vez perturba (tal vez) el esquema de Heidegger que sigue siendo “derivativo,” perturba al hacer pensar que la técnica, la posición, digamos incluso la metafísica no ocurren, no concurren para determinar y disimular un “envío” del ser (que aún no sería postal), sino que pertenecen al “primer” envío –que obviamente nunca es “primero” en orden alguno, por ejemplo cronológico o lógico, ni siquiera el del logos (por eso no se puede substituir más que en broma la fórmula “en el principio era el logos” por “en el principio era la poste”). (Derrida 2001 69)

Si la metafísica y la tecnología no advienen a fin de encubrir un primer envío del ser originario, ¿quiere esto decir que la metafísica y la tecnología son originarias? Derrida considera la época de la metafísica en su deriva tecnológica desde una economía que sería a la vez más general y originaria que la economía restringida del ser con la que opera la *Destruktion* heideggeriana. La época de la representación y lo tecnológico no es algo que esté destinado desde el origen y se haga efectivo al final de una serie de épocas en cuya esencia se ha ocultado del pensamiento como el olvido del ser. La técnica siempre ha comenzado, igual que la escritura, ambas, acontecen en el mismo movimiento e introducen la necesidad y la irreductibilidad de inscripción generalizada, es decir, la técnica es más originaria que la diferencia no pensada (*Unter-Schied*) entre ser y entes o entre una técnica actual y una esencia que radica principalmente en la creación de una red de aplazamientos sin fin:

Si la poste (técnica, posición, “metafísica”) se anuncia desde el “primer” envío, entonces ya no existen ni La metafísica,

etc. (esto intentaré decirlo una vez más, de otra manera) ni siquiera EL envío, sino envíos sin destinación. Pues ordenar las diferentes épocas, etapas, determinaciones, en suma, toda la historia del ser, según la destinación del ser, constituye tal vez el engaño postal más inaudito. (Derrida 2001 69-70)

Derrida piensa lo postal a partir del carácter destinal del ser y no el destino del ser a partir de lo postal (cf. Marrati101), como punto de convergencia de transferencias y correspondencias, además de la posibilidad de toda trópica y la imposibilidad estructural de toda unidad, ya sea “una” historia, “un” destino o “una” metafísica. La crítica de Derrida a las épocas del ser de Heidegger se puede ver entonces como una afirmación de un compromiso continuo con varias historias de la filosofía, si bien puede cuestionarse que las determinaciones de filosofía e historia como el condicionamiento necesario para una filosofía de la historia tal y como se formula en *De la gramatología*:

Esta historia (como época: época no de la historia sino como historia) es la que se clausura al mismo tiempo que la forma de estar en el mundo que se llama saber. El concepto de historia es el concepto de la filosofía y de la episteme. Aun cuando no se ha impuesto sino tardíamente en lo que se llama la historia de la filosofía, estaba llamado a ello desde el comienzo de esta aventura. (Derrida 2017 360)

El valor de la reunión (*legein*) y el deseo de lo propio y de lo próximo son recurrentes en un pensamiento escatológico que opera desde un *arjé* hasta un *telos*, por su parte, lo postal representa la imposibilidad estructural de toda posibilidad de unidad: “allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino [...]” (Derrida 2017 144). En “Los fines del hombre” Derrida afirma que este privilegio toca casi todos los aspectos del texto de Heidegger, lo que le lleva a cuestionar que “la distinción entre períodos dados del pensamiento de Heidegger, entre los textos anteriores y posteriores al llamado *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca” (Derrida 2013 161). La restauración de la esencia (*Wesen*) con respecto a la restricción metafísica es también el restablecimiento de la dignidad y la proximidad del ser y del hombre, desde toda una metafórica de proximidad y presencia

inmediata, una metafórica que asocia la proximidad del ser del hombre con los valores de vecindad, voz y escucha. Aquí encontramos la formulación más evidente de lo que para Derrida sigue siendo la pertenencia del pensamiento de Heidegger al ámbito de la metafísica, e introduce la cuestión de si esa supuesta conjunción originaria no será más bien una disyunción que a la postre haga imposible tanto la reunión como el envío a un destino en particular:

Mi cuestión es entonces la siguiente, y la formulo demasiado de prisa: allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente deconstruido, y deconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema? Si ha habido representación, es quizá porque, justamente (y Heidegger lo reconocería) el envío del ser estaba originariamente amenazado en su ser-en-conjunto, en su *Geschick*, por la divisibilidad o la disensión (lo que yo llamaría la diseminación). (Derrida 2017 144)

No sería un medio de reunir un punto de origen y un punto de llegada preexistentes, no habría modo de “sumergir todas las diferencias, mutaciones, escansiones, estructuras de regímenes postales en una oficina central de correos” (Derrida 2001 66). Se trata de un envío que no se reúne más que dividiéndose, difiriéndose, un envío pre-ontológico no originario que no constituye unidad ni comienza consigo mismo, aunque nada presente le preceda; un envío que solo emite remitiendo o solo emite a partir de lo otro: “Todo comienza con el remitir, es decir, no comienza” (Ibid. 150). Desde el momento que esa fractura divide de entrada todo remitir siempre hay una multiplicidad de remisiones, huellas que remiten a otras huellas que no tienen la estructura de representantes o de representaciones. Esta divisibilidad o *différance* es la condición para que haya envío:

[...] una diferencia que no se ordenaría ya con la diferencia del *Anwesenheit* o de la presencia, o con la diferencia como presencia, una diferencia que no representaría ya a lo mismo o la relación consigo del destino del ser, una diferencia que no sería repatriable en el envío de sí, una diferencia como envío que

**no sería uno, ni un envío de sí. Sino envíos del otro, de los otros.
Invencciones del otro. (Derrida 2017 145)**

Pero estas remisiones o “huellas de la *différance*” no son las condiciones originarias o trascendentales a partir de las cuales Heidegger pretende derivar unos efectos o unas épocas, se trata de remisiones a remisiones de remisiones, en un destino siempre dividido. Entre el *Schicken* y el *Geschick* hay una cesura, una brecha, un espacio que difiere, porque enviar implica necesariamente una pausa o ruptura, un retraso, una suspensión, una *epojé*. Y esto entraña consecuencias catastróficas, en la medida en que lo postal como acontecimiento, y como acontecimiento de la tecnología, siempre se encuentra dividido por la posibilidad del acontecimiento de no llegada. En este contexto, la tecnología se convierte en la huella de una operación que, al tachar todas las configuraciones epocales en las que el ser se destinaría a sí mismo, inscribe de nuevo la instancia que el ser disimula: la “época tecnológica”.

El envío postal se encuentra más allá del ser y de su historia, porque no se reúne en su esencia o si se reúne solo lo hace dividiéndose, además, la noción de envío depende del hecho de que una carta siempre puede no llegar. No se trata solo de una posibilidad de relevos, retrasos, anticipaciones o desvíos; se trata de una necesidad constitutiva a la propia estructura del dispositivo telecomunicante, con lo que el acontecimiento del envío no puede de ninguna manera garantizar la llegada: “Sería preciso que en él proporcionara (prácticamente, efectivamente, performativamente), pero para ti, dulce amor mío, inmensa mía, la demostración de que una carta siempre puede -y por ende debe- no llegar a su destino” (Derrida 2001 122).

4 · Envío y catástrofe

En *La tarjeta postal* Derrida ofrece una realización escritural del *Ereignis*, cuya temporalidad concuerda con una intuición filosófica de la catástrofe (cf. Rapaport 195), en la medida en que describe un movimiento hacia la alteridad que supone la espacialización del tiempo, impidiendo pensar en el *Schicken* a partir del *Geschick*. En efecto, al transponer el vocabulario ontológico heideggeriano dentro del contexto del aparato de una transmisión textual o de una tecnología de la destinación, Derrida puede deconstruir la

metafísica de la recuperación del ser que acompaña al proyecto de la demolición heideggeriana describiendo un doble movimiento que es a un tiempo de alejamiento crítico y máxima fidelidad a un proyecto que suscribe y en el que se inscribe.

Dada la evolución del mensaje en camino, la noción de *strophe* adquiere un sentido apostrófico o catastrófico, porque donde para Heidegger hay unidad de destino, Derrida encuentra diseminación y adestación; donde para uno hay apóstrofe, para el otro fatalmente el resultado del envío será catastrófico. Y es así porque solo es posible dirigirse al otro sobre la base de una interrupción, una cesura, la separación sin la que el otro no sería otro. La interrupción de la dirección es la dirección misma, solo siendo posible que una carta no llegue nunca a su destino, es como la carta puede llegar a su destino. Si todo empieza con un envío, este envío debe ser divisible y plural, no hay envíos simples solo envíos sin destinos seguros, como no hay una sola metafísica, ni Oficina postal central: “Poner en el correo, es enviar asumiendo un relevo, un plazo, la misma posibilidad de la desviación o del olvido” (Derrida 2001 68-71). Tan pronto como la llegada o la identidad de la tarjeta es afirmada, hay indecibilidad, o dicho en el célebre sintagma heideggeriano “hay la *différance*”.

Una consecuencia del proceso de transmisión de los mensajes es el siguiente, receptor y remitente devienen efectos de los erráticos giros y trayectos (cf. Marrati 106) al tiempo que la red postal se inviste de implicaciones existenciales sobre el diálogo entre uno mismo y el otro. De este modo, la problematización de la relación entre Heidegger y Derrida no es gratuita, sino connatural al envío mismo del pensamiento de Heidegger cuando adquiere la forma de una carta que reviste, a un tiempo, consecuencias apostróficas y catastróficas. En efecto, Derrida reelabora la historia intelectual desde la perspectiva de una genealogía deconstructiva que violenta la habitual percepción del tiempo y el juego de influencias y correspondencias, sugiriendo un retardo en las relaciones de sucesión que trastoca la propia diacronía. Para ilustrar su relación con sus predecesores, ensaya en “Envíos” una serie de variaciones, auténticas “realizaciones escriturales”, a partir de un grabado del siglo XIII en el que Platón se encuentra a espaldas de un Sócrates sentado y aparentemente dictando lo que este último está escribiendo:

La carta establece en contrato lo siguiente, así de tonto, tal parece: Sócrates viene antes de Platón, hay entre ellos –y en general –un orden de generación, una irreversible secuencia hereditaria. Sócrates está antes, no delante sino antes de Platón, y por ende detrás de él, y la carta nos ata a ese orden: he aquí cómo orientarse en el pensamiento [...] (Derrida 2001 28)

La estrategia de Derrida enviando siempre la misma tarjeta postal con diferentes inscripciones reitera la cualidad paranomástica de la escritura, en la medida en que en la repetición hay diferencia, y la misma tarjeta se espacia estableciendo, por un lado, una correspondencia entre el tiempo simultáneo de lo sincrónico, de lo idéntico, y, por otro, de lo diacrónico, de aquello que se despliega y difiere sobre el pasado, el presente y el futuro. En resumidas cuentas, el envío no puede ser desvinculado de la duración de su ser transmitido, es decir, es siendo escritura. La historia de la escritura de Derrida, como versión textual de la historia del ser de Heidegger, es un intento de dar cuenta de la radicalidad de la temporalidad del lenguaje.

A su vez, la imagen de la tarjeta se ofrece como una idea que desafía los supuestos de una historia intelectual genealógica y los conceptos solidarios de transmisión, influencia y legado. “Envíos” propone una interpretación del presente como *différance* primordial de un origen absoluto (*arjé*), pero también de un fin absoluto (*telos*), como una realización escritural de la teoría esbozada al final de *La introducción a “El origen de la geometría”*:

La Diferencia originaria del Origen absoluto que puede y debe indefinidamente, con seguridad apriórica, retener y anunciar su forma pura concreta como el más allá o el más acá que da sentido a toda genialidad empírica y a toda profusión fáctica, tal vez sea lo que siempre se dijo bajo el concepto de “trascendental”, a través de la enigmática historia de sus desplazamientos. Trascendental sería la Diferencia. Trascendental sería la inquietud pura e interminable del pensamiento dispuesto a “reducir” la Diferencia, superando la infinitud fáctica hacia la infinitud de su sentido y de su valor, es decir, manteniendo la Diferencia. Trascendental sería la certeza pura de un pensamiento que, no pudiendo aguardar el telos que se anuncia ya no es avanzando sobre el Origen que se reserva

indefinidamente, jamás debió llegar a saber que estaría siempre por venir. (Derrida 2000 162)

Por tanto, otra consecuencia de la transposición del envío a la tecnología de lo postal es la de permitir a Derrida reconsiderar la noción de historia intelectual, como genealogía de transferencias en correspondencia con una representación de la historia de la filosofía, a partir del envío del ser transmitido a través de la conciencia autobiográfica de los diversos pensadores, no tanto como una matriz de relaciones conceptuales, sino como una genealogía donde el propio ser del filósofo tiene lugar como lo que ha sido destinado. Así, el envío del ser no es solo recibido en diferentes épocas como el desvelamiento de la verdad, sino también como un acontecimiento vivenciado de forma autobiográfica. La temporalidad de esta genealogía se constituye como una correspondencia o apropiación de momentos donde la filiación es, al mismo tiempo, establecida y rota. Este es el acontecimiento de una historia intelectual en la que el *Ereignis* como apropiación y desapropiación tiene lugar, y esboza la historia de un destino que frustra las expectativas de los historiadores de la filosofía para los que aparece teleológicamente predeterminada en un aparato conceptual que ya había comenzado a ser demolido por Heidegger:

[...] mi tarjeta postal lo trastoca todo, ingenuamente. Alegoriza, en todo caso, lo catastróficamente no sabido de la orden. Por fin se empieza a no entender qué quiere decir venir, venir antes, venir después, prevenir, volver a venir - y la diferencia de generaciones, y luego heredar, escribir su testamento, dictar, hablar, escribir bajo dictado, etc. (Derrida 2001 29)

Lo que caracteriza esta deconstrucción es una especial atención al acontecimiento como catástrofe que ocurre desde el mismo instante en que Derrida recibe la carta de Heidegger, cuando su mensaje ha sido entregado a pesar de haberse desviado de su destino. Como ya apuntamos, esta aparente paradoja se explica porque tan pronto como el envío es recibido hay la *différance*:

Todo lo anterior no debe llevar a creer que no existe comunicación telefónica alguna entre el fantasma de Heidegger y yo, entre algunos otros y yo. Al contrario, mi red de conexiones, y aquí tienen una prueba de ello,

se halla más bien saturada, y haría falta más de una central telefónica para digerir el exceso. (Ibid. 28–29)

Los firmantes y destinatarios difieren de un envío a otro, ni los primeros se confunden necesariamente con los remitentes, ni los destinatarios se identifican forzosamente con los receptores. Ambos son meros efectos de tales errancias, es decir, no preexisten en sendos extremos como agentes que se sirven de lo postal para establecer una comunicación entre conciencias, en primer lugar porque tal predestinación de igual a igual contradice efectivamente la *différance* que lo postal establece. Y de un modo más fundamental, porque escribir, firmar, comunicar un mensaje tiene lugar bajo la condición necesaria de la posibilidad misma del extravío, como ya señalamos. En el caso del remitente se produce además la paradoja estructural de que las cartas articulan el acontecimiento de la separación de los correspondientes, así como de la diseminación de las nociones de reunión y apropiación implícitas.

Un nuevo efecto de la economía de lo postal será la expresión de la típica ambigüedad derridiana en relación a Heidegger. Las tarjetas postales no son solo apo-stróficas (un alejamiento de), sino cata-stróficas (una vuelta). La tarjetas se alejan de ambos y la correspondencia deviene problemática, como sus respectivas preguntas acerca de la temporalidad del envío de la inscripción y su ubicación o desubicación, la unidad o la diseminación, el destino o la errancia. En la medida en que su escritura es muy consciente de la tecnología que sustenta la correspondencia entre ambos, Derrida se mantiene próximo a los postulados heideggerianos. Sin embargo, se aleja de Heidegger porque su correspondencia está siendo remitida atrás en el tiempo, hacia un destino que la tarjeta no puede nunca alcanzar, un destino sin el que la filosofía sería discontinua, y nuestra capacidad para pensar depende de esa habilidad para remitirnos a los muertos, muertos como Platón, Aristóteles o el propio Heidegger:

La telefonista norteamericana me pregunta si acepto un “collect call” (léase: llamada por cobrar) de parte de Martín (y pronuncia Martín o martini) Heidegger. Como suele suceder en esas situaciones que me son familiares, pues yo mismo tengo que llamar collect, oía voces que creí identificar del otro lado de la línea intercontinental: me están escuchando y están vigilando

mi reacción. ¿Qué va a hacer ante el *ghost* o el *Geist* de Martin? No puedo resumir aquí toda la química del cálculo que rápidamente me llevó a rechazar la llamada ("It's a joke, I do not accept") después de haber hecho repetir varias veces el nombre de Martini Heidegger, con la esperanza de que el autor de la broma se diera por fin a conocer. En suma, ¿quién paga? ¿el remitente o el destinatario? ¿quién debe pagar? (Id.)

En efecto, las filiaciones que Derrida trata de superar regresan siempre desde el interior de los textos como susurros espectrales, fantasmas del otro que asedian el texto, lo recrean, lo repiten, lo reescriben, lo resucitan, lo retractan y lo restituyen, para ofrecerlo, al cabo, "como si fuera otro", vagando a través de las sendas de lo impensado o lo que ha sido evitado o forcluido u olvidado. La escritura siempre es su propio fantasma. La escena de la filiación intelectual adquiere en Derrida el significado de un acontecer ontológicamente intertextual situado en el espacio de las diferencias entre la memoria y la imaginación poética, entre la verdad archivada y el libre juego de las interpretaciones. Solo por apropiación de Heidegger puede Derrida demoler la historicidad de tal apropiación. Pero para que esto suceda, el destinatario del envío de Derrida debe no solo ser retenido, sino también borrado, solo así puede ser inscrito en la problemática de la revelación y retirada del ser. Siendo así que la carta o la tarjeta enviada a Heidegger se extravía, por eso la filosofía de Heidegger no alcanzará su destino de ir "más allá" de la filosofía, reclamado por la *Destruktion*. Una consecuencia de esta reflexión es que por medio de la herencia y la aceptación del legado del pensamiento heideggeriano, a través del que el ser ha sido "despachado", Derrida no solo lleva adelante lo que Heidegger reconoce como la demolición de la metafísica y la revelación de la problemática temporal, si no que desmantela los fundamentos de una historia intelectual. La misma herencia del legado de Heidegger es lo que comprende la deconstrucción de la correspondencia entre legador y legatario. Por lo tanto, lo que caracteriza a esta deconstrucción es su especial atención al acontecimiento, no meramente como *Ereignis*, sino también como catástrofe.

5 · Conclusiones

Hemos ideo viendo varias consecuencias de pensar el *Ereignis* desde la economía de lo postal. Pensar el ser para Heidegger consiste en reconocer la estructura originaria subyacente en cada expresión histórica, esto es, las huellas de la destinación que configuran y singularizan cada época. De modo que “época” nombra al ser en relación a su descubrimiento de los entes que organiza nuestra relación con ellos. Esto presupone la indivisibilidad del envío originario y necesariamente un ser “transepocal”. En efecto, el dar se manifiesta con respecto al ser como destinar y como unidad de todas las destinaciones del ser como *Anwesen*. De lo anterior se colige que Heidegger puede solo destacar épocas y, entre ellas, la época de la representación a partir de esta unidad originaria. Esta unidad originaria u origen único, junto al esquema teleológico que soporta, se ha visto deconstruida como consecuencia de la transposición del envío ontológico a una tecnología de la transmisión.

En primer lugar, la lectura derridiana detecta un hiato, localiza una pausa entre el *Schicken* y el *Geschick*, que difiere en la medida en que el envío no puede ser liberado de la duración de su ser transmitido. Esta *différance*, entendida como temporización y espaciamento, se convierte en la condición de posibilidad de todo envío. En segundo lugar, lo postal se encuentra dividido por la posibilidad del acontecimiento de la no llegada, que desmantela la estructura teleológica del envío originario. Ahora bien, si lo postal representa la imposibilidad estructural de toda unidad, de todo *legein*, se colige que también implica la negación de un destino, de una historia o de una metafísica. Se comprende entonces el compromiso de Derrida con varias historias de la filosofía posibles o la negación de una única metafísica de raigambre platónica. la(s) historia(s) de la escritura de Derrida deviene (n) una versión textual de la historia del ser de Heidegger donde se pone de manifiesto la huella de una operación que tacha las configuraciones epocales en la que el ser se destina a sí mismo e inscribe la instancia que disimula: “la época tecnológica”.

La principal consecuencia de lo anterior, en vistas a dilucidar la correspondencia entre Heidegger y Derrida, consiste en que el proceso de transmisión violenta el juego de influencias y correspondencias, desafian-

do el supuesto de una historia intelectual en términos genealógicos y la batería de conceptos solidarios de influencia y legado que apareja. En efecto, Derrida recibe el envío de Heidegger y lo repite. En la repetición, lo mismo regresa como otro. El envío es siempre otro en la medida en que no se construye sobre su auto-relación, ni se reúne consigo mismo. Es otro de su origen y de su destino, porque la cesura que hace posible la transmisión y la comunicación con el otro, subordina la relación entre el remitente y el destinatario al mismo proceso de transmisión, una correspondencia telemática compuesta de transmisiones, remisiones, reenvíos, traducciones y transferencias que anuncian una conjunción catastrófica, imposible, entre Derrida y un Heidegger espectral siempre por venir.

6 • Bibliografía

- Casey, S. Edward. "Origin(s) in (of) Heidegger/Derrida". *The Journal of Philosophy*, 81/10 (1984): 601-610.
- Derrida, Jacques. *La tarjeta postal*, trad. cast. Haydée Silva. México: Siglo XXI, 2001.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, trad. cast. Patricio Peñálver. Barcelona: Anthropos, 2012.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*, trad. cast. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 2013.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: The Question of Being & History*, trad. ingl. Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invenciones del otro*, trad. cast. Mónica B. Cagnolini et ál. Avellaneda: Ediciones La Cebra, 2017.
- Gaston, Sean. *Jacques Derrida and the Challenge of History*. Londres: Rowman & Littlefield International, 2019.
- Heidegger, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. cast. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011a.
- Heidegger, Martin. *La historia del ser*, trad. cast. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011b.
- Heidegger, Martin. *Tiempo y ser*, trad. cast. Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2013a.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo

- Leyte. Barcelona: Anthropos, 2013b.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, trad. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Marrati, Paola. *Genesis and Trace. Derrida Reading Husserl and Heidegger*, trad. ingl. Simon Sparks. California: Stanford University Press, 2005.
- Peretti della Rocca, Cristina de. “‘Ereignis’ y ‘Différance’”. Derrida, intérprete de Heidegger. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 12 (1977): 115-132.
- Rapaport, Herman. *Heidegger & Derrida. Reflections on Time and Language*. Nebraska: University of Nebraska Press, 1991.
- Rubín, Abraham. “Heidegger desgarrado. El papel de la diferencia en la concepción de ‘Ereignis’”. *Revista de Filosofía* 37 (2013): 31-54.
- Spinoza, Charles. “Derrida and Heidegger: Iterability and Ereignis”. *A Companion to Heidegger*, eds. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005. 484-510.
- Wood, David. *The Deconstruction of Time*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

La ontología del imaginario: una aproximación bachelardiana a sus estructuras en diálogo con Goethe y Gilbert Durand.

The ontology of the imaginary: a bachelardian approach to its structures in dialogue with Goethe and Gilbert Durand.

Arturo Martínez Moreno¹

Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España

Recibido 20 enero 2021 · Aceptado 11 abril 2021

Resumen

Sabemos que la imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando este no está presente. Intuimos que la imaginación está en la base de todo conocimiento *a priori*, que media entre la sensibilidad y el entendimiento, o que recoge la información dada por la intuición para hacer una síntesis con ella que posibilite el conocimiento, pero ignoramos el alcance de sus funciones simbólicas y la relación que estos caracteres puedan mantener con el imaginario. En este estudio pondremos en relación la filosofía de la imaginación en Gaston Bachelard con los planteamientos de Goethe y Gilbert Durand.

Palabras clave: símbolo, imaginario, arquetipo, cosmología, imaginación

Abstract

We know that imagination is the ability to represent an object in intuition even when it is not present. We intuit that imagination is at the base of all *a priori* knowledge, that it mediates between sensitivity and understanding, or that it collects the information given by intuition to make a synthesis with it that makes knowledge possible, but we ignore the scope of its symbolic functions and the relationship that these characters can maintain with the imaginary. In this study we will relate the philosophy of the imagination in Gaston Bachelard with the approaches of Goethe and Gilbert Durand.

Keywords: symbol, imaginary, archetype, cosmology, imagination

1. soyartuomarti@outlook.es

1 · Fundamentos iniciales

La imaginación tiene una actividad simbólica innegable en donde “el lenguaje hace presentaciones indirectas de conceptos, que significan el símbolo para la reflexión”¹. La imaginación, de este modo, permite la comunicación del mundo sensible con las ideas estéticas y el acomodo de las formas arquetípicas en el mundo sensible a través de las imágenes. Kant fue el primero en prefigurar la teoría de los arquetipos (imágenes originarias). Concluyó que si la idea estética actúa de arquetipo es porque ya se encuentra en el fundamento mismo de la imaginación. Y a raíz de ello diferencia entre un entendimiento discursivo y otro intuitivo o arquetípico. El primero se alimenta de imágenes, mientras que el segundo es capaz de intuir “ideas que están más allá de la causalidad de las leyes naturales de la materia”².

La imaginación creadora, tan aclamada en el estudio de las imágenes poéticas por Gaston Bachelard³ (1884-1962), es capaz de conectar con las ideas estéticas y transformarlas en símbolos que alimenten los arquetipos que actúan como fundamento de nuestra idealidad, fundamento cósmico compartido, dinámico y en perpetuo proceso de renovación. Decíamos, la imaginación creadora tiene la capacidad de estar en contacto con el lado sensible y con el arquetípico, funciona como puente entre ambos. Y es que

1 Cañas Quirós, R.: “La imaginación y las ideas estéticas de Kant”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVI, 1998, p. 597.

2 *Ibidem*, p. 598.

3 Gaston Bachelard recorre tres etapas filosóficas que con mayor o menor regularidad conviven en el tiempo. La primera se desarrolla en el ámbito científico, concretamente en el campo de la epistemología. Esta etapa da pie a su concepción del “Nuevo espíritu científico” (*Le Nouvel Esprit scientifique* 1934) que desemboca en “La filosofía del no” (*La Philosophie du “non”: essai d’une philosophie du nouvel esprit scientifique* 1940) y en “El materialismo racional” (*Le Matérialisme rationnel* 1953). La segunda etapa está marcada por el estudio de los cuatro elementos materiales (fuego, agua, tierra y aire) y arranca con su estudio, “El psicoanálisis del fuego” (*La Psychanalyse du feu* 1938), donde realiza una crítica del conocimiento objetivo al que califica como un disfraz para la subjetividad, considerada ésta como una proyección autorizada de ciertos ensueños prohibidos. La tercera etapa es la más fenomenológica y está representada por sus dos grandes obras: “La poética del espacio” (*La Poétique de l’espace* 1957) y “La Poética de la ensoñación” (*La Poétique de la rêverie* 1960). Tanto la segunda etapa como la tercera constituyen el llamado “quiebro poético” que nuestro autor realiza a la etapa científica.

las ideas más elevadas se van materializando (tomando forma) en el mundo finito. Podríamos incluso aventurarnos a decir con Goethe que las ideas ya se encuentran en la misma naturaleza a modo de *morfotipo*, idea que después expondremos con detenimiento. Lo difícil de determinar es si el camino es de ida (entre la cosa y su forma) o de ida y vuelta (entre la forma, la cosa y el género).

Por otro lado, los arquetipos junguianos, al igual que sucede en Kant, no se conocen de manera mecánica o causal, sino al modo de estructuras originarias donde se subsumen todas las fuerzas cósmicas. “Tanto los arquetipos junguianos como las ideas estéticas kantianas, son el fundamento de la comunicación y la sociabilidad entre los hombres, la condición que hace posible la intersubjetividad”⁴. Pero para C. G. Jung, el arquetipo no es una imagen universal, ni algo heredado de un pasado, más bien es “una tendencia del psiquismo a engendrar imágenes análogas (...) de modo que el arquetipo no puede ser representado, ya que es una estructura originaria que sólo puede ser aprehendida por el intermedio de las imágenes que derivan de él”⁵. El arquetipo aparece pues, como mediador entre las imágenes que van apareciendo en el presente (lo consciente-actual) y las pre-imágenes, las que son de su género pero siguen escondidas, las que forman parte de un inconsciente ancestral, y por lo tanto compartido. El arquetipo, entendido así, es “un alma universal, común a todos los hombres, que toma conciencia de sí en el sujeto creador”⁶. De hecho, el sujeto creador aprehende esa matriz dinámica para después engendrar imágenes análogas. Pero el arquetipo (al menos en Jung) no puede ser representado, está vivo, se alimenta de imágenes y se reconstruye permanentemente. Es el centro dinámico que realiza la síntesis de las aportaciones individuales. O mejor dicho, digámoslo en plural, pues son muchos los arquetipos: son los centros en forma de arquetipos los que tejen la matriz que conforma el alma universal. Ahí es donde se encuentran los fundamentos de la imaginación trascendental.

⁴ Cañas Quirós, R.: “La imaginación y las ideas estéticas de Kant”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVI, 1998, p. 598.

⁵ Castillo Rojas, R.: “La imaginación creadora en el pensamiento de Gaston Bachelard”, *Rev. Filosofía. Univ. Costa Rica*, XXVIII, 1990, p. 68.

⁶ *Ibidem*, p. 69.

Bachelard, por su parte, nos propone hablar de una imaginación creadora capaz de realizar transformaciones espirituales⁷. Toda intuición que se acerca al arquetipo se dirige inevitablemente a la síntesis que une todas las cosas, es decir, viaja hacia alguno de los centros de operaciones de esa constelación matricial, también llamada Logos (entendido como fundamento cósmico del sentido originario) al que podemos definir con la palabra: amor. La interdependencia como amor consolida y desprende una energía cósmica, que sin llegar a ser estrictamente naturaleza, como deseaban los estoicos en su vislumbre de lo que denominaban “razón universal o omnicompreensiva”, pues carece de esa teleología determinista, se podría pensar como energía que recubre el mundo y a su vez se haya presente en forma de velo omnisciente capaz de donar sentido cosmológico. De hecho, la imaginación simbólica que Bachelard propone, descansa sobre dos intuiciones firmes: “la imaginación es dinamismo organizador, y este dinamismo organizador es factor de homogeneidad en la representación”⁸.

Gilbert Durand sostiene que “la imaginación realiza una actividad poli-simbólica a partir de su relación con una matriz de imágenes, resultando así el canal de comunicación entre los hombres”⁹. En la misma línea, y consolidando esta teoría de una comunicación intersubjetiva con fondo espiritual, debemos recordar el concepto de *fantástica trascendental*, tan presente en el romanticismo alemán, y muy especialmente en la figura de Novalis. Allí los hombres “se vinculan a esquemas arquetípicos que generan imágenes, a pesar de no ser ellos mismos imágenes”¹⁰. En los espacios intermedios donde las corrientes de información se entrecruzan y nacen los flujos del verdadero conocimiento, observamos cómo las correspondencias se configuran en símbolos; estos a su vez emanan *construcciones lúcidas* y crean una *organización inconsciente* que remite a centros de sentido y a los orígenes en forma de arquetipo. Pero un símbolo también puede ser asumido como “mónada poética” que habla a su manera de toda la armonía

⁷ Por espiritual no entendemos una instancia estrictamente religiosa, sino un ámbito inmaterial capaz de producir verdad y acoger en su seno los fondos a priori de toda ontología del imaginario.

⁸ Durand, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981, 26.

⁹ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 26.

poética del mundo¹¹. Toda vida puede devenir un símbolo. El ser que busca su destino está forjando un símbolo que resume su historia. Y estos símbolos son dinámicos, como la poesía o la vida misma.

En el arte de la transformación, por ejemplo, acontece el ser de la palabra poética. “El símbolo es una tensión de las imágenes condensadas, se ve qué instructivas y aleccionadas pueden ser las experiencias de simbolismo realizadas a diferentes grados del dinamismo imaginario”¹². En toda vida, por lo general, hay un símbolo mayor que actúa de fondo y de destino final, y luego están aquéllos símbolos que ejercen la función de signos desde la materia. Como nos recuerda Bachelard, “son los que hacen que la materia exista en la arquitectura de los signos”¹³. A veces también puede suceder que el símbolo pertenezca a terrenos ocultos o misteriosos, y que su mostrarse sea el de ambivalencia. Así sucede también en el terreno de la magia o la alquimia. Todas ellas proceden de las mismas profundidades.

Basta que una virtud sea intensa para revelar su abismo (...) Desde el momento en que se ha aislado su sentido simbólico, todos los objetos devienen signos de un drama intenso. ¡Devienen espejos cada vez más grandes de la sensibilidad! Ya nada en el universo es indiferente cuando se da a cada cosa su profundidad.¹⁴

2 • Primera aproximación: sobre la consideración del morfotipo

A Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), entre otras cosas, se le conoce, por haber descubierto la morfología, investigación de las formas orgánicas. A pesar de utilizar el término “arquetipo” en sus investigaciones, no lo hace en el sentido platónico de la palabra, ya que no contempla el mundo dividido en dos mitades, más bien con él se refiere al “uno entre muchos”: aquél que es diferenciado de la multiplicidad de los fenómenos circundantes que le rodean. Para Goethe todo lo existente ya se nos da en el propio fenómeno, no hay que buscar nada detrás de éste. Eso sí, el fenómeno se

¹¹ Bachelard, G.: *El derecho de soñar*. México: FCE, 2012, p. 162.

¹² *Ibidem*, p. 163.

¹³ *Ibidem*, p. 164.

¹⁴ *Ibidem*, p. 166.

nos muestra parcialmente. Debemos ser capaces de aprehender al fenómeno en sus múltiples dimensiones¹⁵. Tampoco aparecerá en Goethe el arquetipo como un ancestro común al uso. Para Goethe “el arquetipo no es ni un hecho abstracto que está detrás de la pluralidad, ni un comienzo en el tiempo”¹⁶. El arquetipo es la dimensión interna del fenómeno. Lo múltiple aparece dentro del “uno”; a cada parte, o a cada fibra (en analogía con los vegetales), se les considera una manifestación del “uno”.

La multiplicidad aparece dentro de la unidad, en lugar de unidad abstraída de la multiplicidad. Esta forma concreta de unidad es una y muchas al mismo tiempo, lo cual permite diversidad dentro de la unidad, mientras que la forma abstracta de unidad excluye la diversidad y sólo permite la uniformidad.¹⁷

Esto es de una radical importancia, puesto que el arquetipo hecho imagen en Bachelard tampoco procede de la uniformidad. Más bien, en el surgir de la imagen (múltiple) resuenan los ecos de un pasado. Es decir, del interior de la imagen explotan hacia fuera los múltiples sentidos, aconteciendo así el ser de la imagen¹⁸. No hay una causalidad directa o un origen definitivo en ninguno de los casos. Para hablar del arquetipo es inevitable hablar también de las partes y del todo, asunto de corte cosmológico. La interdependencia de las partes y el todo con un fondo espiritual fue esclarecida brillantemente por Schleiermacher.

Para Schleiermacher, el sentimiento inmediato de ser debe conducir a la auto-explicación orgánica a través de lo otro. En el caso de los discursos se refiere al universo –que incluye tanto el mundo como el yo– y es intuición de lo infinito en lo individual.¹⁹

¹⁵ Esto de alguna manera refleja el pensar de Bachelard, cuando dice que el nómeno se muestra en todas sus formas, pues es lo que podríamos interpretar en su comprensión del arquetipo.

¹⁶ Naydler, J, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002. p. 17.

¹⁷ *Ibíd*em, p. 17

¹⁸ A este respecto, véase, Izutsu. T: *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Siruela, 2019, p. 52–59. En estas páginas el autor se refiere a los arquetipos como los atributos del ser necesario, como nombres de este, a través de los cuales el Ser se manifiesta en las formas del mundo.

¹⁹ Flamarique, L.: *Schleiermacher: La filosofía frente al enigma del hombre*. Navarra: Eu-

El universo se va a expresar a través de lo finito, de lo individual, luego la multiplicidad está dentro de la propia imagen y del propio individuo. Es justo en esa multiplicidad, en esa exuberancia compuesta de los infinitos particulares, donde aparece el universo. Y es que en el fondo todo hombre modifica el universo en el sentido de que ya es, en sí mismo, un pequeño universo, que junto a un número infinito de otros pequeños universos tejen la totalidad de lo existente. Por eso aclara Schleiermacher que a causa de esta autonomía de lo particular es tan infinito el ámbito de la intuición. Esa multiplicidad vive una actividad ininterrumpida que se va auto-revelando en cada instante. Cada forma que el universo produce, cada ser al que confiere una existencia particularizada es una acción del mismo sobre nosotros. A lo que podríamos añadir, que también es una modificación del universo a partir de la multiplicidad que somos, siendo nosotros a nuestro modo, la unidad desde donde todo brota o procede. Sin duda, en esta relación de lo pequeño y lo grande, lo uno y el todo, es fácil imaginar una relación microcosmos-macrocosmos al estilo de ciertos planteamientos monistas. De ahí que en su ética, Schleiermacher pueda plantear la paradoja de que en lo finito captamos lo infinito. Si hablamos de participación, no será difícil encontrar otros antecedentes en Plotino y sus emanaciones del Uno, o en otros autores como Spinoza y Leibniz, este último con matices²⁰.

Si bien Goethe suele hablar de naturaleza, también lo hace del espíritu, y en ese sentido se asemeja a la epistemología Bachelardiana que busca la dialectización de la ciencia a través de los conceptos, los experimentos y las observaciones. En ambos autores hay una búsqueda del equilibrio entre la materia y el espíritu. Ambos buscan, una evolución de la ciencia que impulse la evolución del hombre²¹. En el campo de la naturaleza no ocurre nada que no esté relacionado con el todo, piensa Goethe.

nsa, 1999, p. 65.

20 Así lo expresa Izuzquiza, I.: *Armonía y razón: La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998, p. 56. “La filosofía de Spinoza permite abordar el problema de la individuación mejor que la de Leibniz, que divide esa sustancia en mónadas individuales pero inconexas entre sí y sin posibilidad de acceder a la realidad infinita”.

21 “La dialéctica es un ejercicio espiritual indispensable”. En Bachelard, G.: *La filosofía del no*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993, p. 58.

Aquí hay que tener en cuenta ante todo un punto principal: que todo lo que es o parece, dura o pasa, no puede ser pensado de forma completamente aislada, completamente desnuda; una cosa siempre viene permeada, acompañada, revestida, envuelta por otra; causa y padece influencias, y cuando tantos seres trabajan en confusión, ¿de dónde va a salir al final el criterio, la decisión de qué es lo dominante y qué los subordinando, qué está destinado a preceder y qué se ve forzado a seguir? Es esto lo que lleva consigo la gran dificultad de toda afirmación teórica, aquí está el peligro: en confundir causa y efecto, enfermedad y síntoma, hecho y carácter. Pero al observador serio no le queda más remedio que decidirse, situar en algún sitio el punto medio y después ver y buscar cómo trata lo restante y periférico.²²

Pero también habrá que hablar de la materia, de esa materia que da nacimiento a la imaginación material²³. Tenemos que hablar de polaridad y de intensificación en la materia. Si la pensamos de un modo material, aparecen fuerzas de atracción y repulsión (es decir, de polaridad). Si pensamos la materia de modo espiritual nos colocamos en una posición de ascenso e intensificación. Aunque no es sencillo visualizarlo, la materia y el espíritu se solicitan, su influencia es recíproca (de igual manera sucede con la ima-

²² Naydler, J, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002, p. 103, tomado de, “El experimento como mediador entre sujeto y objeto” (“Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt”, 1823), parágrafo 24, 13.17, en *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz *et al*, Wegner, Hamburgo 1948-1960. Catorce volúmenes.

²³ Bachelard distingue entre imaginación formal y material. La que aquí nos importa es la segunda. En Bachelard la materia no aparece como indeterminación (pensemos en Aristóteles, por ejemplo), no aparece como algo impensable, por el contrario, la materia en Bachelard se parece más a la concepción de los presocráticos, allí la materia estaba concebida como cualidad originaria y como fuerza, la cual podemos traducir por energía en movimiento. De hecho, cuando Bachelard habla de “materia” desde la ciencia, lo hace como si fuese “una fuente de energía”. Así visto, al hablar de imaginación material también estamos hablando de una imaginación de la energía. Según añade Bachelard, la física posterior a Einstein ha descubierto la convertibilidad o reversibilidad ontológica de la radiación y la materia, de tal modo que ya no hay que decir que la materia tiene energía, sino que en el plano del ser, la materia es energía y, recíprocamente, la energía es materia. Véase: Bachelard, G.: *El nuevo espíritu científico*, México: Nueva imagen, 1981, p.64.

ginación y la energía). Ése ida y vuelta de los elementos y de sus cualidades se va a ver reflejado en la vida de los fenómenos. Goethe opina que al final todo tiene que indicar:

O bien una división originaria capaz de reunirse o bien una unidad originaria capaz de llegar a la división, y presentarse de tal modo. Dividir lo unido, unir lo dividido, es la vida de la naturaleza; es la eterna sístole y diástole; la eterna sincrisis y diacrisis, la inspiración y espiración del mundo en el que vivimos, nos movemos y somos.²⁴

Acorde a lo que podemos vislumbrar en Bachelard, la repercusión y la profundidad de la imaginación sustentan la raíz interior de la imagen y se ejercitan de forma vertical en el esquema comunicativo de la transubjetividad. Es decir, gozan de una fuerza vertical donde el símbolo remite a otros símbolos, las imágenes forman constelaciones de sentido y el arquetipo revive gracias al eco de esas imágenes poéticas que habitan en él. Pero en el fondo, lo decisivo es averiguar qué se sitúa detrás del incesante juego de la naturaleza, qué acontece en su incansable movimiento. La primera duda que nos asalta, es si debemos hablar de naturaleza o de algo más (naturaleza óptica, multiplicidad fenoménica). Algo similar sucede cuando tratamos de averiguar qué se esconde tras el velo de las imágenes estimuladas por los poetas. Goethe, en su morfología, no habla únicamente de *Gestalt* (forma), nos habla de *Bildung* (formación), de lo producido y de lo que se está produciendo (es transitivo). Esa misma fuerza podemos encontrarla en la imaginación creadora, toda ella ímpetu y dinamismo. En este sentido, podemos entender a Bergson y su evolución creadora. Algo se acumula en el último instante del *élan* vital, podríamos decir que la realidad se acumula en un proceso de regeneración constante; todo fluctúa y todo está en constante movimiento, así también las formas que necesitan de la materia para encontrar su acomodo espiritual.

²⁴ Naydler, J, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002, p. 91, tomado de *Teoría del color (Zun Farbenlehre)*, parte didáctica, 40.83, en *Goethes Sämtliche Werke*, Juniläufmus-Ausgabe; Stuttgart y Berlín: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1902-1907. Cuarenta volúmenes.

Tras la imaginación activa de un presente vertical, tras el cosmos de imágenes que el instante despliega y procesa, así como tras lo que Goethe entiende por naturaleza (máxima expresión de la multiplicidad y de la unidad), aparece lo espiritual. O por lo menos la vida se manifiesta y lo hace a través de sí misma, a modo de sustancia que no necesita de ninguna otra sustancia o de ningún otro concepto para su formación (en clara alusión a la sustancia cartesiana o spinoziana). Una vida en donde la ensoñación es creación, pero tal vez también memoria. No la memoria que intenta reproducir el pasado, sino la memoria que bucea en la infancia del mundo, en vidas anteriores y descubre ese rayo de luz que ilumina todo sempiternamente. Una memoria a modo de atmósfera donde respiramos y despertamos, como condición de posibilidad de los elementos que constituyen las hormonas de nuestra imaginación. Pero Goethe se reafirma en el presente de lo vivo:

El poder de la divinidad impregna lo que está vivo, no lo que está muerto; está presente en lo que está en proceso de ser y en lo que se transforma a sí mismo, no en lo que ha sido y será petrificado en su forma. De ahí que la razón, en su afinidad con el principio divino, se dedique a lo que evoluciona y está vivo, mientras que el entendimiento trata con lo que ha sido formado y petrificado, para utilizarlo.²⁵

Y aunque esa vitalidad sólo puede ser imaginada en el instante, a través del ejemplo que nos brinda la naturaleza también podemos imaginar una fuerza espiritual y creadora capaz de poner la vida ante nosotros, como ese lugar de gran intensidad donde se ejerce una tensión casi sagrada sobre los fenómenos. En esa arquitectura vital la imagen poética aparece como enseñanza y como aprendizaje. Por eso, quizás, Bachelard se preguntaba, si lo que aguarda al hombre para alcanzar su plenitud es un destino poético. O en palabras de Goethe, y dándonos pistas sobre dónde se encuentra el aprendizaje: “De ahí que también lo más particular de lo que ocurre se presente siempre como imagen y metáfora de lo más universal”²⁶. El mismo

²⁵ *Ibíd.*, p. 88, tomado de *Conversaciones con Eckermann*, 13-2-1829.

²⁶ *Ibíd.*, p. 90, tomado de *Maximen und reflexionen*, p. 21, en el volumen 12, de *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz *et al*, Wegner, Hamburgo 1948-1960.

principio de vida que rige la naturaleza y guía sus secretos más preciados por la vía morfológica parece ser aquello que “contiene la posibilidad de multiplicar los más sencillos comienzos de las manifestaciones mediante su intensificación a lo infinito y a lo disímil”²⁷. Aprender, así entendido, no es tan solo el juego de las dicotomías, sino el de las relaciones.

La morfología de Goethe podría ser una explicación bastante completa de cómo funciona el “pensamiento red” que conforma el mundo de las imágenes. No lo haría en su totalidad, puesto que ya hemos aprendido con Bachelard que “la razón es una actividad autónoma que tiende a completarse”²⁸, pero sí aportaría valiosa información sobre su fondo cosmológico. La morfología nos habla de la sabia organización de los fenómenos y de una estructura compleja, pero precisa, donde trabajan las fuerzas formativas interiores. Para acceder a esa visión del mundo tenemos que modificar nuestro enfoque, tenemos que hacer una aproximación más holística y sintética. La morfología es un sendero espiritual donde la razón (*Vernunft*) está activa. Esta razón es “la única que aprehende la naturaleza como algo vivo, dinámico y creativo”²⁹. Esta razón podría ser traducida por *Logos*, para desde ahí crear una analogía con esa matriz cósmica (*fantástica trascendental*, en Novalis) que une las imágenes a través de una imaginación viva, dinámica y creativa³⁰. Porque lo que nos interesa no es lo que ya está formado, lo que tiene carácter fijo en el individuo, sino lo que se encuentra más allá. Más allá de la simple percepción, de la representación y de la memoria. Nos interesa lo que aún no ha acontecido. Necesitamos una teoría del acontecimiento que se sustente en las imágenes poéticas capaces de revelar el sentido ontológico de nuestra existencia, entendida esta como el eje transversal que une la multiplicidad interna de los fenómenos en su re-

Catorce volúmenes.

27 *Ibidem*, p. 90, tomado de De “Polaridad” (“Polarität, 1799). WA II.11.165. En *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1887-1919. Cuatro partes, 143 volúmenes.

28 Bachelard, G.: *La filosofía del no*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993, p. 30.

29 Naydler, J, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002, p. 84.

30 Una suerte de *Logos* poético, si se prefiere. Entre el sentir, el pensar y las coordenadas imaginables, la palabra es llevada hasta su último confín. Allí acontece un *Logos* poético que oscila entre la espesura de la noche y el alba de la claridad. Así se construye el *Logos* poético: cuando la imagen poética acontece, se produce un aparecer del *logos* en el alma humana.

lación transubjetiva como homología del imaginario. En el corazón de esta concepción Goethiana se encuentra el morfotipo. Un elemento decisivo dador de fuerza espiritual. Sobre éste, Goethe explica lo siguiente:

Ni es reducible a las partes físicas constitutivas de un organismo, ni puede ser identificado con ningún estadio particular del desarrollo del mismo, por aparentemente primigenio que ese estadio pueda resultar. Porque el morfotipo es tanto lo que organiza las partes constitutivas de un organismo en una unidad que funciona armoniosamente, como aquello que guía el desarrollo de un organismo para que todas sus diferentes manifestaciones en el tiempo sean expresión de esta misma unidad subyacente. La morfología es el estudio científico en el que se guarda el debido respeto a la relación funcional entre los aspectos espaciales y temporales de un organismo dentro del todo, pero en el que el énfasis está firmemente situado en la relación de estos aspectos con el todo, que no puede ser identificado con ninguno de ellos.³¹

La morfología aprovecha el concepto de arquetipo (“relación de esos aspectos con el todo”) y lo modifica a su manera, hasta adquirir esas características tan específicas que acabamos de repasar. El morfotipo, como fuerza espiritual activa y creadora, guarda similitudes con el espíritu (aunque todo se nos presente en cierta inmanencia) puesto que de alguna manera se manifiesta en las partes y en sus rasgos, pero a la vez, ninguna de esas partes le representa de forma completa. No se le puede identificar con ellas, pues en última instancia es mucho más que la suma de las partes del fenómeno. Para Goethe, el arquetipo no es ni un hecho abstracto que está detrás de la pluralidad, ni un comienzo en el tiempo, es decir, no es únicamente un denominador común, ni tampoco un origen primordial repetido. Goethe diferencia la unidad de la forma y la unidad externa (lo que las cosas tienen en común). El arquetipo es la dimensión interna del fenómeno.

¿Y todo esto qué relación guarda con Bachelard y su teoría de las imágenes? Pues son muchos los elementos aprovechables. El arquetipo goethiano guarda relación con la forma interna, y esta se correspondería con la

³¹ Naydler, J, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002, p. 82.

parte material en Bachelard. Podríamos hablar de materia orgánica y espiritual en Goethe, y de una imaginación material dinámica y energética en Bachelard. La imaginación, como fuente primaria del imaginario, y el espíritu, guardan una relación muy estrecha (teofánica en algunas interpretaciones y creadora en otras), tanto como la pueden mantener la ensoñación y el alma. Entre la morfología goethiana y la fenomenología de la imaginación bachelardiana hay lugares comunes³². Cuando tenemos delante vastas constelaciones de imágenes podemos encontrar entre ellas un isomorfismo que nos ayude a estructurarlas, pero luego hay que pasar a la convergencia por homología. Y ahí es cuando Gilbert Durand dice lo siguiente:

La homología es equivalencia morfológica, o mejor estructural, más que equivalencia funcional (...) La analogía puede compararse al arte musical de la fuga, mientras que la convergencia debe ser comparada a la de la variación temática (...) Los símbolos constelan porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre un arquetipo.³³

Este es el corazón del asunto que venimos intentando aclarar. Sigamos profundizando de la mano de Gilbert Durand, amigo y discípulo de Gaston Bachelard, y al cual debemos gran parte de la evolución en las teorías bachelardianas sobre la imaginación.

3 · Segunda aproximación: a propósito de una cosmología simbólica

Gilbert Durand³⁴ (1921-2012) fue un pensador francés que integró la antro-

³² También encontraremos parentesco y cercanía en el método de convergencia que utiliza Gilbert Durand a la hora de ordenar los símbolos.

³³ Durand, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981, p. 38.

³⁴ Durand es conocido por desarrollar un “estructuralismo figurativo” cuya exposición más sistemática se encuentra en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1966), una exploración teórica en torno a la constancia de las imágenes arquetípicas que orientan a las formaciones civilizatorias y que pueden ser investigadas a través de la composición histórica de los “regímenes” simbólicos que gobiernan su imaginación. Así mismo, fundó en la Universidad de Grenoble, el primer *Centre de Recherches sur l'Imaginaire*.

pología de Ernst Cassirer y la filosofía de la imaginación de Gaston Bachelard, consiguiendo sistematizar las líneas fundamentales de lo que hoy conocemos como *ciencia del imaginario*. Un *imaginario* que abarca el mito, el arte y el pensamiento religioso de las sociedades tradicionales, entendido este, como el *sustrato básico de la vida mental*. Durand considera que el imaginario alude a una dimensión antropocósmica en donde el hombre construye su interpretación de mundo y la pone en diálogo con el conjunto de la cultura subyacente. Es decir, el imaginario no solo ayuda a la creación de conceptos o a la praxis instrumental, sino que revaloriza la imagen simbólica como fuente de conocimiento. Para ello se enfrenta a las “hermenéuticas reductivas”, como pueden ser la psicología freudiana o la lingüística. Así lo explica Blanca Solares:

En lugar del “trípode epistemológico” de nuestra modernidad (positivismo, etnocentrismo y logocentrismo) que asfixia al homo sapiens, el antropólogo francés inscribe la producción imaginaria en lo que sería quizá el aporte más significativo de su teorización, la noción de “trayecto antropológico”: el imaginario de una cultura no se produce de manera anárquica sino que sus imágenes, suscitadas en un plano neuro-biológico y afectivo, nacen de un incesante intercambio entre las “pulsiones subjetivas y asimiladoras” y las intimaciones objetivas que emanan del medio social y cósmico.³⁵

Según Durand, la cosmología no es dominio de la ciencia, sino de la poética filosófica. No es una percepción sobre el mundo, sino una expresión del ser humano en el mundo. Hay una complicidad entre el sujeto ensoñado y el mundo dado, entre ambos se da una secreta connivencia, una relación sustentada en la armonía. Durand fue discípulo de Bachelard, y éste elaboró una cosmología de inspiración alquímica, cosa fácilmente apreciable en la fenomenología que aplica a los ensueños de la materia. Allí se produce una dialéctica en donde cada elemento del cosmos posee dos polos (o caras) por

³⁵ Blanca Solares, “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, *Perspectivas teóricas en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, N.º. 211, 2011, p. 14.

donde puede recurrir a la inspiración poética o a la conciencia soñadora³⁶.

La cosmología que se interioriza en esta microcosmología nos introduce directamente en la antropología bachelardiana (...) Bachelard descubre, a lo largo de su meditación, que el cogito, según una bonita palabra de Paul Ricoeur está en el interior del ser (...) El cogito es conciencia, es decir, conocimiento dialogado. Bachelard, no cartesiano en el plano de la ciencia, vuelve a ser no cartesiano en el plano de la antropología y podría recuperar la afirmación de otro hermeneuta: el ser que se asienta en el cogito descubre que el acto mismo por el cual se arranca de la totalidad participa aún del ser que le interpela en cada símbolo.³⁷

El símbolo reconoce una fraternal y feliz consustancialidad entre el macrocosmos y el microcosmos; el espíritu fino de uno consume la materialidad del otro, y a la inversa, la materialidad toma su propio sentido gracias a la ensoñación que le proporciona el anterior. Como bien explica Gilbert Durand, la paradoja y la complejidad del asunto radica en que tanto el símbolo como el pensamiento, al proyectar sus significados, confirman nuestra identidad relacional. Incluso en la inmanencia de nuestros ensueños estamos interpelando al otro, se suscita una “animación dialogada del alma solitaria”. Bachelard también sostiene que “la imaginación realiza una actividad poli-simbólica a partir de su relación con una matriz de imágenes, resultando así el canal de comunicación entre los hombres”³⁸. En la misma línea, y consolidando esta teoría de una comunicación efectiva con fondo espiritual, debemos volver a recordar el concepto de *fantástica trascendental*. Allí los hombres “se vinculan a esquemas arquetípicos que generan imágenes, a pesar de no ser ellos mismos imágenes”³⁹.

En los espacios intermedios donde las corrientes de información se entrecruzan y nacen los flujos del verdadero conocimiento, observamos cómo las correspondencias se configuran en símbolos, estos a su vez ema-

³⁶ Para ver algunos ejemplos sobre esta dialéctica aplicada a los cuatro elementos, véase: Durand, G.: *L'Âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Paris: Denoël/Gonthier, 1980.

³⁷ Durand, G.: *L'Âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Paris : Denoël/Gonthier, 1980, p. 28-29.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibídem, p. 29.

nan *construcciones lúcidas* y crean una *organización inconsciente* que remite a centros de sentido y a los orígenes en forma de arquetipo. Pero un símbolo también puede ser asumido como “mónada poética” que habla a su manera de toda la armonía poética del mundo⁴⁰. Cuando tenemos delante vastas constelaciones de imágenes podemos encontrar entre ellas ciertos isomorfismos que nos ayuda a estructurarlas, pero después hay que pasar a la convergencia por homología, y ahí es cuando Durand dice lo siguiente:

La homología es equivalencia morfológica, o mejor estructural, más que equivalencia funcional (...) La analogía puede compararse al arte musical de la fuga, mientras que la convergencia debe ser comparada a la de la variación temática (...) Los símbolos constelan porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre un arquetipo.⁴¹

Afirmación, que inevitablemente y como acabamos de ver, podemos relacionar con Bachelard y Goethe. Como nos recuerda Gilbert Durand, la cosmología simbólica importó y mucho a Gaston Bachelard. Como testimonio de ello tenemos sus libros dedicados a los cuatro elementos naturales. Allí se da el encuentro entre la sensación o el mundo sensible y lo imaginario. El tránsito de lo sensible a las regiones intermedias en donde opera la imaginación creadora. Escuchemos a Fernand Verhesen⁴²:

En esta cosmología de las materias ya no hay más oposición entre el ensueño y la realidad sensible, sino complicidad entre el yo que sueña y el mundo dado, hay una secreta connivencia en una región intermedia, una región plena, con una plenitud de ligera densidad.⁴³

⁴⁰ Véase, Gaston Bachelard, G.: *El derecho de soñar*, México: FCE, 2012, p. 162.

⁴¹ Durand, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981, p. 38. Durand explica la esencial diferencia para la comprensión del trayecto antropológico entre la analogía y la homología; la primera tiene una estructura del tipo: A es a B lo que C es a D; mientras que la homología, la que nos interesa y está presente en la morfología y el arquetipo, es del tipo: A es a B lo que A' es a B'.

⁴² Fernand Verhesen, nacido en Bruselas, 3 de marzo de 1913, y fallecido el 20 de abril del 2009, era un poeta belga.

⁴³ Durand, G.: *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 83.

Es interesante ver cómo el propio Durand comenta este fragmento con una nota a pie en la que menciona la noción de “mundo intermedio” en el chiismo, cuestión que trataremos en otro artículo de posterior publicación, pero que ya veníamos intuyendo. La cosmología en Bachelard forma parte del espíritu reservado al dominio de la poética filosófica, es expresión del ser humano en el mundo. Durand deja claro que a pesar de la cercanía, no se trata de un conceptualismo aristotélico, se trata de una ensoñación a partir de los elementos que se dilatan en las múltiples relaciones que las sensaciones establecen. En ese espacio que genera la relación entre el cosmos y la ensoñación, o entre las relaciones macro y micro acompañadas de toda simbología alquímica (transmutación de los elementos), sucede que aparecen cosmos intermedios; de entre ellos Durand destaca la “casa”. “Las metáforas sustancialistas de los poetas, conducen, en definitiva, a esta morada del mundo de la que mi casa es el símbolo último (...) el símbolo nos desvela un mundo”⁴⁴. Un buen ejemplo de la técnica que utiliza Bachelard en su filosofía de la imaginación es el caso de la casa en relación con el universo. La casa aparece como réplica del universo donde el ser de la humanidad se ve reflejado, un refugio para el hombre donde puede entrar en contacto con su intimidad. Una intimidad que a través de la imaginación poética va a revelarnos infinitos secretos. La casa ejerce esa función maternal de protección y cálido acogimiento. El calor íntimo de la casa podría recordarnos a ese útero⁴⁵ pre-mundanal del que habla Trías⁴⁶, y al que pone en relación con la música. Ese es el primer espacio de vida anterior a la aparición del mundo. Por eso dice Miłosz⁴⁷: “Yo digo madre mía, y pienso en

⁴⁴ *Ibidem*, p. 84-85.

⁴⁵ El interior de la casa tiene carácter femenino en Bachelard, en contraposición al exterior que sería masculino. (Véase: Bachelard. G.: *La poética del espacio*. México: FCE, 2012, p. 100-101.)

⁴⁶ El profesor Roberto Castillo dice que, como imagen arquetípica, la casa se coloca en los límites del recuerdo y de lo inmemorial. O sea, justo en el límite, como lo ambiental y preconsciente que une y escinde lo que se encierra en sí (el inconsciente) y lo que se muestra o aparece (apofanasis). Hay una clara sintonía con el pensamiento simbólico en E. Trías.

⁴⁷ Czesław Miłosz (Šeteniai, Lituania, 30 de junio de 1911 - Cracovia, 14 de agosto de 2004) fue un abogado, poeta, traductor y escritor polaco; Premio Nobel de Literatura en 1980.

ti, ¡oh casa! Casa de bellos y oscuros estíos de mi infancia”⁴⁸. La casa es el símbolo de la infancia, de los recuerdos acumulados. Pero esa casa que comenzó siendo refugio, como bien apunta Bachelard, podría transformarse en fortaleza, en trinchera, o en cualquier otro semejante. La casa educa y nuestra relación con ella es de absoluta privacidad. Cada casa establece un diálogo con el espacio. En esa dialéctica irán apareciendo imágenes e iremos participando de ellas en esa toma de conciencia que nos da el habitar algo. “Una casa exige al hombre un heroísmo cósmico”⁴⁹, dice Bachelard. Y es cierto, de fondo podemos observar cómo lo que está en juego es esa relación metafísica de la casa y el cosmos con todos los peligros que ello conlleva (huracanes, tormentas, etc.) junto a un hombre que se enfrenta a sus propios miedos, a las derrotas o a la soledad frente al silencio de los espacios infinitos de los que hablaba Pascal. Por eso la casa juega un papel esencial en el límite de lo pre-consciente como arquitectura y espacio. “Seré un habitante del mundo a pesar del mundo. El problema no es sólo un problema de ser, es un problema de energía y por consiguiente de contra-energía”⁵⁰.

En esa transposición de los valores humanos y el ser de la casa es cuando surge una nueva imagen, un nuevo mundo. Los detalles y los acontecimientos que estos despiertan se van acumulando, modificando el alcance de nuestra imaginación. Hace falta hacer una lectura cósmica del espacio, porque el hombre como microcosmos o sujeto astral que reproduce el cosmos en sí mismo se transforma en toda relación con lo otro. No es lo mismo vivir en la montaña que hacerlo frente al mar, y no nos referimos a los hábitos tan sólo, ni a la sensibilidad que pueda desarrollar el ser humano en un espacio u otro, sino al despliegue de imágenes y al significado de las mismas. “La casa es más aún que el paisaje, un estado del alma. Incluso reproducida en su aspecto exterior, dice una intimidad”⁵¹. Bachelard nos habla de *antropocosmología*: estudio del hombre en su relación con el cosmos.

Pero Durand también va a descubrir una ética primordial que rige el cosmos bachelardiano, y que va a conferir una importante dignidad humana, además de promover una felicidad, por eso afirma: “ciencia sin poética,

⁴⁸ Bachelard, G.: *La poética del espacio*. México: FCE, 2012, p. 77.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 79.

⁵¹ *Ibidem*, p. 114.

inteligencia sin captación simbólica de los fines humanos, conocimiento objetivo sin expresión del sujeto humano, objeto sin felicidad de apropiación, no es más que alienación del hombre”⁵².

La imaginación simbólica ejerce un fin práctico y necesario a la hora de organizar el mundo de la vida humana. Gilbert Durand realizó un gran estudio sobre la complejidad del funcionamiento del imaginario simbólico. En él critica a Sartre por solamente atenerse a los caracteres lógicos y a las descripciones superficiales cuando este intentaba explicar las motivaciones simbólicas. Nuestro autor considera que los modos de lo imaginario que Sartre trata son insuficientes, son vanas intenciones de “ausencia”, “alejamiento”, “inexistencia”, etc... A su parecer, Sartre cae en la llamada *ilusión semiológica*, porque el símbolo no pertenece al dominio de la semiología estrictamente, es más bien “incumbencia de una semántica especial, es decir, posee más de un sentido artificialmente dado, cuenta con un poder esencial y espontáneo de resonancia”⁵³.

Al no ser ya de naturaleza lingüística el símbolo, no se desarrolla en una sola dimensión. Las motivaciones que ordenan los símbolos ya no forman, por tanto, no sólo largas cadenas de razones, sino ni siquiera cadenas. La explicación lineal del tipo deducción lógica o relato introspectivo no sirve ya al estudio de las motivaciones simbólicas.⁵⁴

Durand supone que para suplir el determinismo causal de las ciencias de la naturaleza hay que encontrar un método comprensivo de las motivaciones. Esa motivación no hace referencia a la rectitud de la relación necesaria, ni tampoco tiene que ver con el arbitrio de la intuición azarosa. Tampoco será una categoría masiva de determinación, así como las “señales” que Saussure opone a “los signos” del lenguaje. El símbolo implica dificultades y complicaciones simultáneas en diferentes dimensiones. Su carácter es pluridimensional y espacial, además de esencial. El símbolo es un trayecto antropológico en el que intervienen elementos bio-psíquicos y elementos propios del medio en el que se da. Allí se da una génesis recíproca

⁵² Durand, G.: *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 84-85.

⁵³ Durand, G.: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981, p. 26.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 27.

y una reversibilidad tanto del producto como del trayecto. En el trayecto antropológico se produce “el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsaciones subjetivas y asimiladoras y las intenciones objetivas que emanan del medio cósmico y social”⁵⁵.

En lo que a nosotros respecta, es interesante descubrir cuál es el valor de la imaginación simbólica y por ende, del símbolo, a la hora de explicar una cosmología como la Bachelardiana. El símbolo aparece como el elemento central en esa construcción del cosmos y su imaginario. Podemos convenir con A. Lalande en que el símbolo aparece como “todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir”⁵⁶. O como diría G. Durand, el símbolo tiene un carácter centrípeto. “El símbolo conduce lo sensible de lo representado a lo significado, es epifanía, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él”⁵⁷. El símbolo permite la aparición de sentidos ocultos, revela un misterio, pero a su vez sólo vale en cuanto figura que permite la transfiguración de lo concreto en lo abstracto. Sin ese poder de mediación el símbolo quedaría despojado de su carácter trascendente. Y es trascendente porque trabaja en el dominio de lo no sensible, en sus múltiples formas. Mantiene relación de contacto o mediación con lo inconsciente, lo metafísico, lo sobrenatural y lo surreal. Todas estas categorías fundan y coexisten en el cosmos poético bachelardiano. Para Bachelard la imaginación creadora tiene esa función espiritual. Todo ejercicio que acerque al arquetipo se dirige a lo que une todas las cosas, significa viajar hacia alguno de los centros de operaciones de esa constelación matricial, es dirigirse al logos ordenador, al uno que sólo puede ser expresado con la palabra amor. La interdependencia entendida como amor consolida y desprende una energía cósmica. De hecho, el simbolismo imaginario de Bachelard descansa sobre esas dos intuiciones que antes revisamos, la imaginación es dinamismo organizador, y este dinamismo organizador es factor de homogeneidad en la representación.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 35.

⁵⁶ Durand, G.: *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 13.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 14.

4 · A modo de conclusión

Según Durand, todo símbolo muestra una bipolaridad. Como significante se organiza arqueológicamente sometido a relaciones causales y al determinismo del que nace, pero por otro lado encontramos lo que llamamos *el sentido*. Aquí el símbolo ya no es solamente efecto o síntoma, sino que participa de su propia escatología. Ese devenir muestra una proyección del sentido que lo hace prevalecer por encima de su sedimento arqueológico. Toda sociedad tiene poetas y artistas que renuevan los símbolos alimentándolos con nuevas visiones, en ellos el símbolo actúa en forma de nebulosa que aglutina un gran número de referencias pero a la vez las supera todas. El símbolo no es estático ni duradero en su constitución pues se asienta en la interioridad subjetiva y en la realidad que el mundo construye, pero además tiene su propia estructura. Ésta es dinámica y compleja, como ya hemos visto, pero a la vez consistente. De hecho, el símbolo expresa lo inaprensible en el sentido de que es la mitad de su propia constitución⁵⁸. El símbolo es, en la medida que deja espacio a la intuición de lo ausente y consigue plasmar lo que el lenguaje no puede nombrar. Por tanto, su anclaje en lo invisible es la parte fundamental que remite al corazón del hombre, de ahí su importancia.

La imaginación creadora, tan trabajada por Bachelard, es capaz de conectar con las ideas estéticas y transformarlas en símbolos que alimenten los arquetipos⁵⁹. Esa imaginación tiene la capacidad de estar en contacto con el lado sensible y con el arquetípico, funciona como puente entre ambos. Las ideas más elevadas se van materializando y van tomando for-

⁵⁸ A esto se refiere Eugenio Trías cuando habla de *sym-bolon*, (“lo que se ha lanzado conjuntamente”) que expresa la conjunción (*sym*) entre dos fragmentos (moneda o medalla) inicialmente escindidos. Uno de ellos, la parte simbolizante, se halla a disposición del testigo. El otro fragmento no está a su disposición. La cuestión es que el primero debe encajar con el segundo, al cual remite. De ahí la actividad simbólica. Véase: Trías, E.: *Filosofía y religión (creaciones filosóficas II)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2009, p. 26.

⁵⁹ El arquetipo también es nombrado como paradigma, así lo hace Platón. “Lo que constituye un paradigma, es el hecho de que un elemento, encontrándose el mismo en un grupo nuevo y distinto, es exactamente interpretado e identificado en los dos grupos, permitiendo apoyarse en una noción única y verdadera”. (Platón: *Política*, 278c)

ma primero en el mundo finito. Recordemos que Goethe aseguraba que las ideas se encuentran presentes en la propia naturaleza.

Para C. G. Jung, el arquetipo no es una imagen universal ni algo heredado de un pasado. Más bien es “una tendencia del psiquismo a engendrar imágenes análogas (...) de modo que el arquetipo no puede ser representado, ya que es una estructura originaria que sólo puede ser aprehendida por el intermedio de las imágenes que derivan de él”⁶⁰. El arquetipo aparece pues, como mediador entre las imágenes que van apareciendo en el presente (lo consciente-actual) y las pre-imágenes, las que son de su género pero siguen escondidas o forman parte del inconsciente ancestral. Se le puede definir como “un alma universal, común a todos los hombres y que toma conciencia de sí en el sujeto creador”⁶¹. El arquetipo, por tanto, no puede ser representado, está vivo, se alimenta de imágenes y se reconstruye permanentemente. Se encarga de realizar la síntesis de las aportaciones individuales y lo hace estableciéndose como un centro dinámico. Con esos centros arquetípicos se teje la matriz que conforma el alma universal y *ahí se encuentran los fundamentos de la imaginación trascendental*.

Sea como fuere, los arquetipos operan una pulsión a través del símbolo que guarda relación con las imágenes y la materia del mundo⁶². Para Robert Desoille el arquetipo sería “una serie de imágenes que resumen la experiencia ancestral del hombre frente a una situación típica, dentro de circunstancias que no son particulares a un solo individuo, sino que pueden imponerse a todo hombre”⁶³. En Jung el arquetipo es dinamismo, un centro cargado de una energía que además es específica. Y en Bachelard la imagen aparecería como una “variante cualitativa” de esa energía que desprende el arquetipo.

Por todo ello lo imaginario en sus estructuras profundas remite a lo arquetípico. Hay algo profundamente *transhistórico* que recorre las diferentes culturas pero permanece idéntico, una existencia ignorada que sobre-

60 Castillo Rojas, R.: “La imaginación creadora en el pensamiento de Gaston Bachelard”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXVIII (67/68), 1990, pp. 65-70.

61 *Ibid.*

62 Eso sí, Bachelard dinamiza la función de los arquetipos, para él ya no serán símbolos, sino símbolos motores.

63 Bachelard, G.: *La Terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti, 2010, p. 237.

vive al paso del tiempo y los vaivenes estructurales. Es una existencia simbólica asentada en el arcaísmo universal. Estas estructuras antropológicas simbólicas acumulan y recuperan lo más propio de nuestra naturaleza: los arquetipos. Centros de sentido que existen más allá de lo propiamente histórico. Jung y Durand fueron dos de los primeros en hacer valoraciones clasificatorias sobre el mundo simbólico. Así lo explica Carretero Pasín:

Jung distingue una organización arquetípica trascendental latente en toda cultura, un acumulo estructurado de figuras mítico-simbólicas con una constante repetitividad histórica. Según Durand, lo imaginario posee un carácter propiamente ontológico que habría pasado desapercibido a la mayor parte de las formulaciones teóricas del pensamiento occidental. Descubre una presión pedagógica del medio cultural sobre el mundo imaginario que genera una necesidad de proyección individual y colectiva a través de la cual despliega la imaginación.⁶⁴

Si esto es así, el propio ser humano en su carácter creador tiene la capacidad de modificar las estructuras del imaginario colectivo desde la imaginación simbólica. Y lo hace ampliando sus límites, trascendiendo lo dado con la imaginación creadora.

5 · Bibliografía citada

- Bachelard, G. *El nuevo espíritu científico*, México: Nueva imagen, 1981
- Bachelard, G. *La filosofía del no*. Buenos Aires: Amorrortu, 1993.
- Bachelard, G. *La Terre et les rêveries du repos*. Paris : José Corti, 2010.
- Bachelard, G. *El derecho de soñar*. México: FCE, 2012.
- Bachelard, G. *La poética del espacio*. México: FCE, 2012.
- Cañas Quirós, R. “La imaginación y las ideas estéticas de Kant”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXVI, 1998, pp. 591–600.
- Carretero Pasín, A. E. “Un acercamiento antropológico a lo imaginario”, *Ágora, Papeles de filosofía*, 2003, 22/1.

⁶⁴ Carretero Pasín, A. E.: “Un acercamiento antropológico a lo imaginario” en, *Ágora, Papeles de filosofía*, 2003, 22/1, p. 179.

- Castillo Rojas, R. “La imaginación creadora en el pensamiento de Gaston Bachelard”, en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXVIII, 1990, pp. 65-70.
- Durand, G. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus, 1981.
- Durand, G. *L'Âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Paris : Denoël/Gonthier, 1980.
- Durand, G. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Flamarique, L. *Schleiermacher: La filosofía frente al enigma del hombre*. Navarra: Eunsa, 1999.
- Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, edición de Erich Trunz *et al*, Wegner, Hamburgo 1948-1960. Catorce volúmenes.
- Goethes Sämtliche Werke*, Juniläumus-Ausgabe; Stuttgart y Berlín: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1902-1907. Cuarenta volúmenes.
- Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, Weimar 1887-1919. Cuatro partes, 143 volúmenes.
- Izutsu, T. *Sufismo y taoísmo*. Madrid: Siruela, 2019.
- Izuzquiza, I. *Armonía y razón: La filosofía de Friedrich D.E. Schleiermacher*. Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
- Naydler, Jeremy, ed. *Goethe y la ciencia*. Madrid: Siruela, 2002.
- Solares, B. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia una nuevo espíritu antropológico”, *Perspectivas teóricas en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Nº. 211, 2011, pp. 13-24.
- Trías, E. *Filosofía y religión (creaciones filosóficas II)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2009.

El olvido del presente de Dios: Ortodoxia, ideología y populismo religioso desde la filosofía de la religión de Raimon Panikkar.

God's present oblivion: Orthodoxy, ideology and religious populism from Raimon Panikkar's Philosophy of Religion.

Antonio de Diego González¹

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Recibido 15 febrero 2021 · Aceptado 31 marzo 2021

Resumen

Este artículo explora el concepto de ortodoxia que ha suscitado uno de los temas de debate más intensos en Filosofía de la Religión y en la Teología de las principales religiones. Así, partiendo de los planteamientos de Raimon Panikkar se pretende caracterizar de forma sintética la ortodoxia dentro de la experiencia religiosa, su relación con la teofanía, el mito y el rito incluyendo el problema filosófico. Finalmente, reflexionaremos sobre como esta convirtió en populismo religioso y olvidó que el creyente necesita libertad y multivocidad para experimentar lo divino y su propia creencia.

Palabras Clave: Filosofía de la Religión, Ortodoxia, Raimon Panikkar, Símbolo, Populismo

Abstract

This paper explores the concept of orthodoxy. This has been one of the most intensely debated topics in Philosophy of Religion and also in the Theology of the main religions. Thus, starting from Raimon Panikkar's philosophical approaches, this paper intends to characterize synthetically orthodoxy within religious experience, its triple relationship with theophany, myth and rite, and from the philosophical approach. Finally, this paper reflects on how orthodoxy became religious populism and it forgot that the believer needs freedom and plurality of meanings to experience the divine and his own belief.

Keywords: Philosophy of Religion, Orthodoxy, Raimon Panikkar, Symbol, Populism

1. adieggon@upo.es

1 · Introducción: La ortodoxia como triunfo del signo sobre el símbolo.

Lo espiritual es inherente al ser humano. Una de las formas en las que podemos definir al ser humano es como *homo religiosus*. Religado a lo sagrado, el ser humano se construye más allá de la materia, más allá de un lenguaje finito y de su limitada conciencia. La religión y los caminos espirituales han sido, durante toda la historia humana, espacios donde el ser humano ha podido trascender.

Esta es una actividad eminentemente simbólica, es decir, no se agota con la interpretación del sujeto. El sujeto, o los sujetos, pueden volver una y otra vez y no sienten que la experiencia pierda profundidad. Así, la revelación, convertida ya en misterio, se actualiza una y otra vez a través de ritos y mitos. El ser humano crece y va adquiriendo conciencia de un tiempo sagrado y, a la vez, de unas acciones que, incardinadas en ese tiempo, forman parte del camino. Esos símbolos, ya asumidos, dan pie a nuevos a nuevos símbolos y de esa forma la revelación permanece viva y con sentido (Gomez Caffarena, 446-449). Muchas veces en este proceso se corre el riesgo, siendo consecuente con este camino, de acabar convirtiéndose o en un heterodoxo o en un incomprendido en tanto se alcanza un nivel de conocimiento en el que tan solo el silencio puede expresar lo vivido o lo contemplado. Pues más allá de representar una posible impotencia –explica el filósofo y teólogo Raimon Panikkar– este silencio es símbolo de fertilidad y transformación (Panikkar, OC 1, 167-169).

El apofatismo –la asunción de que no podemos tener un conocimiento positivo de lo divino– deja desnudo al creyente de razón o intelecto. Este no tiene más posibilidades que volver al símbolo y entregarse a él por medio del amor o del silencio.¹ Conceptos ambos que las diversas tradiciones espirituales, desde la *bhakti* al sufismo o más recientemente la masonería,

¹ Quizás el mejor ejemplo de esta situación lo encontremos en la *Teología Mística* de Pseudo Dionisio Areopagita donde en su primer capítulo se nos invita, previo aviso de no revelarlo a un profano, a negar la posibilidad de conocer a Dios a través de la vía positiva, es decir Dios no es lo que Dios es. Al final no puede expresarse (Pseudo Dionisio Areopagita, 246).

han potenciado como punto de fuga para la construcción de una antropología trascendente. La gnosis, la *ma'rifa* o el *jñāna* son algunos de los términos que recogen el sentido de esta experiencia de (re)conocimiento profundo. En suma, se trata de dar autonomía al creyente y hacerlo consciente de que él es principio y fin de una experiencia trascendente. Una experiencia que supera a los planteamientos exclusivamente intelectuales y mentales.

Esta circunstancia llevó a Raimon Panikkar a reflexionar sobre la manera que estas experiencias espirituales poseen pura libertad en tanto permiten al sujeto “florecer” escogiendo diferentes posibilidades y eso es lo que, en su opinión, salva al ser humano (Panikkar, *Mito*, 456-457). La espiritualidad, incluyendo a sus símbolos y a sus ritos, va cargada de libertad y de vida porque no agota su sentido en una sola ejecución. Es el sujeto el que crea el sentido cada vez que ejecuta el ritual o reflexiona/medita sobre los símbolos dados (la palabra revelada, un mándala o un icono).

Al hilo de esto, la historia y las ciencias de las religiones nos muestran que, a la vez que esta experiencia profunda sucede, otro tipo de relación con lo religioso es posible. Aquella en la que prima una intermediación intelectual y una fijación de la teofanía o la revelación como realidad unívoca: la ortodoxia. La palabra ortodoxia, la “correcta creencia”, proviene a su vez de los vocablos griegos *orthós* (correcta, recta) y *dóxa* (opinión, creencia). La ortodoxia es el triunfo del signo, que es unívoco, y de interpretación limitante ante la realidad simbólica espiritual. En ese sentido la ortodoxia se constituye el triunfo del poder del discurso y el *logos* frente a la vivencia del sujeto espiritual.

Con carácter ambivalente, la ortodoxia ha llegado a ser un gran aliado de la normalización de la religión en la historia de la humanidad. J. B. Henderson propone en su libro *The Construction of Orthodoxy and Heresy* (1998) que la ortodoxia es una estrategia de normalización de lo religioso y lo social al generar fronteras entre las creencias y facilidades, dogmático-políticas, para los creyentes. Simultáneamente, la ortodoxia ha abierto las puertas a una progresiva politización y desnaturalización de la experiencia espiritual para transformarla en una ideología religiosa. Esto es visible en la época contemporánea donde cierta lectura de la ortodoxia en religiones como el cristianismo o el islam ha transmutado en un repositorio de poder sociopolítico sobre los creyentes, olvidándose el carácter mul-

tívoco del símbolo de la experiencia espiritual-trascendente y el poder de la ortopraxis como práctica viva y recuerdo cotidiano de la teofanía.

Un aspecto no menos importante en este debate es la conceptualización histórico-temporal –en el sentido ontológico– que experimenta el creyente. Esto es debido a que la ortodoxia invita a ver la experiencia religiosa desde “un pasado glorioso” (esencialismo) o hacia “un futuro próximo” (mesianismo) haciendo que el sujeto se olvide el “presente de Dios”, de la experiencia propia con la teofanía/hierofanía en el lenguaje de Mircea Eliade (29-55). Esta acaba configurándose como una visión con clara vocación de control político que afecta tanto a la moral como a la libertad del creyente reduciendo la experiencia religiosa a un signo unívoco. La correlación entre práctica religiosa, univocidad y la atribución de verdad conduce al extremismo a fin de “proteger” al creyente y a la comunidad, en vez de propiciar un diálogo entre la multivocidad de experiencias religiosas. Y es en este momento donde, a veces, puede operar la violencia intentado mantener el poder político y epistemológico de la ortodoxia sobre los creyentes.

Los fundamentalismos, las inquisiciones, las morales expansivas son, desgraciadamente, cada vez realidades más comunes en un mundo altamente globalizado y universalizado que, paradójicamente, cada vez está más polarizado. Ahí podemos apreciar la enorme crisis de lo religioso en nuestro mundo contemporáneo. Muchos creyentes no comprenden la legitimidad unívoca que intenta proponer la ortodoxia y acaban rompiendo con lo religioso y, en última instancia, con lo sagrado.

Mi propuesta en este texto intenta, partiendo de los planteamientos de Raimon Panikkar se pretende caracterizar de forma sintética la ortodoxia dentro de la experiencia religiosa, su relación con la teofanía, el mito y el rito incluyendo el problema filosófico. Se trata, en última instancia, de una reflexión contemporánea desde la filosofía de la religión con ejemplos del cristianismo, islam e hinduismo sobre como la ortodoxia se convirtió en populismo religioso y olvidó que el creyente necesita libertad y multivocidad para experimentar lo divino y su propia creencia.

2 · Ortodoxia frente a ortopraxis. La relación con la teofanía, el rito y el mito

La filosofía de la religión parece haber percibido cierta confrontación entre la ortodoxia y la ortopraxis por la legitimidad de la experiencia religiosa. Una batalla que, ante la aparente victoria de la ortodoxia, ha generado la profunda crisis religiosa de la época contemporánea. Ya que no se trata de un simple problema sociológico o antropológico, sino que su raíz se presenta como un problema filosófico al traspasar las lindes de lo simbólico.

En la cultura de nuestro mundo contemporáneo hay una confusión, bastante común, entre ortopraxis y ortodoxia en relación con el hecho religioso. La ortopraxis, la “recta práctica” (del griego *orthós* y *práxis*), es una actitud fundamental en la experiencia religiosa ya que sobre ella pivota el recuerdo simbólico de la teofanía y se amalgaman tanto el rito como el mito. Una triple función indispensable para que el sujeto se sienta parte del juego profundo de lo sagrado. Explicaba Panikkar en *Mito, Fe y Hermenéutica* que la ortopraxis ni es *poíesis* (acto de creación) ni es *dóxa* (opinión), sino una praxis que invitaría a vivir lo sagrado al mismo tiempo que se ejecuta correctamente el ritual (Panikkar, *Mito*, 215.).

Por su parte, un ritual es un recuerdo de lo sagrado, tanto en tiempo como en forma, no una simple acción aleatoria. Su objetivo es reconocer lo primigenio, recordar la teofanía en cada momento vital humano que para lo Divino es un “eterno presente”, un tiempo *kairológico*. Hacemos ritos al nacer, al crecer, al comer, al morir porque es la adaptación del presente divino al devenir humano. En lenguaje del filósofo de Tavertet el ritual conjuga la *heteropraxis* (acción de lo divino) con la *autopraxis* (acción del humano) porque, según dice él: “toda acción que lleve a la perfección del hombre en su situación existencial concreta, toda acción que lleve al hombre a su realización es auténtica *praxis* o vía de salvación” (Panikkar, *Mito*, 216). La auténtica ortopraxis excluye, en gran medida, la posibilidad de interpretarlas a través de la opinión (*dóxa*) o la moral exclusivamente. En este sentido la tradición islámica recoge un dicho autenticado (*ḥadīth ṣaḥīḥ*) del profeta Muhammad en el que menciona: “Ciertamente las acciones (*‘amāl*) se juzgan por sus intenciones (*bi-l niyyāt*), así cada hombre tendrá lo que preten-

día”.² Por eso, en el mundo islámico tradicional la ortopraxis es privada y va motivada por la intención (*niyya*), convirtiéndose en un acto simbólico en base a una acción concreta: rezar, dar una limosna o, por ejemplo, mantener las buenas formas en la mesa. Nadie puede cuestionar la rectitud de la práctica ni tampoco puede “coaccionar en los asuntos del *dīn* (religión)” advierte el *Corán* (2:256).

Como he mencionado anteriormente, la ortopraxis recoge el legado de la teofanía, de la revelación. Esta última supone el descenso de una manifestación o de una palabra divina que impactó en el ser humano y su mundo. Muchas tradiciones a estos mensajeros les llaman chamanes, otros profetas, otras creen que sus portadores son seres divinos encarnados. En todas ellas supone el descenso de un mensaje altamente complejo cargado de incomprensión y violencia que rompe el orden establecido y que posteriormente puede convertirse en un camino para llegar a lo divino. Pocos seres acceden a la revelación pura, pero aquellos que acceden tienen que convertirlo en praxis con el fin de poder compartirlo. Una praxis que se acaba convirtiendo en una cotidianización de la revelación que, a su vez, se manifiesta tanto en el rito y en el mito.

Todas las culturas guardan mitos y ritos como auténticos tesoros simbólicos. Ambos son los que activan en los seres humanos la trascendencia, el recuerdo de la revelación. Como bien demostró Joseph Campbell en su libro *El héroe de las Mil Caras* (2020) la historia del héroe activa en nosotros el recuerdo de algo mucho más profundo que nos conecta con un espacio extra-temporal en nosotros, aquello que Carl Gustav Jung denominaba el inconsciente colectivo (OC 9, § 87-90). Sin embargo, el gran drama de la contemporaneidad es la desconexión, y la no vivencia en última instancia, del rito y por ende del mito como igualmente señala Jung (OC 13 I, § 54.) Lo simbólico ha sido sustituido por lo mental, por una hipertrofia de la conciencia (Nante, 43).

El rito se constituye de acciones que sirven para personificar ante nosotros lo sagrado, nos muestra una teofanía distante, pero que manifiesta todo su poder en nuestra cotidianidad.³ Nos induce a un tiempo y un

² Este es un *ḥadīth* muy reconocido por la tradición islámica. Se recoge en las dos principales compilaciones que son el *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (83: 66) y el *Ṣaḥīḥ Muslim* (33: 222).

³ Un interesante y profundo análisis sobre los orígenes del rito y sus conexiones con la

espacio sacralizado en el cual el sujeto decrece y una conciencia de finitud se apodera de él. Por eso, el rito es terrible y oscuro porque nos muestra la debilidad del sujeto, sus límites. La muerte y el renacimiento se entrelazan y cuestionan la perdurabilidad del sujeto y su conciencia. En el cristianismo es el bautizo y la eucaristía; en el islam es la *ṣalāt* (el rezo diario), el *dhikr* (recuerdo de Allāh) y la peregrinación del *Ḥajj*; en el judaísmo es la estricta ritualidad cotidiana y los códigos de praxis recogidas en la *Mishná*; o en el hinduismo son los sacrificios y la meditación. En todos los casos, se exige al sujeto salir de su confort e intentar sacralizar su presente con acciones y formulas que conecten con lo sagrado, que revivan el mensaje de la revelación. En esos ritos se rememora un tiempo presente, un tiempo de Dios, un *kairós* alejado del mundo temporal, del olvido y de la finitud de la materia. El rito, en la ortopraxis, debe ser vivenciado y hecho suyo por los creyentes y una vez simbolizado en presente conduce a la “libertad de ser” como indica Panikkar (*Mito*, 29).

Para que esto se produzca, el rito debe transitar hacia el mito, el cual es la cristalización social de la viveza del rito. El mito es un espacio simbólico donde se construye una imagen (*eidós*) compartida, un ideal fundado en una praxis ritual. El mito, profundamente simbólico, no tiene porque ser verdadero histórica o científicamente porque no se trata de un signo con referencia, sino que su valor es analógico y adaptativo. El ser humano necesita del mito para mitigar la dureza del rito, para poder iniciar un diálogo adaptado con el rito. El diálogo mítico –como lo explica Panikkar– nos invita trascender la razón o la verdad para una comunión simbólica reconociendo la condición de las diferentes experiencias de lo sagrado (Panikkar, *Mito*, 246). El mito no entiende al *logos* como absoluto, sino que comprende que es un símbolo para acercarse a algo que excede a ese mismo *logos*. El mito, igualmente, trasciende la historia y el tiempo profano para delimitar el *kairós* pero en una mente aún más cotidiana haciendo que el rito tenga sentido y por tanto un recuerdo de una antigua o lejana teofanía.

La ortodoxia irrumpe en este esquema bajo la premisa de esencializar de la verdad, del significado. Así, cuestiona al mito desimbolizándolo, convirtiéndolo en una narración histórica, racionalizada y lógica. En

filosofía y la historia cultural la ha realizado J. Choza en su libro *El culto originario: la religión paleolítica* (2016).

sus mejores versiones el rito acaba ante ella como ejecución estética ante el *logos* (palabra racional) y la *dóxa* (la opinión). En la versión más extrema el rito es eliminado por inoperante, por anacrónico. Al eliminar esto, la teofanía, la revelación, queda reducida a una especulación racional. La consecuencia directa es que las teofanías son temporalizadas en un tiempo no-*kairológico* y pierden su carácter de verdad simbólica, su manifestación como un absoluto con muchas visiones y manifestaciones (Panikkar, *Mito*, 211). La ortodoxia cree y defiende que la verdad debe ser objetivable, unívoca mientras que la teofanía debe ser tan solo un signo unívoco. Dios solo tiene una manifestación y debe coincidir con la ortodoxia.

Derrotado el símbolo y triunfante el signo, la ortodoxia gana control y poder sobre el mito y el rito. Ambos se convierten en meros elementos estéticos –como ya había mencionado anteriormente– que el creyente ya no simboliza, pues el creyente acepta un significado impuesto y en ese momento se elevan fronteras en su mundo espiritual. Da buena cuenta de ello la locución latina *Extra Ecclesiam nulla salus* (Fuera de la Iglesia no hay salvación), que sirvió de lema no-oficial a la Iglesia Católica durante siglos. Esta frase explicita muy bien el sentido de la ortodoxia pues en su comprensión profunda porque se anula la posibilidad de una misericordia o un amor simbólico más allá del signo y la verdad dada, la *metadoxia* que menciona Panikkar en *Religión y Religiones* (OC 2, 96). A veces se usa para asustar, otras para controlar y otras, con algo de buena fe, para “ganar almas”. La ortodoxia pretende salvar por encima de lo divino y el misterio, pretende salvar en la tierra pagando un alto precio.

El rito bajo la influencia de la ortodoxia se convierte en una *performance* mecánica. En el mundo contemporáneo se da buena cuenta de ello pues mucha gente va a la iglesia o a la mezquita sin saber a donde van o que van a realizar allí. ¿Qué significado tiene la comunión si no se vive el misterio de la eucaristía? ¿Qué significado tiene la *ṣalāt* islámica más allá de un acto físico-mecánico? El ritual en la ortodoxia no se “vive” como en la ortopraxis pero se “sabe” que es lo correcto. La opinión de ese saber es dada por un núcleo dogmático que ha unido la ideología con lo moral. Se hace por otros y no por sí mismo. La ortodoxia es fundamentalmente comunitarista no comunitaria e, igualmente, identitarista ya que parte de una referencia objetiva de la ideología que lo sostiene (Panikkar, OC 2, 632–633.) Así neu-

traliza el aspecto simbólico y potencia lo lógico.

La ortodoxia es un fenómeno que no es universal pero gracias a su efectividad goza de gran poder, expansión y legitimidad. El cristianismo, a lo largo de sus veinte siglos de historia, ha elaborado diferentes ortodoxias todas con sus ramificaciones políticas. Por ejemplo, la Modernidad y sus subproductos (nacionalismo romántico, marxismos y todos sus derivados) son ortodoxias dentro de los planteamientos de las ortodoxias cristianas tanto católica como protestante. También hay religiones como el islam que no han gozado de ortodoxia prácticamente hasta el siglo XIX cuando los movimientos reformistas se instituyeron como garantes de la “correcta opinión” (De Diego González, 121). Al mismo tiempo está el paradójico caso del hinduismo en el cual su ortodoxia fue creada desde los planteamientos coloniales británicos y nacionalistas como explica Bryan Pennington *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* (2007). Todos con un fin común: establecer un control sobre la espiritualidad. Tras el control doctrinal llega el control político y moral que facilita el control social.

La ortodoxia garantizaba además otro control, este sobre la trascendencia del ritual, ya desimbolizado. El hinduismo nacionalista *hidutva* emergido de la “reconstrucción” del siglo XIX clama por tener la “auténtica originalidad del ritual sacrificial” frente a la multiplicidad religiosa del subcontinente con cientos de escuelas espirituales que provienen de lecturas individuales o de la mística *bhakti*. De la misma manera el fundamentalismo islámico y su versión política, el islamismo, afirman poseer la auténtica Sunna del profeta Muhammad. No importa que tanto unos como otros se hayan deshecho del símbolo del sacrificio o la vivencia de la revelación pues para ellos la clave es la esencia que rescatan y mantienen frente a la decadencia, la corrupción de los tiempos y la espera de un tiempo nuevo. Nostalgia por el pasado perdido y mesianismo por el futuro próximo rompen el “eterno presente sagrado” que proponían la teofanía y el rito.

Una vez anuladas las tres realidades simbólicas de la religión—teofanía, rito y mito— la ortodoxia puede tomar el control de lo religioso sin importarle la espiritualidad. Para esta no supone ningún problema que aquel que no case con su *dóxa* sea expulsado y situado en el margen de la religión. Los heterodoxos, situados en las fronteras y que avisan de los errores de la

ortodoxia en el mejor de los casos serán desoídos y en el peor reprendidos por la fuerza. Advertía Raimon Panikkar que “el fanático era aquel que ni escucha, ni acepta ni se reconoce cuando el otro habla, es aquel que rompe la comunión mítica y simbólica” (Panikkar, *Mito*, 255). Y este, sumido en su verdad, no tendrá problema en usar la violencia si llega el caso para defenderla de la herejía. La verdad como signo unívoco, sin posibilidad de lectura solo de veneración, de imposición. Por eso, la violencia es una opción para evitar oposiciones.

Esta relación teológica, y los problemas consecuentes, entre la ortodoxia y la ortopraxis son de sobra conocidos por los estudiosos de las religiones y cuyos efectos sean manifestado a lo largo de la historia a través de herejías, guerras y odio. Sin embargo, habría un problema, quizás de mayor calado, de índole filosófica que no pondría tanto peso en la acción sino más bien en la temporalidad. En mi opinión, el mayor problema de la ortodoxia está ahí en el olvido del “tiempo de Dios”.

3 · El problema filosófico de la ortodoxia: el olvido del presente de Dios

El mayor reto que plantea la ortodoxia –desde un punto de vista filosófico– es el olvido del presente de Dios, el olvido de la eternidad. Todos percibimos los efectos sociohistóricos, pero la temporalidad ontológica supone un desafío mayor porque no es el síntoma sino una realidad. Autores como Jung, Campbell o incluso Guénon percibieron el peligro de desconectar la tradición de lo sagrado y convertirla en una pieza de museo alejándola de la vida. Convertir la dimensión simbólica de la escatología en un signo amenaza a la propia existencia humana. Solo desde el símbolo se puede acceder a la parte trascendente porque como advierte Jung: “La aventura espiritual de nuestra época consiste en la entrega de la conciencia humana a lo indeterminado e indeterminable (...)” (Jung, *OC 11 I*, § 168.).

Las tradiciones espirituales –no necesariamente religiosas en su sentido socio histórico– se vieron en la necesidad de que los sujetos tuvieran que entregarse a lo indeterminable, a un eterno presente que proporcionase un retorno al origen. Especialmente las tradiciones indoeuropeas y semitas hacen hincapié en el concepto de salvación, de trascendencia, de

presencia en el absoluto. En suma, un vivir el presente de Dios que es objeto de la ortopraxis, equilibrando la soledad, la conciencia de unidad, con la integración en el cosmos, la multiplicidad, según deja entrever en su magna obra *The Vedic Experience. Mantramañjarī* el propio Panikkar (47).

Gran parte las tradiciones espirituales invitan a sacralizar el presente o a presentificar lo divino en él. Panikkar afirma que en el culto siempre tiene que haber *tempieternidad* pues no hay tiempo en la experiencia con lo divino, se rompe el tiempo objetivo (Panikkar, *Worsship*, 44-45). En mi opinión esto que describe Panikkar es el presente de Dios. El rito no se fundamenta en narrativas (*dóxa*, *logos*) ni tampoco lo pretende el mito, pues ambos intentan evocar el tiempo/espacio sagrado aquí y ahora para que descienda lo divino. Puedo ofrecer algunos ejemplos: en una eucaristía cristiana se pretende que Cristo esté presente aquí y ahora para realizar el acto sacrificial, en un *dhikr* islámico pretende el recuerdo del presente divino en las figuras de Allāh y su Profeta, en un sacrificio hinduista se hace presente el acto de creación del cosmos de *Prajāpati* o en una ceremonia de santería como un “cumpleaños de Santo” se presentifica a los *òriṣà* que son realidades arquetipales con las que la persona con vive. Todos ellos son rituales en tiempo presente y de gran carga simbólica que quieren a lo divino aquí y ahora. El concepto de Dios –en este tipo de experiencias que buscan trascendencia del sujeto– es irrelevante, pues lo que importa es la vivencia del tiempo divino, el ritmo de lo divino (Panikkar, *Worsship*, 46-47).

La ortodoxia, sin embargo, desafía a esta percepción porque afirma la opinión (*dóxa*), a menudo racionalizada, sobre la experiencia. El dogma (lit. enseñanza en griego clásico) pasa a ser un elemento principal frente a la vivencia de la realidad, a la necesidad de libertad para reconectar con el vínculo de lo sagrado. La fe y la ortopraxis del creyente son cuestionadas por la opinión *monodóxica* (religión como doctrina cerrada) que tiene que ver más con la ideología que con la propia espiritualidad (Panikkar, *OC* 2, 96). La ortodoxia religa en tanto realidad social, pero a costa de dirigir la libertad del creyente y cuestionar determinados símbolos de la vivencia espiritual. Y donde más afecta es en el tiempo al convertir el ritual un acto estetizante. Es en ese momento, donde se produce la vivencia de lo sagrado, cambia el presente por el pasado y por el futuro.

La nostalgia del pasado y el futuro mesiánico es el plano tempo-

ral donde se desarrolla la ortodoxia. Tiempos ontológicos que no reflejan la plenitud de la teofanía sino los devenires del ser humano y sobre todo el triunfo de la teología política. La ortodoxia hipertrofia la memoria y el deseo como elementos de control sustituyendo a la vivencia del presente divino como tiempos de lo religioso. El creyente imbricado en la ortodoxia no se pregunta por sí mismo sino por un pasado glorioso e hiperreal frente a un, aparente, presente decadente frente a la promesa de un futuro glorioso y salvífico. El creyente entonces no vive el rito presente porque anhela otros tiempos o una salvación.

Si bien la salvación es un hecho fundamental en lo religioso, el mesianismo es su hiperdimensión y se complementa perfectamente con la nostalgia. Pero la temporalidad humana no es la divina y ahí se produce un problema. Ni se busca la entrega a lo indeterminado (Jung) ni la vivencia personal (Panikkar) en un tiempo sagrado, sino el recuerdo de otros “tiempos áureos” de cuya caída se culpa al creyente. De esa forma, los garantes de la ortodoxia se apropian del sujeto y prometen salvación. El creyente ya no se salva en el ritual en sí sino en la ejecución comunitaria y política del ritual, en la identificación social y en la racionalización de la fe. Así nacen los dogmas. De igual forma, el mito, atemporal y simbólico, pierde su carga tradicional y se convierte en un signo moral unívoco. Esto da lugar a morales binarias, simplificadas más allá del simbolismo del mito. El siervo ante lo divino, el ‘abd de la tradición islámica, deja de serlo para ser siervo ante los hombres de la ortodoxia. La creencia se convierte en doctrina y se esencializa. Así, el dogmatismo, en tanto “justa opinión” sobre esa verdad religiosa, reina sobre los creyentes.

De esa forma, el creyente olvida el presente de Dios, el *kairós*, para preocuparse excesivamente por el *tempus* humano. La ortopraxis/tiempo sagrado en presente, cuando en la espiritualidad es indispensable, pasa a ser condición accesorio para darle mucho más peso a la especulación racional/anhelo del creyente. El creyente es contentado con conceptos y *performances* vacías. También recibe muchas palabras del pasado o promesas para el futuro, pero pocas vivencias del presente y acaba sintiéndose vacío, perdido y olvidado. La vivencia espiritual se museífica, se convierte en un libro más o en una fiesta social y genera gran impotencia que, a su vez, la ortodoxia reviste con obligatoriedad, de pecado, resignificando a la “re-li-

gación” con lo sagrado. Ahora es “re-ligación” con la comunidad, el poder y la moralidad.

Pero lo cierto es que esta actitud aleja a muchos creyentes, mientras que identitariza y radicaliza a otros. El asunto ya no es experimentar lo divino o la trascendencia sino de la moralidad, del juicio y de la conquista política. Un tiempo que terminará en triunfo solo para los elegidos, donde, a menudo, poco vale la misericordia y el amor. Un tiempo presente maldito que huye asediado por el pasado y el futuro glorioso. Un olvido de un Dios que, en la mayoría de las tradiciones, es considerado *tempieternidad* e indeterminación. Por todo esto, la ortodoxia olvida el presente de Dios.

4 · De la ortodoxia a la ideología religiosa

La ortodoxia religiosa, a lo largo de los siglos, ha acabado configurándose como una ideología religiosa. Ambas se han hecho complementarias. Al pretender tener una primacía sobre la verdad, el tiempo y la realidad no está dispuesto a compartirlo con nadie. El rito y el mito son privativos del grupo al igual que la fe y la verdad. No hay posibilidades de universalizar y en muchos casos de tolerar. Esto ha conseguido que muchas doctrinas religiosas hayan acabado como ideologías político-religiosa.

El creyente ha transitado la ortodoxia hasta convertirse en sujeto político, en un miembro de la organización y no en un sujeto religioso que busca su libertad. De hecho, la libertad es lo primero que cae en este planteamiento. “¿Para qué quieres libertad? Lo importante es la salvación” se exclamaba a menudo en ciertos ambientes religiosos. Por eso, el filósofo de Tavertet afirmaba que “cuanto más perfecta es una ideología menos tolerante es” (Panikkar, *Mito*, 51) y esto se debe a que las ideologías llevan muy marcada su “hoja de ruta” moral y política y los seres humanos les importan bien poco. En este planteamiento el ser humano es un agente pasivo y no activo e inserto en una “masa” es prescindible como sujeto libre. Por eso, ese diálogo no puede ser ideología, aunque en ambas haya un *logos* que opere. En la primera –si se hace bien– el *logos* va hacia el otro atravesando prejuicios (*diá*), en la segunda el *logos* se impone como visión (*idéa*). La primera nos sitúa como símbolo, dos partes separadas de la misma moneda según su etimología griega, multívoco en los significados. La segunda nos

la presenta como totalidad indistinta unívoca en cuanto a significados.

La ortodoxia apuesta por la segunda, pues la religión es vista como una *idea* frente al símbolo. Una imagen que reverenciar y proteger, como un ídolo, frente a otras interpretaciones y vivencias. Se convierte en un asunto plenamente político y económico para controlar un capital de almas. Por eso, el concepto ideología toma toda su fuerza ya que hay una “hoja de ruta” que cumplir por encima del propio ser humano. De esa forma, la religión se convierte no en un instrumento sino en un fin, y el creyente pasa a ser un número o un cliente al que ofrecerle servicios. Servicios que pueden ser ritualísticos o doctrinales, servicios que se *compra-venden* sin mayores problemas olvidando tanto las acciones como el tiempo sagrado.

De esa ideología religiosa, con toda su carga moral y política, es muy natural e inmediato que se transite inmediatamente al populismo religioso. En esta ocasión el creyente está tan convencido de su verdad que intenta salvar a otros cueste lo que cueste. En un trabajo anterior definía de esta manera al populismo religioso:

Se trata de imponer a la fuerza una práctica religiosa, que no espiritual, implementando un dogmático sistema moral que suele ir unido a una visión ideológica o política acorde. Para ello, los creyentes se sienten elegidos para hacer llegar un mensaje de “salvación” a otras personas que no lo han solicitado o que no están interesadas en él en virtud de su libertad de conciencia. Sin embargo, tanto el populista religioso como el ideológico piensan que primero la voluntad del pueblo debe cumplirse y debe imponerse, con la única salvedad de que, para el religioso, esa voluntad popular debe concordar con la verdad trascendente y la revelación de Dios. Una verdad aún más difícil de contestar. (De Diego González, 20)

El populismo religioso es un grave problema hoy en día porque amenaza a la libertad colectiva para forzar una visión moral-ideológica y comunitarista de la realidad. No se habla de vivencia espiritual en ningún momento sino de doctrina religioso-política, no se habla de verdades sino de una verdad con mayúsculas. Porque hay una lógica dada por un *lógos* operando como eje y no por una vivencia subjetiva de lo sagrado. El populismo religioso vence porque la ortodoxia ha restringido la posibilidad de

que el creyente crea y desarrolle su fe, que lo haga en un marco encauzado y restringido.

Los populistas, en sus diversas formas, juegan a culpabilizar al otro de la incomprensión, de los fracasos morales o de los errores comunitarios. La *monodoxia* –la identificación de la religión con una doctrina cerrada– de la que hablaba Panikkar se revela en su punto más álgido cuando el grupo se siente amenazado por cualquiera que no participe en la comunión política que la comunidad ha dispuesto. El extranjero, el extraño, el heterodoxo o el hereje no es recibido sino perseguido y culpabilizado de todo lo malo que pueda acaecer al grupo. Y aún el deseo es que otros tomen el camino, lo cumplan y se salven más allá de la voluntad del individuo porque para ellos es Dios el que dicta.

En ese momento la ortodoxia ya no puede hacer nada pues ha sido subsumida por la ideología y el populismo. Lo poco que quedaba de ortopraxis es desdibujado y vuelta a diseñar por la ideología que pretende controlar aun más con el “nuevo rito” que ha perdido todo el sentido originario frente a la teofanía para ser una herramienta de control social. Por ejemplo, las “confesiones colectivas” o el “control espiritual” de algunos grupos ultraconservadores cristianos son buen ejemplo. De la misma manera que la resignificación del culto islámico de los viernes como espacio político en algunas mezquitas de las comunidades islámicas como hizo Khomeini en el Irán revolucionario (De Diego González, 71).

En un ambiente así la ortodoxia puede caer víctima del populismo fácilmente y aún más cuando no están claras las fronteras de ortodoxia/espiritualidad. Este es el caso del islam en el mundo tradicional donde ha habido serías crisis de legitimidad. El islamólogo alemán Ruddiger Seesemann estudió este problema en su libro *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revivalism*, que trata sobre la figura y el pensamiento de un importante maestro espiritual senegalés, Ibrahim Niasse (1900-1975). Niasse era criticado por los islamistas y salafistas por estar “fuera de la ortodoxia” y en, no pocos casos, “fuera del islam”. El estudio de Seesemann sobre las fuentes primarias y con un análisis profundo de la doctrina concluía, de forma brillante, el riesgo que entrañaba este tipo de juicios porque en el contexto de la tradición Niasse la cumplía y eran los otros, salafistas e islamistas, quienes se habían apartado de la Sunna y el

Corán que clamaba defender. A juicio de Seesemann la ortodoxia no existía en los planteamientos islamistas y sin embargo, el sufismo al que pertenecía Niasse había sido mucho más fiel en la guarda de la doctrina y en la gestión del derecho islámico que los pretendidos “ortodoxos”. Este es un ejemplo del problema que puede suponer superponer ideologías y creencias, que tiene vocación de unívocas y dogmáticas, frente a otras en el terreno espiritual.

El último problema es que estas actitudes populistas, a menudo, conducen a la violencia. Violencia que, por otra parte, conocemos bien a través de su desarrollo histórico porque sus perpetradores dicen que lo hacen en el nombre de la verdad y de Dios. Una violencia que se traviste de religiosa pero que al final es muy terrenal. El fanático religioso no se reconoce, ni escucha ni acepta la idea de la indeterminado-pluralidad de la estructura espiritual como decía Panikkar. El deseo de imponer su verdad le lleva a acallar las voces que no quieran participar en la salvación tal y como la entiende él. Ya sea con una bomba en una clínica de control de la natalidad o inmolándose en la mezquita de una escuela rival. Porque para él, ciertamente, no existe espiritualidad sino política. No ejerce el creyente sincero sino un creyente frágil y débil en quien actúa el miedo como camino hacia su salvación anhelada: el paraíso en la tierra.⁴ Por eso, el radical violento que actúa en nombre de una religión no tiene problemas en usar la violencia y la muerte, la cual considera un deber sagrado para señalar la verdad y la “auténtica” moral representada por las bases de la doctrina enunciada por la ortodoxia. Es la voluntad de Dios que, expuesta de forma unívoca, debe prevalecer sobre los hombres.

En suma, un excesivo sentimentalismo que, anclado en la consistencia de la doctrina ortodoxa, permite dar una falsa seguridad al creyente a costa de eliminar el Misterio, la ortopraxis y la teofanía. Una puerta al totalitarismo y a la pérdida de la voluntad. Una voluntad tan necesaria para elaborar un completo camino espiritual según la mayoría de las tradiciones espirituales.

⁴ Sobre este aspecto véase mi reflexión sobre el origen y el devenir del *jihadismo* en el capítulo 8 de *Populismo Islámico* (De Diego González, 151-70).

5 · Conclusiones

Este trabajo ha expuesto una reflexión sobre la ortodoxia religiosa como problema antropológico, filosófico y, finalmente, sociopolítico. La cercanía que hay con la ortodoxia hace que no tengamos, en muchos casos, suficiente distancia para poder pensarla y ver sus peligros, más allá de virtudes que podemos percibir. El gran problema se presenta en un mundo globalizado, hiperreal –en el sentido que propone Baudrillard– y muy polarizado, en un mundo en el que el esencialismo ha vuelto con fuerza y mucha confianza. Nuestra libertad de conciencia, la gran victoria olvidada de la Ilustración está en peligro debido a un retorno a ideologías fuertes que creen más en el grupo que en el sujeto, que cuestionan la libertad para vivenciar.

Para comprender la ortodoxia, de forma radical, significa volver a comprender las bases de la experiencia religiosa y para ello necesitamos de la antropología. Hace falta volver a la ortopraxis como una base profunda de la experiencia religiosa y comprender su carácter simbólico. Los ritos y los mitos tienen fuerza simbólica para iniciar diálogos profundos, relativizar verdades y encontrar múltiples visiones frente al significado unívoco. No son pocos los autores –como hemos visto con Panikkar y Jung a lo largo de este trabajo– que han advertido de la amenaza de culturas sin capacidad simbólica y hermenéutica.

En nuestros días el problema más popular asociado con la ortodoxia es el político. Es la amenaza más seria porque una vez que la ortodoxia abre el paso a una ideología que totaliza la experiencia religiosa y amenaza por igual al creyente o al no-creyente con una lectura moral de la realidad: o es (bueno) o no-es (malo). Este binarismo puede, a través de un proceso de “sentimentalización” que se da en las políticas populistas como explica Manuel Arias Maldonado en su libro *La democracia sentimental* (2016), concluir en una radicalización. Un camino en el que se transita fácilmente del populismo al supremacismo ideológico y posteriormente la violencia en poco tiempo. La radicalización violenta encuentra un campo abonado en un espacio tan sumamente sentimental como es una religión ortodoxizada e ideologizada. Un populismo religioso que buscará salvarte aún *tú no lo deseas*.

Pero en mi opinión, el problema más profundo es el filosófico, aquel

que afecta a la dimensión ontológico-temporal. Pues, ciertamente, de él dimanaban los otros anteriores, aunque bien pudiera parecer que son independientes y más urgentes. Se manifiesta en nuestra sociedad contemporánea con una incapacidad intensa para vivir el presente y una sobre presencia del deseo. El deseo de “vivir protegido” es, en definitiva, una cesión de libertad por seguridad que unido a la memoria hacen que el sujeto contemporáneo no sea consciente de su presente para vivir en un pasado glorioso o un futuro salvífico. La ortodoxia sabiendo el poder de control que tenía utilizando esta situación la hipertrofió. El resultado ha sido un olvido del presente como tiempo sagrado, del tiempo de Dios. La ortodoxia ha preferido sacrificar, a lo largo de la historia y en sus múltiples variantes, el tiempo sagrado por la memoria a fin de provocar un poderoso deseo en el creyente y así poder retenerlo en un *logos* y una moral que se resquebrajan.

La religión y la espiritualidad deberían aspirar a ser herramientas dialógicas, dentro de la inefabilidad de la experiencia espiritual personal, dirigidas hacia la idea de salvación y confort frente al terrible y desconocido absoluto. Esa realidad que los teólogos de diferentes religiones han denominado: el Misterio. En ningún caso debería convertirse en una ideología que intente manipular y sacar rédito de los seres humanos para obtener prebendas o intereses. Los límites deben humanizarnos y ver al otro un hermano al que ayudar desde la diversidad en la que Dios ha creado como seres humanos según dictan la mayoría de las religiones. Por esa razón Panikkar recomendaba iniciar un “diálogo intrarreligioso” –que da nombre a uno de sus libros más conocidos– antes del diálogo interreligioso (Panikkar, R.: *OC* 6.2, 31-196), un conocimiento interno previo al conocimiento del otro con el que romper el solipsismo y los prejuicios.

6 • Referencias

- Arias Maldonado, Manuel, *La democracia sentimental*. Madrid: Página Inédita, 2016.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras*. Vilaür: Atalanta, 2020.
- Choza, Jacinto. *El culto originario: la religión paleolítica*. Sevilla: Thémata Editorial, 2016.
- De Diego González, Antonio, *Populismo Islámico*. Córdoba: Almuzara, 2020.

- Eliade, M.: *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2006.
- Gómez Caffarena, José. *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* Madrid: Trotta, 2007.
- Henderson, John. B. *The Construction of Orthodoxy and Heresy*. Nueva York: SUNY Press, 1998.
- Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*, vol. 9. Madrid: Trotta, 2016.
- Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*, vol. 11. Madrid: Trotta, 2016.
- Jung, Carl Gustav. *Obras Completas*, vol. 13. Madrid: Trotta, 2016.
- Nante, Bernardo. *El libro Rojo de Jung*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011.
- Panikkar, Raimon. *Worship & Secular Man*. Nueva York: Orbis, 1973.
- Panikkar, R.: *The Vedic Experience. Mantramāñjari*. Dehli: Motilal Banarsidass Publishers, 1977.
- Panikkar, Raimon. *Mito, Fe y Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, Vol.1.1. Barcelona: Herder, 2015.
- Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 2. Barcelona: Herder, 2015.
- Panikkar, Raimon. *Obras Completas*, vol. 6.2. Barcelona: Herder, 2017.
- Pennington, Bryan. *Was Hinduism Invented?: Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras Completa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Seesemann, Rüdiger *The Divine Flood. Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Traducciones.

Sonette / Sonetos, J. G. Fichte.¹

Nazahed Franco Bonifaz¹

Universidad de Guanajuato, México.

Recibido 30 marzo 2021 · Aceptado 10 abril 2021

1. nazahed@hotmail.com

1 Fichte, Johann Gottlieb; *sämmtliche Werke* 8; herausgegeben von I. H. Fichte; pp. 461-2. De las tres partes que componen el soneto, la primera y la segunda se presentan por vez primera al castellano. De la tercera parte existe una traducción en la *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, no. 8, 2014, y presentamos una nueva versión.

1

Wenn dir das inn're Götterwort wird spruchlos,
Verblasset auch die äussere Verspürung,
Was dich umgiebt, verlieret die Verzierung,
Was von dir ausgeht, wird nur schnöd' und ruchlos.

Die Blüthe deines Lebens steht geruchlos,
Was andre leitet, das wird dir Verführung;
Denn du bist ausserhalb des Alls Berührung,
Darum wird dir der äuss're Laut auch spruchlos.

Das innen Todte glänze noch so scheinsam,
Doch treibt dich fort zu ungemess'ner Wehmuth,
Die unaufhaltsam schon dich griff, die Brandung.

Drum bleib' ich in mir selber still und einsam
Und pflege fort mit kindergleicher Demuth
Das Unterpfand der einst'gen frohen Landung.

1

Cuando dentro de ti la palabra divina se calla,
el sentimiento externo también se palidece,
el ornato de lo que te rodea se pierde,
se vuelve mezquino y vil lo que de ti emana.

La flor de tu vida permanece sin olor,
lo que a otros guía a ti te seducirá;
dado que del contacto con el Todo ajeno estás,
te será silenciado también el sonido exterior.

Lo que en el interior parece muerto aún brilla,
sin embargo, un incesante oleaje te ataca,
y te arrastra a una profunda nostalgia.

Por eso permanezco en mí mismo callado y solitario
y cuido con inocente humildad
el pecio de lo que alguna vez fue un alegre desembarco.

2

Was meinem Auge diese Kraft gegeben,
Dass alle Missgestalt ihm ist zerronnen,
Dass ihm die Nächte werden heitre Sonnen,
Unordnung Ordnung, und Verwesung Leben?

Was durch der Zeit, des Raums verworr'nes Weben
Mich sicher leitet hin zum ew'gen Bronnen
Des Schönen, Wahren, Guten und der Wonnen,
Und drin vernichtend eintaucht all' mein Streben?

Das ist's. Seit in Urania's Aug', die tiefe
Sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflamm', ich selber still hineingesehen;
Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und ist in meinem Seyn, — das ewig Eine,
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Sehen.

2

¿Qué le ha dado esta fuerza a mi ojo,
que toda tergiversación en él se ha desvanecido,
que las noches en soles alegres ha convertido,
el desorden en orden, y la putrefacción en vida?

¿Qué es lo que me guía con seguridad
a través del enmarañado tejido espacio-temporal
hacia la fuente eterna de la belleza, la verdad, lo grato y la bondad,
y que violentamente todas mis aspiraciones devora?

Así es. Desde que yo mismo vi en calma el ojo de Urania,
a la profundidad clara de sí misma, azul, silenciosa,
llama de luz pura;

desde entonces aquel ojo en lo más hondo de mí reposa
y es en mi Ser – la eternidad Una,
vive en mi Vida, ve en mi ver.

3

Nichts ist denn Gott, und Gott ist nichts denn Leben;
Du weissest, ich mit dir weiss im Verein;
Doch wie vermöchte Wissen dazuseyn,
Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben!

Wie gern' ach! Wollt' ich diesem hin mich geben,
Allein wo find' ich's? Fliesst es irgend ein
In's Wissen, so verwandelt's sich in Schein,
Mit ihm vermischt, mit seiner Hüll' umgeben.“

Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet,
Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.

Durchschaue, was dies Streben überlebet,
So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert siehst du göttlich' Leben!

3

Nada es, sólo Dios, y Dios no es más que vida;
lo sabes, lo sé contigo en conciliación;
sin embargo, ¿cómo podría existir el Saber?
¡Si no fuera por el Saber de la vida divina!

“¡Oh, con qué alegría me entregaría a ello!
Sólo que ¿dónde encontrarlo?
Si fluye en el Saber se cubre de un velo,
y en la apariencia acaba entremezclado”.

Con toda claridad el velo ante ti se alza,
él es tu Yo; perezca lo efímero,
y en lo sucesivo que Dios viva en tu afán.

¡Escruta lo que perdura en tu afán,
sólo así el velo en cuanto velo será visible,
y una vez descubierto verás la vida divina!

Reseñas bibliográficas.

Hautamäki, Antti. *Viewpoint Relativism: a new approach to epistemological relativism based on the concept of points of view*. Suiza: Springer, Synthese Library 419, 2020, 210 pp.

Enrico Brugnami'

Universidad de la Laguna, Tenerife, España

El relativismo es quizás uno de los temas de discusión más antiguos y que más ha tratado la filosofía a lo largo de su historia, tanto directa como indirectamente. Desde el *panta rei* heraclíteo y el *homo mensura* protagóreo hasta los actuales desarrollos postmodernos de la sociedad líquida y la posverdad, el relativismo ha constituido un problema central e irresoluble.

La obra que aquí nos ocupa, *Viewpoint Relativism*, hace del relativismo su objeto central de estudio. Pero lejos de ser un simple resumen de lo que ha sido y es el relativismo, ofrece un análisis fresco y actual del mismo a la luz de una metafísica y epistemología perspectivistas. Su tesis principal parte del rechazo de toda forma de relativismo universal y extremo, pues es considerado como autocontradictorio. Postula como teoría filosófica, en cambio, un relativismo perspectivista, local y acotado según el cual toda cuestión epistémica es dependiente de una perspectiva o punto de vista.

Su autor es Antti Hautamäki (Finlandia, 1949), profesor emérito de las universidades de Helsinki y Jyväskylä. Se doctoró en el 1987 bajo la dirección de Raimo Tuomela con una tesis sobre el análisis lógico de los puntos de vista. Tanto el relativismo como el perspectivismo han sido y siguen siendo cuestiones centrales en la trayectoria académica de Hautamäki, pero sus intereses son mucho más extensos, abarcando temas como el desarrollo y la innovación sostenibles, el bienestar social o el manejo de la

1. ebrugnami@ull.edu.es

información y el conocimiento en la sociedad.

Viewpoint Relativism es un ensayo filosófico de estilo académico en el cual su autor imprime una voluntad de ser claro, legible y útil para toda persona que tenga una formación básica en filosofía. La obra está compuesta de ocho capítulos: (1) Trasfondo histórico del relativismo, (2) Condiciones para la discusión filosófica, (3) Puntos de vista y relativismo, (4) La relatividad de la verdad, (5) La relatividad del conocimiento, (6) La relatividad de la realidad, (7) Relativismo y realismo en la filosofía de la ciencia y (8) Relativismo crítico y desacuerdo.

Sin embargo, podemos estructurar la obra en dos partes: una primera parte de fundamentación y exposición general de la teoría y una segunda parte de aplicación de dicha teoría a distintos objetos. Así, la primera parte está compuesta por los tres primeros capítulos, ofreciendo una fundamentación histórica (capítulo 1) y conceptual (capítulo 3) del relativismo perspectivista y una reflexión metafilosófica acerca de las condiciones para la discusión e investigación filosóficas (capítulo 2). La segunda parte está compuesta por los capítulos restantes, aplicando su propuesta de relativismo perspectivista al análisis de la verdad (capítulo 4), el conocimiento (capítulo 5), la realidad (capítulos 6 y 7) y la posverdad y el desacuerdo epistémico (capítulo 8). Dado que en esta reseña buscamos ofrecer al lector una visión general y panorámica de la obra atendiendo a su tesis principal, nos centraremos especialmente en los capítulos 2 y 3, sin perder de vista el resto del libro.

Es notable encontrar en un ensayo académico una reflexión clara y directa acerca de la definición de filosofía. En *Viewpoint Relativism* entiende Hautamäki la filosofía como la actividad de definir e interpretar conceptos. Sustentar una teoría filosófica es, pues, tomar una determinada posición respecto de la definición e interpretación de uno o varios conceptos claves (p.14). Hay distintas maneras de definir e interpretar conceptos filosóficos y nada puede decirnos qué interpretación es la correcta de una manera definitiva. Sin embargo, esto no lleva a una situación de relativismo extremo e inconmensurable, sino que cabe la posibilidad de comparar distintas teorías y seleccionar las que sean más relevantes.

Este proceso de comparación entre distintas posiciones teóricas o puntos de vista es lo propio de la investigación filosófica, y sólo puede lle-

varse a cabo mediante la discusión racional. Según Hautamäki, una discusión es racional cuando es guiada por la voluntad de formar argumentos válidos a favor o en contra de una tesis (p. 21). Que pueda haber una comparación entre puntos de vista distintos mediante un acto de discusión racional y que pueda llegarse a un estado de acuerdo o desacuerdo epistémico supone, para el autor, la existencia de un tipo de racionalidad que, sin ser universal ni atemporal (p. 24), debe ser común a todos los puntos de vista. Esta es la denominada racionalidad central (*core rationality*).

La racionalidad central que defiende Hautamäki está caracterizada por la consistencia dentro de un mismo punto de vista (pues que una aserción sea verdadera en un punto de vista y falsa en otro no constituye una contradicción), la capacidad de inferencialidad deductiva e inductiva y la aceptación o rechazo de una teoría sólo en función de la evidencia que la soporta. Todo sistema de creencias creado a partir de esta racionalidad central es, pues, un sistema consistente, cerrado por una clausura deductiva y apoyado empíricamente mediante la inducción (p. 23).

Junto a esta racionalidad central, un hecho que nos ayuda a alcanzar acuerdos y desacuerdos en situaciones de pluralismo epistémico es que todos los sujetos partícipes de la discusión e investigación filosófica realicen unas determinadas asunciones comunes. Tales asunciones son la existencia de un mundo común (Mundo-C) o realidad común (Realidad-C), el uso de un lenguaje común (Lenguaje-C) y el manejo de una concepción común de la verdad (Verdad-C). Estos tres elementos conforman lo que el autor denomina una teoría común (Teoría-C), útil para que pueda darse una discusión filosófica fructífera.

Resulta muy interesante a nivel metafilosófico la postulación de una Teoría-C como condición para el acuerdo y desacuerdo epistémico, además de retrotraernos a nociones básicas de la fenomenología y la hermenéutica como son mundo de la vida y pre-entendimiento. Sin embargo, no ahondaré en dicha teoría, pues el propio Hautamäki advierte que es inferencial y conceptualmente independiente del relativismo perspectivista (pp. 26 y 191) y, por lo tanto, prescindible para la defensa de dicha postura filosófica.

El relativismo perspectivista puede resumirse en las siguientes seis tesis (p. 37):

1. Nuestra única manera de acceder a la realidad es mediante un punto

de vista.

2. Los puntos de vista son subjetivos en tanto que son tenidos por un sujeto, pero se objetivan al apuntar a una realidad exterior al sujeto y al darse en un lenguaje común.
3. Cada objeto puede ser considerado desde distintos puntos de vista.
4. No hay un punto de vista absoluto ni privilegiado.
5. Los puntos de vista deben poder mejorar y cambiar.
6. Pueden usarse distintos tipos de criterios para comparar los puntos de vista.

Mediante cada una de estas tesis se está posicionando el relativismo perspectivista frente a diversas teorías y posiciones filosóficas. En concreto, las seis tesis rechazan, respectivamente, el realismo, el subjetivismo, el monismo, el absolutismo, el platonismo y el relativismo extremo (p. 38).

El concepto común a estas seis tesis y que es central en el libro es, como ya se ha dicho, el de punto de vista. Hautamäki se apoya en dos definiciones similares de punto de vista para ofrecer, posteriormente, la suya propia. La primera definición que contempla es la propuesta por Manuel Liz y Margarita Vázquez. Según dicha propuesta, un punto de vista tiene como sus elementos estructurales un portador o titular del punto de vista, un contenido (conceptual o no conceptual), una relación que conecta al portador con el contenido y una condición de posesión del punto de vista por parte del portador (pp. 40–41). La segunda definición que contempla es la de Tommi Lehtonen, cercana a la de Manuel Liz y Margarita Vázquez, según la cual un punto de vista contiene un sujeto, un objeto y un método o herramienta mediante la cual el sujeto accede epistémicamente al objeto.

A tenor de ambas definiciones, Hautamäki formula la siguiente: un punto de vista lo es sí y sólo sí un aspecto de un objeto representa dicho objeto a un sujeto (p.43). Es decir, un punto de vista está conformado siempre por un sujeto y un objeto epistémicos, y la parte del objeto que el sujeto selecciona en su representación es el aspecto del objeto.

Esta concepción de punto de vista (que obviamente es mucho más amplia de la explicada aquí) permite al autor aplicar su relativismo perspectivista a varios problemas con los que el relativismo tradicional se ha enfrentado. Entre ellos, están el relativismo de la verdad (relativismo aléptico), del conocimiento (relativismo epistémico) y de la realidad (relativismo

conceptual).

Respecto de la verdad afirma Hautamäki que siempre se da en un determinado contexto. Forman parte de este contexto los puntos de vista mediante los cuales un sujeto accede a un determinado aspecto de la realidad. Así pues, según la teoría del relativismo perspectivista, una proposición p es verdadera desde un punto de vista P si p es verdadera respecto del objeto al que apunta (interpretando dicho objeto como el aspecto mostrado en el punto de vista) (p. 90).

Respecto del conocimiento, el autor se centra en la noción de Clarence Irving Lewis. Según Lewis, el conocimiento es una función cuyo resultado depende de dos variables: el sujeto y el objeto de conocimiento. En conjunción con el relativismo perspectivista, Hautamäki incluye los puntos de vista como variables de la función, haciendo que el conocimiento sea dependiente de los puntos de vista que el sujeto tenga respecto del objeto. El conocimiento, desde esta teoría, no puede ser justificado atendiendo a criterios objetivos y universales, sino tan solo criterios locales dependientes del sistema de creencias en el que se esté (p. 112).

Respecto de la realidad, y en concordancia con el relativismo del conocimiento, Hautamäki señala que un punto de vista lo que hace es ofrecer un mapeado o estructuración del mundo. Cada mapa o estructura depende de la adopción de un punto de vista determinado. La realidad es estructurada (no creada) por el sujeto mediante la adopción de un punto de vista. Verdad, conocimiento y realidad son, como vemos, elementos interconectados y dependientes de la noción más básica y fundamental de punto de vista.

En conclusión, podemos decir que *Viewpoint Relativism* ofrece una mirada muy actual a un problema clásico de la filosofía como es el relativismo. Su claridad no resta profundidad al contenido. Creo que el autor consigue con esta obra ofrecer una visión amplia del relativismo adecuada para el estudiante recién graduado y, a su vez, una vía vigente y relevante de investigación para el filósofo profesional. Es por este doble carácter didáctico y útil por el que creo que puede resultar interesante para toda persona que se interese por el relativismo y los puntos de vista.

Arana, Juan, ed. *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX. Convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas de las revoluciones científicas contemporáneas.* Madrid: Tecnos, 2020, 523 pp.

Nolo Ruiz¹

Universidad de Sevilla, España

Una crítica que leí acerca de *La cosmovisión de los grandes científicos del siglo XX. Convicciones éticas, políticas, filosóficas o religiosas de los protagonistas de las revoluciones científicas contemporáneas*, obra colectiva bajo la dirección del prestigioso filósofo Juan Arana, al poco de ser publicada, la calificaba, con cierto y notorio tono de infravaloración, como “demasiado introductoria”. Y vaya si lo es. Pues este libro es (como) una puerta. Una por la que penetrar y adentrarse, descubrir, acceder a mucho desconocido, velado, por la que asomarse a curiosear. Por esto, lo que en una consideración más superficial podría parecer, o pretenderlo, menosprecio, resulta sin embargo, en la contemplación en su unidad de la totalidad del trabajo, una de sus cualidades más destacadas, sin lugar a dudas: su condición de introductorio, de puerta. Porque las más grandes y también más complejas ideas de la humanidad se hallan ostensiblemente más próximas de lo que pudiera parecer a simple vista. Pero altas como la luna son las murallas que separan al neófito de ellas. Por ello son necesarias –fundamentales– las puertas. Y eso es justamente, para empezar, lo que han hecho los autores de esta obra colectiva, abrir una puerta en los muros de la filosofía, de la ciencia, según el lado del amurallamiento del que se esté, para todo aquel que por ella quiera entrar; que es lo que quizás debiéramos hacer todos los demás. Y no cabe duda de que este volumen dirigido por el profesor Arana (afortunados quienes al-

1. noloruiz.fil@gmail.com

guna vez fuimos alumnos suyos) es una gran puerta a muchas cosas. Por lo pronto a conocer a 39 grandes figuras de la ciencia universal del siglo XX –correspondientes a la misma cantidad de capítulos–, que suponen otros tantos acercamientos a las obras, consideraciones filosóficas e implicaciones de las mismas, de una lista de nombres propios que no puede más que levantar interés en las mentes cultivadas. Cuando menos, curiosidad. Se trata de los físicos Einstein, Planck, Bohr, Born, Heisenberg, Jordan, Pauli, Schrödinger, Dyson, Feynman, Joliot-Curie, Oppenheimer, los matemáticos Gödel, Penrose, Thom, Turing, Von Neumann, los cosmólogos Eddington, Hawking, Hubble, Lemaître, los biólogos evolucionistas Dobzhansky, Margulis, De Chardin, los químicos Pauling, Prigogine, los bioquímicos Crick, Monod, Ochoa, los fisiólogos Duve, Lejeune, Lorenz, los neurocientíficos Eccles, Kandel, Levi-Montalcini, Libet, Ramón y Cajal, Sherrington, y el lingüista Chomsky. Ahí es nada. Este ofrecimiento intelectual, esta mirada amplia, abarcante, con tamaña cantidad de científicos de relevancia histórica de la científicamente apasionante –y axial– vigésima centuria, posee en este sentido enorme valor como puerta por la que introducirse en las ideas científicas y filosóficas de las que pueden ser consideradas entre las mentes más brillantes de la humanidad, y como inicio, en consecuencia, de la posibilidad de profundización. Esta obra es en este sentido ya de por sí relevante.

Ahondando más en la significación y sentido del libro, se vislumbra un rasgo de enorme belleza filosófica, y que con justicia puede ser calificado como forma de averroísmo, como supone la defensa de la, no solo pertinencia, sino también necesidad de conjugar las vías de la ciencia y de la filosofía en la aspiración al conocimiento –yendo en este caso más lejos incluso que el propio filósofo andalusí, en mucho por las vicisitudes propias de la situación de ruptura epistemológica a la que nos ha traído el propio devenir histórico, en tanto que apologiza, además de la relevancia de la doble vía filosófico-científica, análogamente al universal pensador cordobés, también la de la doble vía filosófico-religiosa–. Y puede ser considerado como tal dado que se defiende la conveniencia de conjugarlas, no de mezclarlas y diluirlas, de simultanearlas, completándose la una a la otra, la filosofía y la ciencia, simbióticamente. Lo que supone a la par como resultado la defensa implícita de una suerte de inevitabilidad filosófica en virtud de la cual las

más grandes mujeres y hombres de ciencia no pueden más que desembocar en la filosofía (ética, política, teología, etc.), lo que, a su vez, tiene como consecuencia el señalamiento de la necesidad del regreso de los filósofos a los monumentales edificios que hasta hace no tanto construían juntos desde el primer milenio, e incluso antes, pitagóricos mediante. Ambas, filosofía y ciencia, son necesarias, defiende la obra, ambas se complementan la una a la otra, aunque en según qué aspectos, temas, métodos, etc., sean completamente diferentes. Esto, a su vez, lleva a una idea igual o más bella que la anterior, y cuya presencia late continuamente a lo largo de todo el volumen, respecto a la consideración del verdadero tamaño de la propia filosofía, en un propósito de apertura, de ensanchamiento de lo que extrañamente se ha ido estrechando con su mismo progreso, al demostrar que la filosofía no queda encerrada hermética cual momia en sarcófago y sarcófago en pirámide tras las paredes de universidades y centros de investigación, en grupos más o menos pequeño de expertos en filosofía, sino que, y solo para empezar, muchos (¿todos?) expertos de las numerosas disciplinas del conocimiento, incluyendo a la mayoría de los más universales, albergan inquietudes filosóficas que en no pocas ocasiones cuajan en opiniones o ideas de relevancia tanto para la(s) sociedad(es), como para la filosofía misma (o que bien podrían hacerlo si se les prestase mayor atención).

Igualmente resulta de interés en esta obra colectiva toparse tanto con las ideas complejas e indiscutibles que aparecen en ella, como con esas otras manifiestamente más discutibles y simples, indicando con ello la importancia y beneficio del afrontamiento intelectual, con las mayores actitud y honestidad crítica posibles, de toda idea más allá de su naturaleza y signo. Puesto que las interpretaciones nunca son inocentes (como tampoco el lenguaje) –Heisenberg formuló un principio de aplicación allende la propia (y gloriosa) física–, las expuestas en este libro, que no escapan a este axial y afamado fundamento enunciado por el no menos famoso físico teórico wurzburgués, tampoco lo son. Lo que supone un reto más para el lector, junto con el acercamiento a los logros científicos de estas grandes mentes del siglo XX, a las complejidades de sus teorías y descubrimientos y a las intrincadas implicaciones que conllevan, así como a la profundidad de sus inquietudes, ideas, posicionamientos y propuestas filosóficas. Una apasionante y recomendable tarea intelectual.

**Ng, Karen. *Hegel's Concept of Life*.
Oxford: Oxford University Press,
2020, 319 pp.**

Andrés Ortigosa¹

Universidad de Sevilla, España

For the last decades, scholars have been researching Hegel and Kant. Broadly speaking, they consider a continuity between Hegel's philosophical system and Kant's epistemology. Surprisingly, Karen Ng critiques some of these philosophers but also defends this interpretative tradition. To do this Ng considers the relevance of the concept of "life" as a required condition for a correct interpretation of Hegel's *Science of Logic*. This is truly a reinterpretation.

Strictly speaking, Hegel's concept of life addresses three topics (4). The first is about what self-consciousness is. Then, how it operates on the cognition process (in opposition to Brandom and Pippin's ideas). The second is about self-determination (or freedom) and how to make it compatible with nature. In other words, the problem of reconciliation between freedom and nature in post-Kantian philosophy. The third topic is Kantian a priori problem. In order to explain Ng's answers to these three topics, I will outline each chapter. The book's chapters are organized into two sections. The first section of the book is about Kant's influents on Hegel (chapters 2 and 3). The second section is the reinterpretation of *Science of Logic* (chapters 4, 5, 6, 7, and 8).

In chapter 2 Ng considers Hegel as a follower of Kant's epistemological ideas (as Friedrich Beiser and other scholars did). But she focus-

1. ortigosaandres@gmail.com

es on Hegel's attention on "purposiveness" in the Kantian first and third Critique. To expose this, Ng rethinks Kant's conception of purposiveness. Purposiveness is a principle that allows and empowers our judgement, preventing arbitrariness unification of concepts with objects. But our empowered judgement could be a teleological judgement or a mechanistic judgement. Ng states that the most important idea underlined on purposiveness is "internal purposiveness". This capital notion expresses supremacy of the teleological judgement subsuming the mechanistic judgement.

In chapter 3, Ng vindicates the importance of *Differenzschrift*. Based on this writing, Ng exposes the "identity thesis". It seems that for Ng identity thesis is the core of Hegelian philosophy. The identity thesis is an argumentative strategy outlined by Hegel to transform the reciprocity between Kantian judgement and purposiveness into reciprocity between self-consciousness and life (68). This is the origin of the Hegelian notion of life. Also, it is an assumption of Kant's philosophy.

In chapter 4, 5, 6, 7 and 8 Ng rethink the Science of Logic from the concept of life provided by chapter 3. In chapter 4 she analyses the immanent deduction, identifying it with the genesis of the Concept. It is the "attempt to provide, in the logical context, a series of arguments for the constitutive character of inner purposiveness for any account of self-conscious conceptual activity whereby determinations of thinking have the power to determinate activity" (126). In a speculative sense, there is a sort of identity between the rational and the actual. This identity is called actuality (*Wirklichkeit*) (which answers to the mind-world problem). According to Ng, Hegel's Concept is the same as Kantian purposiveness but adding the notion of actuality. This allows us to rethink the expression "life of the Concept". This expression supports the transition from substance to subject in two ways. One way, following Aristotle, is the explication about why we could apprehend a living, self-caused and active substance. The second way is the actualization of self-conscious guided by Spinoza (160-161). These two ways enable Hegel to propose a subjective logic.

In chapter 5 Ng exposes the subjective Concept. She defines Subjective Logic as an exploration of the form and operation of thoughts. Then is Hegel's own critique of judgement. As limits and powers of judgement shows, there is "activity life" (as Ng refers). This "activity life" is under-

lining a logical conception of life. Activity life is the actualization of the reasoning activities, as a syllogism. In her view, syllogism's determination begins as the middle term. But they are completed by the form of the Concept since "once the mediating element is realized as the activity of the Concept, subjectivity transitions into objectivity, and Hegel's discussion moves to a consideration of the reality of the Concept under the headings of mechanism, chemism, and teleology" (216). This process of determination starts from mechanism to chemism, and then from chemism to teleology. In this process, Ng discovers that reality has the shape of an internal purpose in teleology. Then there is a fulfilled relation between subjective Concept and reality through teleology. This correspondence is called by Hegel "Idea".

In chapter 6 Ng explores life in the objective Concept. Objective reality can be understood as a process of the self-determination of the Concept. Ng brilliantly demonstrates the transition from subjectivity to objectivity is following the same patterns as Hegel's ontological proof for the existence of God. The reasoning could be sum up as: Humankind only knows the activity or works of God. These activities are the determination of God, what we usually call properties. Then, when we apprehend the activities of God, those activities are his being. This is like the objective Concept. The Concept has three determinations (mechanism, chemism, teleology). In consequence, they are manifestations of the same objective reality. Also, they are manifestations of reality which refer to the Concept (227). After this demonstration, Ng relates "external purposiveness" (a causal relation) to mechanism and chemism. External purposiveness is seen as a kind of violence. "Violence" is the power exercised by objective reality which destroys the capacity of an object to be itself a subject (230). This provokes a cognitive tension between reality and Concept. But teleology is the key notion. Teleology is the assumption of the "activity and reality of the Concept as self-determination" (233). Then there is an inner constitution of objects. Ng explains this abstract point with a great example: When we visit a friend at the hospital is an act that reflects the power of friendship in external objectivity, and this constitutes ourselves (as subjects) as good friends through the self-determining activity of the subject (240). Thereby Ng shows how internal purposiveness is needed for Hegel. Probably the au-

thor could explain more detailed how this objective judgement of Concept is related to the Idea. I think that in her book there is an argumentative gap here because the connection between the objective judgement of the Concept and the Idea is not fully explored.

In chapter 7 Ng explains the different meanings of “Idea” in Science of Logic. Her analysis guides us to the consideration of the Idea as life. But it is a life that is in-itself and for-itself. This should be understood as self-actualization. For instance, self-actualization between unconsciousness and self-consciousness. When we realized something that is in our unconscious, it affects our self-consciousness. Then she discusses the end of the Science of Logic. To this end, there are two claims. The first one is that the Idea has a different status in comparison to other determinations of thought. Life, cognition, and the absolute Idea (the three parts of the Idea) are the ground of the thought-determinations of Science of Logic. The second is about the “duplication” of the Idea. Duplication will be “manifest as immediate in life and as thought, self-consciousness, and spirit in cognition” (249). Ng considers that the duplication of the Idea is Hegel’s attempt to restore the Kantian doctrine of the two stems of knowledge. It resolves the Kantian problem of the combination of concepts and intuitions. Intuitions and concepts have different kinds of unities, in the absence of a common principle. Thereby Hegel thinks that Kantian intuition needs a re-examination. This leads Ng to consider Faith and Knowledge as a key text. In this text, he exposes the immediacy of self-consciousness cognition. This is compared by Ng as the function of life in the Science of Logic. Following this interpretation, “Concept and objectivity are immediately manifest in their unity and division” (254). But concepts are mediated. In contrast, Hegel considers concepts and external reality as immediately manifested in their division. But also, it is unified constituting an overcoming of the Kantian approach. And at this point, life is, again, a capital point. Life enables an immediate unity between the Concept and objectivity. From life, the Idea seems as *a priori* schema in its three moments. The first moment of the Idea in life is called corporality, which is for Hegel the capacity to focus on sensibility, as a capability for receptivity. This is an immediate sense of our self. The second moment is about externality. At this moment, the objective world is presupposed. Ng clarifies that externality is a necessary condition

for judgement caused by reciprocation. But a reciprocation between subjectivity and objectivity, producing self-certainty. The third moment is the called genus. It is the presupposition of a life process. In this process, an individual reproduces itself and vice versa. Then, the process of the genus presupposes the life process of the individual. These three moments of life provoke a dialectical relation between life and cognition which will be explored in the next chapter.


Chapter 8 is a development of her thesis of life as an *a priori* schema. It is a complex interpretation. The main difference with chapter 7 is that in the previous chapter life was an immediate Idea. In this chapter, Ng exposes life as a producer of self-conception. This means a cognition step. Ng first explains the limits of theoretical cognition based on finite cognition (*Verstand*). This limitation conceives the thing-in-itself as separated from the notion of truth. The reason is that, for finite cognition, the thing-in-itself is inapprehensible by concepts. Also, there is a practical cognition. This cognition is determined by our will and guided by intuitions. But it cannot find anything as truth in the external world. Both cognitions, theoretical and practical, are unified by Hegel in a notion called "absolute Idea". Then, "absolute Idea" is a logical idea of life because there is no separation. At the same time, there is an *a priori* schema internal to the method allowing self-consciousness to actualize itself (277). Therefore, the absolute method is a dialectic between life and cognition. To summarize, the absolute method is the growth of life activities as forms of self-consciousness. And its ground is a logical concept of life.

To conclude, I consider that Ng's book is a brilliant exposition. It opens a new reading of Science of Logic. It is difficult to say this because it is no common in a review but to be honest, I have no disagreements with Ng. She properly convinces me. And probably this will happen to many readers because *Hegel's Concept of Life* is a masterpiece. One of the best books on Hegel that I have read ever.

Autores/as participantes en el número 63.

Daniel Omar Scheck


Daniel Omar Scheck Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina), e Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-Conicet) scheck-daniel@yahoo.com.ar

 orcid.org/0000-0002-9948-5946
uncoma.academia.edu/DanielScheck

Licenciado en Filosofía (UNComahue) y Doctor en Filosofía (UNCórdoba). Profesor Adjunto Regular de Estética, Ética y Filosofía de la Acción (FaHu, UNComahue). Director del Proyecto de Investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad”. Miembro del Centro de Investigaciones en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades (CEIFICSOH, UNComahue) y del Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-Conicet). Integrante del PICT: “Historia de las ideas estéticas en Argentina”. Investiga problemas vinculados a la relación entre estética y ética, desde la modernidad y hasta los debates contemporáneos. En particular, analiza de qué manera la dimensión afectiva de las experiencias estéticas puede contribuir a la reflexión moral.

Inés Moreno


Universidad de la República, Uruguay
ins.moreno@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-9948-5946

Doctora en Filosofía Contemporánea por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay), donde se desempeña como directora de la Sección de Estética del Instituto de Filosofía. Ha publicado numerosos trabajos en el campo de la Estética contemporánea vinculados al tema de la autonomía de la experiencia estética en la filosofía moderna y la definibilidad y justificación de la valoración del arte en la filosofía del arte contemporánea.

Ricardo Ibarlucía

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CONICET-Centro de Investigaciones Filosóficas) y Universidad Nacional de San Martín
ribarlucia@conicet.gov.ar

 orcid.org/0000-0003-3542-5212


Doctor en Filosofía, Investigador del CONICET y miembro plenario del Centro de Investigaciones Filosóficas, donde se desempeña como director del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CONICET-CIF) y editor en jefe del *Boletín de Estética*. Es Profesor Titular de Estética y Problemas de Estética Contemporánea en la Escuela de Humanidades.

dades y la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín. Entre sus últimos libros se cuentan *Belleza sin aura. Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin* (2020), la compilación *Estéticas del siglo XVIII. Conversaciones sobre D'Holbach, Herder, Gerard, Diderot, Kames, Hamann* (2019) y la edición crítica de *Qué es la belleza y otros ensayos* (2017) de Luis Juan Guerrero.

María José Alcaraz León

Universidad de Murcia, España

mariajo@um.es

 orcid.org/0000-0001-9854-9349

webs.um.es/mariajo/miwiki/doku.php?id=inicio

Licenciada en Filosofía (Universidad de Murcia, 1999) y Doctora en Filosofía (Universidad de Murcia, 2006). Profesora Titular de Estética y teoría de las artes (Universidad de Murcia, 2019). Co-IP del Proyecto de Investigación “Aspectos Normativos de la apreciación estética”. Vice-presidenta de la Sociedad Española de Filosofía Analítica y miembro de las sociedades SeyTA, ESA y ASA. Integrante del grupo de investigación ARESMUR: <https://www.um.es/aresmur/>.

Su investigación se ha centrado en cuestiones relacionadas con la teoría contemporánea del arte, la tematización de la mirada en las representaciones visuales y artísticas, la normatividad del juicio estético, la relación entre el valor estético y otros valores (morales y cognitivos) en la apreciación estética y la respuesta emocional ante la obra de arte.

Alejandra M. Salinas

Universidad Católica Argentina / Univ. Nac. de Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina


salinas22000@yahoo.com

Licenciada en Ciencias Políticas y Doctora en Sociología (Universidad Católica Argentina). Profesora Titular e Investigadora en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Sus trabajos de investigación abordan el pensamiento político contemporáneo, principalmente el liberalismo y el populismo, y la relación entre literatura y política en América Latina, con particular atención a la obra de Jorge Luis Borges.

Alicia Villar Ezcurra

Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España

avillar@comillas.edu

 orcid.org/0000-0002-0590-1620

Comenzó su docencia en la Universidad Pontificia Comillas en el año 1989 y se incorporó plenamente en 1992. Actualmente imparte las asignaturas de Historia de la Filosofía Moderna y Filosofía Española en el Grado de Filosofía. Entre sus publicaciones, destacan las dedicadas a Pascal, Rousseau y Unamuno y a los temas de las pasiones y los sentimientos, el sufrimiento y la compasión. Ha publicado la edición de los *Escritos sobre la ciencia y el cientificismo* de Miguel de Unamuno (Tecnos), de los *Escritos espirituales* de Blaise Pascal (Tecnos).


Juan Manuel Torbidoni

UCA - CONICET, Argentina
 juantorbidoni@gmail.com

Doctor en Literatura Comparada, Harvard University 2018. Magister en Humanidades y Pensamiento Social, New York University 2010. Licenciado en Filosofía, Universidad Católica Argentina 2007. Profesor adjunto de “Pensamiento Iberoamericano” y Secretario del CELC (Centro de Estudios en Literatura Comparada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Actualmente se desempeña como investigador postdoctoral en el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

Alfonso A. Gracia Gómez


Universidad Nacional Autónoma de México
 alfonso.gracia@outlook.com

 orcid.org/0000-0002-1045-6891

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (España), miembro y docente de la AEPL (Asociación Española de Psicoanálisis Lacaniano) del Departamento de Teoría de los Lenguajes y Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Valencia e investigador del grupo EINDA (Espacio de Investigación del Niño en el Discurso Analítico) en la ELP del Campo Freudiano de la Comunidad Valenciana.

Mateo Belgrano

UCA – CONICET, Argentina
 mateobelgrano@uca.edu.ar


 orcid.org/0000-0001-7374-3188

Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y magister en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano por la UNSAM. Se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en UCA y en la FernUniversität in Hagen (Alemania). Es becario doctoral del CONICET. Es profesor de Estética en la carrera de Filosofía de la UCA, de Introducción a la Filosofía en UNLAM y de Metafísica II en la carrera de Filosofía de la USAL. Ha recibido las becas “Weltkirche Projekte” y “Programm des Bayerischen Staatsministeriums” para estancias de investigación en la Universidad de Eichstätt (2016-2017) y la DAAD Stibet Stipendium en la FernUniversität in Hagen (2018-2019).

Luis Fernando Butierrez

Universidad Nacional de La Plata (UNLP); Universidad de Ciencias empresariales y sociales (UCES)

luisbutierrez@yahoo.com.ar

 orcid.org/0000-0001-9502-2234


Docente e investigador en Filosofía contemporánea (UNLP) y Filosofía del lenguaje (UCES). Doctor y Profesor en Filosofía (UNLP); Maestrando en Clínica psicoanalítica (Universidad Nacional General San Martín) (Argentina). Especializado en la investigación de la obra de Heidegger; Derrida y Lacan, en lo que respecta a subjetividad,

discurso e identidad. Es miembro asociado del Centro de Investigaciones Filosóficas de Argentina; la Sociedad Iberoamericana de estudios heideggerianos y participa de la Escuela de Orientación Lacaniana en La Plata. Como integrante de grupos de investigación en filosofía y psicoanálisis de Argentina, ha realizado numerosas publicaciones en revistas científicas nacionales e internacionales. Entre las últimas publicaciones destacan: (2020) “Camino hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*” (Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Madrid); (2020) “Hacia el horizonte comprensivo de la corporeidad: Una transición entre los enfoques de Husserl y Heidegger” (Ágora. Papeles de Filosofía, Santiago de Compostela) y el libro *Heidegger y la identidad personal*, Buenos Aires: Prometeo, 2020.

Sergio González Araneda

Universidad de Santiago de Chile

sgonzalezaraneda@gmail.com


 orcid.org/0000-0003-2109-1389

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile. Miembro de Asociación Chilena de Fenomenología.

Jacinto Choza

Universidad de Sevilla, España

jacintochoza@gmail.com


 orcid.org/0000-0002-2492-7172

Catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Sevilla. Fundador y director honorario de *Thémata. Revista de Filosofía*; fundador de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF) en 1996; fundador y director del Seminario de las Tres Culturas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla desde 1999; fundador y director del Seminario de Identidad Cultural Latino-Americana (SICLA) 2008.

Ananí Gutiérrez Aguilar

Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú

gutierrez.anani@gmail.com


 orcid.org/0000-0002-2916-2957

Docente en la Universidad Católica de Santa María y en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Especialidad de Filosofía y Educación Artística. Doctora en Filosofía, Doctora en Ciencias Sociales, Magister en Educación Superior y Profesora en Educación Artística. Vicepresidenta de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica, periodo 2018-2019. Directora Adjunta de Revista *Ayllu*, miembro del Comité Científico de *Thémata. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, España.

Antonio Díaz Lucena

Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España

antonio.diaz@urjc.es


 orcid.org/0000-0002-4234-0850

Profesor Asociado de Periodismo y Comunicación en el departamento de Ciencias de la Comunicación y Sociología de la Universidad Rey Juan Carlos desde 2019. Tesis doctoral sobre el cine el Lars von Trier (2014). Máster en Bellas Artes por la Universidad de Middlesex de Londres (2003). Licenciado en Ciencias de la Imagen del Sonido por la Universidad Complutense (1999). Miembro de la Asociación Cultural Trama y Fondo (2014).

Juan Gabriel Alfaro Molina

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

jalfarom@ucatolica.ac.cr


 orcid.org/0000-0002-3935-3298

Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra, con especialización en Ética y Antropología. Máster en filosofía por la Universidad de Costa Rica. Licenciado en filosofía por la Universidad de Navarra. Bachiller en filosofía y teología por la Universidad Católica de Costa Rica. Docente en la Universidad Católica de Costa Rica. Miembro de tribunal examinador de tesis de la Universidad Autónoma de Centroamérica. Revisor de artículos de la revista Acta Académica de la universidad anteriormente mencionada. Ha realizado algunas publicaciones en revistas de Costa Rica, como la Theandrika, Acta Académica, y algunos artículos en diarios de circulación nacional.

Marco Antonio Núñez Cantos

Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

mnunez65@alumno.uned.es


 orcid.org/0000-0001-9939-0536

(Cáceres, 1978) Investigador independiente. Licenciado en Filología Hispánica y Filosofía; Máster en "Investigación literaria y teatral en el contexto europeo"; Máster en "Filosofía teórica-práctica" y doctorando con una tesis acerca de las correspondencias y divergencias entre Heidegger y Derrida.

Arturo Martínez Moreno (Arturo Martí)

Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España

soyarturomarti@outlook.es


 orcid.org/0000-0001-9939-0536

(Madrid, 1977) Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid (Cum Laude) y Posgrado en Humanismo y trascendencia por la misma universidad (Obtención del premio extraordinario). Su campo de estudio abarca la antropología, la estética y la espiritualidad. Muy concretamente, la relación entre la poesía y el pensamiento.

Antonio de Diego González

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España


addiegon@upo.es

 orcid.org/0000-0002-9403-6340

Antonio de Diego González es Profesor del área Filosofía en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Doctor en Filosofía con una tesis doctoral titulada *Identidades y modelos de pensamiento en África* (Sevilla, 2016) que obtuvo Mención Internacional y Premio Extraordinario de Doctorado. Sus investigaciones se centran en filosofía de la Religión, la historia intelectual y los problemas epistemológicos de las sociedades islámicas contemporáneas. Es autor de *Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2020) y *Populismo Islámico* (Córdoba: Almuzara, 2020).

Nazahed Franco Bonifaz


Universidad de Guanajuato, México
nazahed@hotmail.com

 orcid.org/0000-0002-4089-7030

Doctor en filosofía. Entre sus últimas publicaciones: “Ensamble y continuidad en los proto principios de la Doctrina de la ciencia de 1794 y la de 1804”, y “Lo absolutamente infinito (Spinoza), lo infinito (Schelling 1795-1796) y sobre lo absoluto como logós contemporáneo” (en coautoría), entre otros.


Enrico Brugnami

Universidad de la Laguna, Tenerife, España
ebrugnam@ull.edu.es

 orcid.org/0000-0003-1639-2427

Nolo Ruiz

Universidad de Sevilla, España
noloruiz.fil@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-7607-9515

(Sevilla, 1979) Doctor en Filosofía, Máster en Filosofía y Cultura Moderna (premio extraordinario), y Licenciado en Filosofía, todas ellas en la Universidad de Sevilla. Entre sus actuales campos de investigación destaca el estudio de las filosofías no-académicas. Ha sido periodista durante más de una década en diferentes medios de comunicación y posee galardones académicos y literarios.

Andrés Ortigosa

Universidad de Sevilla, España
ortigosaandres@gmail.com

Thémata, nueva imagen.

En este volumen 63, cuando se cumplen 37 años de la publicación de su primer número, *Thémata* estrena imagen, con cabecera, cubierta y maqueta nuevas. El proyecto gráfico ha sido desarrollado por la artista brasileña Isadora Gonzaga con la dirección de arte de Fernando Infante, dentro del estudio de diseño El golpe.

El diseño parte de un trabajo plástico con la lechuza de Minerva, que ha acompañado a nuestra revista durante años. Dos linóleos que muestran al ave volando al amanecer y en el crepúsculo se combinaron con texturas pictóricas y formas gráficas abstractas para generar composiciones complejas que servirán para componer las sucesivas portadas de *Thémata*.

La maqueta interior también es nueva. Como una declaración de principios, en ella se ha buscado ir más allá de lo normativo y usual en las revistas académicas y científicas, con elementos que, de entrada, pueden desconcertar e incluso incomodar a quien busque la invisibilidad de las formas que parece caracterizar lo académico en estos días. La sobredimensión de los títulos de los artículos y de la paginación, las citas en negrita, etc. pretenden trascender la funcionalidad del diseño editorial y el estándar de las publicaciones científicas para aludir constantemente a la filosofía de *Thémata*, caracterizada tanto por la apertura a nuevos enfoques y rutas, en forma y en fondo, como por la puesta en crisis reflexiva y creativa de la normatividad académica.



Linóleos originales.

Call for Papers Thémata 65 (junio 2022) Los restos documentales del perpetrador: textos e imágenes.

Envío de textos **hasta el 15 de febrero de 2022.**

Para las normas de edición consulta '**Directrices para autores/as**' en 'Envíos'.

Coordinado por **Juanjo Monsell** e **Irene Cárcel**. Universitat de València. Grupo de Investigación REPERCRI. Proyecto 'Representaciones Contemporáneas de Perpetradores de Violencias de Masas: Conceptos, Relatos e Imágenes' (HAR2017-83519-P), Ministerio De Ciencia, Innovación y Universidades, y Proyecto 'De espacios de perpetración a lugares de memoria. Formas de representación' (PROMETEU/2020/059).

La figura de la víctima ha ocupado un lugar preeminente en los procesos de memorialización desarrollados en aquellos contextos nacionales cuyo pasado se ha visto marcado por la perpetración de crímenes de masas. Su testimonio ha permitido articular narrativas sobre los crímenes, sus experiencias han sido motivo de creación de representaciones culturales, sus recuerdos han estructurado procesos de justicia transicional y sus documentos se han convertido en evidencias históricas con independencia de si la violencia sufrida ha sido de carácter bélico, dictatorial, genocida o terrorista. Por el contrario, la figura del perpetrador, ya se ubique esta en el nivel de la ideología, de la arquitectura, de la organización o de la ejecución de los crímenes, no ha recibido una atención analítica similar. Esto se debe, por una parte, a una necesidad memorialística de restitución de dignidad, identidad y

humanidad de las víctimas y, por otra, a la inaprehensibilidad y opacidad que caracteriza a la figura del perpetrador. Sin embargo, el examen y escrutinio del perpetrador en su contexto resultan fundamentales para lograr comprender íntegramente los episodios de violencia de masas que ha protagonizado y los procesos de memoria que de estos se derivan. No en vano, ha podido apreciarse recientemente un interés creciente en el análisis de este tipo de figuras en el marco de los estudios de memoria. Las identidades, actuaciones, motivaciones, creencias, posiciones ideológicas, enunciados, configuraciones sociales y representaciones culturales del perpetrador se han convertido en objetos de investigación capaces de alumbrar zonas oscuras de las sociedades marcadas por un pasado violento.

En relación con esta figura existe, sin embargo, una categoría que, a pesar de su enorme productividad, no ha sido, por lo general, explorada en toda su profundidad dentro de los estudios de memoria. Se trata de la producción material de carácter documental del perpetrador. Usualmente, los episodios de perpetración de crímenes de masas, sobre todo aquellos enmarcados dentro de regímenes dictatoriales violentos, dejaron tras de sí, además de abismos de devastación, una gran cantidad de documentos, tanto textuales como audiovisuales, sobre los que se sustentó la maquinaria de destrucción. Los motivos de la desatención recibida por estos *documentos de perpetrador* son muchos y variados, pero todos remiten a las diversas funciones desempeñadas por ellos en el pasado. De aquellos

documentos que sobrevivieron a la destrucción voluntaria por parte del sistema que los creó, algunos de ellos fueron utilizados como evidencias jurídicas en los procesos judiciales subsiguientes a los crímenes, otros se convirtieron en artefactos propagandísticos en los procesos transicionales posteriores, muchos de estos documentos se transformaron en fuentes historiográficas, varios fueron convertidos en parte integrante de producciones culturales, otros se transformaron en objetos museísticos o formaron partes de exposiciones y, en último lugar, una gran cantidad de ellos fue relegada al olvido archivístico.

Sin embargo, hubo documentos que lograron escapar de todas estas funciones y encontraron un espacio en la esfera pública de sus respectivos contextos de producción a fuerza de ser reproducidos. La familiarización con estos documentos derivada de su reproducción ha implicado, además de una desensibilización del público que se enfrenta a ellos, la puesta en marcha de un proceso de significación aparentemente paradójico: por un lado, estos documentos han sido convertidos en objetos anclados en un espacio-tiempo inmodificable, pero, por el otro, tanto los textos como las imágenes han quedado, al mismo tiempo, separados de su contexto original de producción y recepción. Es decir, se han transformado en una suerte de artefactos metonímicos y metafóricos que sustituyen el episodio de violencia que representan en lugar de referirse a él. Si bien la presencia constante de estos documentos permite la conexión de diferentes generaciones en relación con el episodio traumático, lo cierto es que dificulta una lectura más profunda de ellos.

En un nivel general, estos textos e imágenes no deben únicamente ser tenidos en cuenta por lo que revelan, sino también por cómo revelan o por cómo fallan al intentar revelar. Es decir, los *documentos de perpetrador* no son solamente repositorios

de contenidos históricos, sino también dispositivos capaces de reflejar las necesidades, deseos y motivaciones de su creador, los propósitos de su creación y la audiencia hacia la que estaban dirigidos en el momento de su producción. Sin embargo, muchos de estos documentos se han visto abocados a procesos de resemantización que los han convertido en aquello que son ahora (un símbolo o icono, un objeto en un archivo oficial o en un museo, o un documento marginal ajeno al archivo, dependiendo del caso), por lo que, a modo de palimpsesto, aglutinan en ellos diversas capas de significado de difícil acceso que conviene desentrañar.

Textos de perpetrador

La primera categoría propuesta para análisis en este número monográfico es la de *documentos textuales* o *textos de perpetrador*. Esta categoría comprende todos aquellos documentos que contienen información estructurada lingüísticamente y han sido escritos por perpetradores o por orden de estos. Estos pueden subdividirse en varias categorías dependiendo de la función desempeñada: 1. **Documentos oficiales** como órdenes, instrucciones, reglamentos, informes, archivos judiciales, boletines y registros penitenciarios o médicos, entre otros. 2. **Documentos propagandísticos** como discursos públicos, periódicos y otros medios impresos, emisiones radiofónicas, panfletos o folletos informativos, entre otros. 3. **Documentos artístico-científicos** como novelas, obras teatrales, guiones cinematográficos, relatos, poemas, ensayos, artículos científicos o académicos, entre otros. 4. **Documentos personales** como diarios, diarios de guerra, cartas, testimonios o agendas personales, entre otros.

Histórica y judicialmente se ha otorgado una relevancia mayor a aquellos documentos considerados como pruebas evidenciales, esto es, documentos oficiales

estrechamente ligados con el acto de perpetración (como, por ejemplo, las órdenes de ejecución) y que, por lo tanto, proveen de información directa sobre este. Este tipo de documentos, a pesar de ser esencialmente diferentes al acto en sí, se encuentran inextricablemente unidos al acto de violencia, hasta el punto de poder ser considerados actos de violencia adicionales o suplementarios.

Sin embargo, todos los documentos textuales de esta categoría, con independencia de su función y receptor potencial originales, reproducen, dada su condición de creaciones de perpetrador, el lenguaje de la maquinaria de destrucción en mayor o menor medida. Todos ellos suponen una vía de acceso a ciertas configuraciones subyacentes e inscritas en un marco doctrinario determinado. Los *documentos textuales de perpetrador* o *textos de perpetrador* son, en definitiva, pruebas que esconden dentro de sí un rastro de la imaginaria de un régimen de perpetración o de un crimen particular y que, por lo tanto, nos acercan a su *hic et nunc*, aunque no todos lo consigan del mismo modo.

Conviene destacar que, inevitablemente, el grado de objetividad –en el caso de documentos oficiales– o, en su defecto, de subjetividad –en el caso de documentos personales o artísticos– condicionará la lectura e interpretación que de ellos se haga. La gran mayoría de estos documentos están destinados a la lectura interna de los participantes en un crimen determinado o, en un plano más general, de aquellos que comparten una misma ideología, por lo que aparecen caracterizados por un cierto hermetismo que dificulta el acceso a la lógica que los constituye, pero todos resultan esenciales para acceder a ciertos aspectos lingüísticos –tales como tecnicismos, elipsis, eufemismos, neologismos, resignificaciones, campos semánticos, expresiones idiomáticas, metáforas o abreviaturas– sobre los

que, en última instancia, se sustenta a nivel ideológico un régimen de perpetración.

Imágenes de perpetrador

La segunda categoría propuesta para análisis en este monográfico es la de *imágenes de perpetrador*. En ella se inscriben todos aquellos documentos visuales, audiovisuales o pictóricos que hayan sido tomados o realizados por perpetradores o por orden de estos. Cabe dividirlos en varias categorías no exentas de porosidad ni autoexcluyentes: 1. **Documentos oficiales** como noticiarios, fotografías carcelarias o policiales, negativos de fotografías o vídeos. 2. **Documentos artísticos** como fotografías, vídeos o cuadros. 3. **Documentos propagandísticos** como películas, fotografías o carteles. 4. **Documentos científicos** como fotografías o vídeos tomados con este afán. 5. **Documentos personales o privados** como vídeos caseros o fotografías del ámbito privado. Un estudio pormenorizado de estos documentos puede revelar la capacidad de la imagen para mostrar no solo un marco real, sino también un marco ideológico; no solo el contexto externo –histórico–, sino también el interno –lo que ocurrió en el momento en que se tomó–.

Habitualmente se ha dado primacía a los documentos fotográficos, pues estos han sido los que en mayor cantidad y más fácilmente han sido distribuidos al conjunto de la población y son los que de manera más concreta representan el acto de perpetración. No obstante, no son los únicos. Y cabe detenerse aquí un momento: la actual es una sociedad sobresaturada de imágenes de todo tipo en la que se ha normalizado la continua ubicuidad de estas, pero esto no siempre fue así. Algunas de las imágenes de perpetración con las que se puede trabajar surgieron en una época en la que, si se capturaba algo con una cámara era porque se le atribuía una especial importancia. Si esas imágenes fueron tomadas es porque

deseaban atesorarlas, lo cual indica ya algunos aspectos sobre la posición de los perpetradores. Aun con sus diferencias, todos los *documentos audiovisuales de perpetradores* que hemos nombrado son muestra de la maquinaria del horror y la destrucción, de las lógicas perversas y del fuerte componente ideológico del que surgieron, que protegió y apoyó este tipo de atrocidades. En ellas quedan reflejados, aunque no siempre puedan verse, los perpetradores: desde su mirada, sus deseos o su forma de actuar, su concepción de las que son sus víctimas o su sensación de impunidad, hasta la audiencia hacia la que dirigen este tipo de documentos –compañeros directos o de ideología–.

Sin embargo, la fuerza del visionado de estas *imágenes de perpetrador* es tan potente porque estas aúnan dos prismas unidos por una desquiciante tensión: la perspectiva del perpetrador –reflejada en el marco de la imagen, en lo que esta muestra y en lo que deja fuera– y la mirada de la víctima –o su ausencia–. Así, la imagen se convierte en inherente al acto de violencia: aunque sean diferentes en sí, los documentos audiovisuales aparecen, en estos casos, como inseparables de los actos de violencia que registran, incluso podrían considerarse un acto de violencia añadido, complementario.

Así, el análisis de estas *imágenes de perpetrador* como huellas de lo que ocurrió permitirá ahondar en el estudio de la figura del perpetrador y en el de la maquinaria del horror que muestran, refuerzan y, desde una mirada crítica, denuncian.

Líneas de trabajo

- Análisis sincrónico de un *documento de perpetrador*: los elementos que confluyen en la creación de dicho documento en el momento de su producción.
- Análisis diacrónico de un *documento de perpetrador*: los diferentes procesos de resemantización a los que se ha visto

expuesto el documento a lo largo de su historia.

- Análisis comparativo de *documentos de perpetrador*: 1. Los rasgos y diferencias existentes entre dos o más documentos de una misma categoría (textos e imágenes) de un mismo o diferente contexto. 2. La relación de continuidad entre dos o más documentos de diferentes categorías (textos e imágenes) de un mismo contexto respecto a un crimen concreto.
- Análisis del papel desempeñado por el *documento de perpetrador* en la construcción de los relatos memorialísticos contemporáneos.

El propósito de este monográfico es el de contribuir a los estudios de memoria a través del análisis de los documentos textuales y audiovisuales que produjeron los propios perpetradores ubicados en cualquiera de los niveles de la perpetración –ideología, arquitectura, organización o ejecución–. Para ello, se aceptarán artículos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades que estudien estos documentos. Se evaluarán aquellos trabajos que sigan cualquiera de las líneas de investigación propuestas, con independencia de si estos se centran en documentos textuales, en documentos audiovisuales o en ambas categorías. El monográfico se presenta, pues, como una ayuda a la hora de desentrañar, no solo la figura del perpetrador, sino, también, las lógicas que operan en contextos y situaciones enmarcadas en los regímenes dictatoriales y, por ende, estos regímenes dictatoriales, en sí.

Política editorial.

1. Proceso de evaluación doble ciega

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, la dirección adjunta elige evaluadores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

- a. **Evaluación doble**
La revisión de cada artículo será realizada por **dos evaluadores** expertos que aconsejarán sobre su publicación.
- b. **Evaluación ciega**
Para asegurar la transparencia, los evaluadores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.
- c. **Declaración de privacidad**
Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.
- d. **Evaluadores/as externos/as**
Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, en su mayor parte son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. En el caso de las secciones monográficas y de los volúmenes especiales el Equipo editorial y los coordinadores del número podrán proponer evaluadores especializados en la materia de la que se trate. Al final de cada año se publicará una lista con los evaluadores de los números de cada semestre.

2. Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

Thémata sigue la política de *Open Access Journal* y se integra en la asociación de revistas que participan en ella a través del *Public Knowledge Project*, iniciativa sin ánimo de lucro de la Facultad de Educación de la Universidad de British Columbia.

Thémata pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

3. Frecuencia de publicación

Thémata Revista de Filosofía tiene una secuencia de publicación semestral, alternando números monográficos (en los que predomina la problemática antropológica y cosmológica) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de la filosofía en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas, la edición de textos clásicos inéditos, la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

4. Lenguas

Thémata Revista de Filosofía acepta artículos en castellano, catalán, euskera, inglés, italiano,

alemán, portugués y francés.

5. Venta y suscripción

Si desea suscribirse o adquirir algún ejemplar suelto póngase en contacto por email con themata@us.es

6. Exención de responsabilidad

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva *responsabilidad de sus autores*. La **Universidad de Sevilla** y *Thémata* no se hacen responsables, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos.

7. Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La redacción de la revista Thémata está comprometida con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados. Nuestra revista tiene como referencia el Código de conducta y buenas prácticas que define el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) para editores de revistas científicas. Al mismo tiempo, garantiza una adecuada respuesta a las necesidades de los lectores y autores, asegurando la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los artículos, así como la integridad de los mismos. El Comité Editorial se compromete a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas cuando sea preciso.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, Thémata tiene, como se ha explicitado un sistema de selección de artículos que son revisados por evaluadores externos –dobles y anónimos– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. Thémata garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por los consejos editorial, asesor y científico si así procediese. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles aclaraciones, reclamaciones o quejas que un autor desee remitir a los comités de la revista o a los evaluadores del artículo.

Thémata declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados de la revista si ya se hubieran publicado o no se publicarán. La revista actuará en estos casos con la mayor celeridad posible. Al aceptar los términos y acuerdos expresados por nuestra revista, los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. También los autores tienen que justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Thémata no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

8. Derechos de autor/a

Las contribuciones que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

a. La Editorial Universidad de Sevilla conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

b. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales y se compartan de igual manera; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

c. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación. Esto favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica. Color RoMEO: verde.

9. Políticas de archivo

Las revistas tuteladas por la Editorial Universidad de Sevilla, alojadas en los dominios <https://editorial.us.es/es/revistas> y <https://revistascientificas.us.es>, tienen asegurado un archivo seguro y permanente gracias a la realización automática, por parte del servicio informático de la universidad, de una copia de seguridad de sus contenidos cada 24 horas. Ello permite a todas las revistas electrónicas de la Universidad de Sevilla preservar sus contenidos frente a cualquier posible eventualidad, puesto que en caso de pérdida o corrupción puntual, es factible acudir a las copias de seguridad diarias.

Directrices para autores/as.

1.1. Información que aportar

Los manuscritos deben ser enviados en formato editable (Microsoft Word, RTF o WordPerfect) preferentemente mediante el portal OJS de la revista (Envíos) o al correo *themata@us.es* (el archivo debe venir identificado con el apellido del/a autor/a).

En la primera página del texto debe incluirse el nombre completo del autor/autora o autores/autoras junto a la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

En el envío se solicitará también información sobre la fuente de financiación del artículo: agencia financiadora, códigos del proyecto y fechas. El/la autor/a incluirá esta información como agradecimiento a pie de página al inicio, y también se le requerirá en el envío.

1.2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Thémata. Revista de Filosofía*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Thémata. Revista de Filosofía*. Muy excepcionalmente, y si los editores y revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

1.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el/la autor/a debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo –tanto en el texto como en la bibliografía–, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

2. Formato de las publicaciones

2.1. El texto se enviará en formato DIN A 4, con letra Century Schoolbook cuerpo 12, y con interlineado de 1.5.

2.2. Los artículos (estudios) tendrán una extensión de entre 6.000 y 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los debates y notas contarán con una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Las traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto. El artículo ha de respetar el formato IMRYD (introducción, métodos, resultados y discusión).

2.3. Indicar en el envío si se han usado signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo procesador de texto.

2.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Los últimos comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles
1.1 El comentario al *De caelo*

2.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras reediciones han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al

autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

3. Referencias bibliográficas

A partir del año 2021 *Thémata Revista de Filosofía* adopta como norma de referencia el formato MLA. Se invita a los autores a **garantizar** la originalidad del manuscrito y asegurar un correcto reconocimiento de las referencias bibliográficas mediante las normas de citación exigidas. El incumplimiento de las normas de citación señaladas supondrá el rechazo de la contribución por parte de la redacción de la revista.

3.1. Referencias bibliográficas al final del texto

Al final de cada texto se incluirá una bibliografía en la que aparezcan todas las obras mencionadas, organizada alfabéticamente por apellidos.

3.1.1. Libros

Los datos deben aparecer en este orden: Apellido del autor, Nombre. *Título del libro* (en cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año.

Zambrano, María. *Islas*. Madrid: Editorial Verbum, 2007.

Para señalar la traducción:

Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. Pilar López de Santamaría. Madrid: Trotta, 2016.

Para señalar la persona al cargo de la edición de otra autoría, debe incluirse después del título del libro:

Wittgenstein, Ludwig. *Obra completa*, ed. Isidoro Reguera. Madrid: Gredos, 2009.

En obras colectivas con uno o varios editores o coordinadores:

Pérez Carreño, Francisca, ed. *Estética*. Madrid: Trotta, 2013.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm, eds. *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Si se considera importante señalar el año de la primera edición, deberá ir después del título:

Heller, Ágnes. *Everyday Life*. 1984. Londres: Routledge and Kegan Paul, 2017.

Si el libro tiene 2 ó 3 autores:

Cohnitz, Daniel y Luis Estrada-González. *An Introduction to the Philosophy of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Más de 3 autores:

- Citando a todos los autores:

Stutts, John P., Sylvia Smith, Henry Cass, y Lisa Round. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

- O primer nombre de autor más «y otros».

Stutts, John P. y otros. *History of Linguistics*. Londres: Scribes, 1999.

Si se trata de una autoría corporativa:

Centre for Research on Nationalism. *Ethnicity and Multiculturalism. Advancing Multiculturalism, Post 7/7*. Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

3.1.2. Artículos de revistas

Los datos aparecerán en este orden: Apellido del autor, Nombre. "Título del artículo" (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas.

Hernández-Pacheco Sanz, Javier. "El círculo de Jena o la filosofía romántica", *Fedro*.

Revista de Estética y Teoría de las Artes 9 (2010): 16-29.

3.1.3. Capítulos de libros

El orden de los datos es el siguiente: Apellido del autor del capítulo, Nombre. "Título del capítulo" (entre comillas). *Título del libro* (cursivas). ed. Nombre del editor /coord. Nombre del coordinador.

Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas.

Nussbaum, Martha C. "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals". *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein y Martha C. Nussbaum. Nueva York: Oxford University Press, 2004. 299–320.

3.2. Citas dentro del texto

Las citas o referencias situadas dentro del texto deben aparecer entre paréntesis de la siguiente manera:

3.2.1. La referencia intratextual solo requiere el apellido del autor y el número de la página, sin signos de separación:

(Rancière 108)

Solo se utilizan comas si se señalan páginas no contiguas:

(Arendt 21, 54)

3.2.2. Solo se añade el año cuando existen varias obras del mismo autor. Entre apellido, año y número de página no se incluye ningún signo.

(Ricoeur 1996 28)

3.2.3. Si se citan varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se añadirá una letra junto al año para identificarlas. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

En la Bibliografía final:

Anscombe, Gertrude E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers, Volume 2*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991a.

Anscombe, Gertrude E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers, Volume 3*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991b.

En el texto:

(Anscombe 1991a 45) o (Anscombe 1991b 46).

3.2.4. La abreviatura 'cf.', empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.

(cf. Arana 54)

3.2.5. Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce solo el apellido del autor y el año correspondiente:

(Cortina 1986)

3.2.6. Si el apellido del autor se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, solo se escribe el año correspondiente:

Kristeva (1974) defiende que el lenguaje poético tiene efectos dentro de un contexto histórico y económico específico.

3.2.7. Si el nombre del autor está incorporado en el texto se incluye únicamente el número de página (si existen más obras del mismo autor, también el año de la edición):

As Carroll states, "Horrific creatures seem to be regarded not only as inconceivable but also as unclean and disgusting" (21).

3.2.8. Si se enfatiza una parte de la cita con cursivas resaltadas por el autor del artículo, se escribe dentro del paréntesis y después del número de la página: "énfasis mío":

(Nancy 2007 31, *énfasis mío*)

3.2.9. Puede utilizarse "*Ibid.*" cuando se repita una misma referencia consecutivamente, sin acento, en cursiva y con el número de página: (*Ibid.* 36).

3.2.10. Y también se utilizará "*Id.*" cuando se cite consecutivamente la misma obra y la misma página, en cursiva: (*Id.*).

3.2.11. En el caso de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares, se utiliza la manera canónica de citación. Por ejemplo:

a) Es lo que Kant denomina la "exposición de la facultad racional práctica" (AA 04 412 23–24)

b) Aristóteles en su *Política* (1259a) describe cómo Tales demuestra que el sabio puede ser útil en la vida práctica.

3.3. Citas textuales

3.3.1. Las citas textuales de más de tres líneas deben aparecer en un párrafo aparte, sin entrecorillar y con un sangrado mayor a la izquierda. En estas citas el punto final ha de ir antes del paréntesis. Por ejemplo:

Originariedad y no-originariedad constituyen la pareja de conceptos a la que recurre Edith Stein:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?– Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. (23-24)

3.3.2. Cuando la cita es de menos de tres líneas puede incluirse dentro del texto, entre comillas. En este caso el punto ha de aparecer detrás del paréntesis:

Por eso dice Hegel que “[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad” (460).

3.3.3. Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles, y simples las que están dentro de la cita:

Como señala Victoria Camps, “El individuo no ‘se hace’ ni puede llegar a ser ‘de algún modo todas las cosas’” (102).

4. Notas al pie

Si se utilizan notas al pie de página, éstas han de ser concisas y seguir las normas de citación señaladas en el apartado 3.

5. Normas de estilo

5.1. Las palabras y expresiones extranjeras han de aparecer en cursiva:

La formulación de Wilde es una *boutade*.

5.2. También aparecerán en cursiva los términos en los que se quiera poner énfasis:

El sujeto *en lo real* y el sujeto *desde lo real*.

Pero si se quiere resaltar un término acuñado o empleado por un autor del que se habla se hará con comillas:

Los “perceptos” de Deleuze remiten a las “ideas estéticas” de Kant.

5.3. Se utilizan corchetes “[...]” para elisiones y acotaciones:

Es la autosuficiencia del buen salvaje, “[...] sin ninguna necesidad de sus semejantes, tanto como sin deseo alguno de perjudicarles, quizá incluso sin reconocer nunca a ninguno individualmente”.

“Paradójicamente, [el arte] tiene que dar testimonio de lo irreconciliable y, sin embargo, tiende a reconciliarse” (251)

5.4. Las comillas siempre han de ir antes de otra puntuación (punto, coma, etc.):

Derrida lo llama el “devenir humano de la piedad”.

5.5. Se debe utilizar la mayúscula inicial para nombrar un período o una corriente:

La Modernidad, Romanticismo, Modernismo, la Restauración.

5.6. Las palabras compuestas que son muy utilizadas deben escribirse sin guion:

Sociocultural, Sociopolítico.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo del artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de abril y octubre, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos acep-

tados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en junio y diciembre de cada año e informarán de ello a los autores.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser maquetado, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir un ejemplar del correspondiente número de la forma que se especifica en la web según disponibilidad e igualmente la separata electrónica de su artículo será colgada en la web en formato pdf. La recepción de artículos está abierta todo el año. Los números se cierran en abril y octubre. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo para el número que sale en junio y de noviembre para el número que sale en diciembre. La impresión y colocación en la web se realiza a finales de noviembre y mayo respectivamente. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma (tanto on-line como en papel).

Si un artículo aceptado en abril o en octubre no se publicara en el número siguiente (junio o diciembre respectivamente) y se destinase a uno posterior, se le comunicaría al autor para que confirmase su aprobación o, en caso contrario, dispusiese del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

8. Para garantizar una revisión anónima

Para asegurar la integridad de la evaluación doble ciega, se ha de asegurar que los autores/as y los evaluadores/as desconozcan sus identidades entre ellos. Esto implica que los autores/as, editores/as y evaluadores/as comprueben que se han seguido los siguientes pasos en cuanto a las propiedades del archivo:

1. Los autores/as del documento han eliminado sus nombres del texto, con «Autor/a» y el año que se usa en las referencias y en las notas a pie de página, en vez de el nombre de los autores/as, el título del artículo, etc.
2. En los documentos de Microsoft Office, la identificación del autor/a también debe eliminarse de las propiedades del archivo.

Para **Microsoft 2003** y versiones previas, y versiones de Word de **Macintosh**:

- Seleccione en el menú Archivo: Guardar como > Herramientas (o Opciones en Mac) > Seguridad > Eliminar información personal en las propiedades del archivo al guardar > Guardar.

Para **Macintosh Word 2008** (y futuras versiones)

- En el menú Archivo seleccione «Propiedades».
- En la pestaña Resumen elimine la información identificativa de todos los campos.
- Guarde el Archivo.

Para **Microsoft 2007** (Windows):

- Haga clic en el botón de Office en la esquina superior izquierda de la aplicación Office
- Seleccione «Preparar» en el menú Opciones.
- Seleccione «Propiedades» para el menú Opciones de «Preparar».
- Elimine toda la información de los campos de propiedades del documento que aparecen debajo de menú principal de opciones.
- Guarde el documento y cierre la sección de campos de propiedades del documento.

Para **Microsoft 2010** (Windows):

- En el menú Archivo seleccione «Preparar para compartir».
- Haga clic en el icono «Comprobación de problemas».
- Haga clic en el icono «Inspeccionar documento».
- Desmarque todas las casillas excepto «Propiedades del documento e información personal».
- Ejecute el inspector de documento, el cual realizará una búsqueda en las propiedades del documento e indicará si algún campo de propiedades del documento contiene alguna información.
- Si el inspector de documento encuentra información se lo notificará y le dará la opción de «Eliminar todo», en la cual tendrá que hacer clic para eliminar todas las propiedades del documento y la información personal.

Para archivos PDF:

- En los PDFs, los nombres de los autores/as también deben ser eliminados de las propiedades del documento que se encuentran debajo de Archivo en el menú principal de Adobe Acrobat.

9. Orden de autoría

En textos de más de un/a autor/a, se informará obligatoriamente sobre el criterio aplicado en el orden de los autores. Los criterios posibles son los siguientes:

1. Por importancia de la contribución: el primer lugar se asigna a la persona que hace la mayor contribución. El orden del resto es decreciente en cuanto a su aportación. Este enfoque es apropiado para publicaciones que informan de los resultados de proyectos de investigación.
2. Por orden alfabético de los apellidos.

Se exigirá asimismo una descripción exacta de las tareas realizadas por cada autor/a en la investigación. Se pretende evitar así, tanto la autoría honoraria (incluir firmantes que no han contribuido), como la autoría fantasma (investigadores con contribuciones sustanciales que no aparecen).

10. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

11. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

12. Lenguaje inclusivo y no sexista

En todas las contribuciones se garantizará un uso inclusivo y no sexista del lenguaje. Este uso no afecta al carácter masculino o femenino de las palabras, sino a la consideración de una referencia explícita a hombres y mujeres.

Se recogen a continuación algunas propuestas:

- Genéricos reales

Existen sustantivos, ya sean masculinos o femeninos, que designan a mujeres y hombres de forma real:

La persona, la víctima, el ser humano, el alumnado, la población.

- Sustantivos abstractos

Son aquellos términos que se utilizan para aludir al cargo, profesión, rol, etc, indepen-

dientemente de la persona que lo ostenta:

Dirección, presidencia, autoría, gerencia,...

- Desdoblamientos

Para hacer referencia a un grupo integrado por hombres y mujeres podemos utilizar los dos géneros gramaticales:

Pensadores y pensadoras, padres y madres, hijas e hijos,...

- Las barras

Recomendamos usarlas en la comunicación administrativa (impresos, formularios, fichas, etc.), ya que en los textos académicos resultan excesivamente invasivas.

Autores/as

- Pronombres y determinantes sin marca de género

Es conveniente evitar el uso de *el/los/aquellos que*, y utilizar en su lugar *quien o quienes*, que incluye de forma económica tanto el femenino como el masculino.

Impensable para quienes...

Otra forma consiste en emplear, junto a sustantivos de una sola terminación, determinantes sin marca de género, como, por ejemplo, *cada o cualquier* en vez de, por ejemplo, *todos* con el que de nuevo usaríamos el masculino como genérico:

Se implicó a cada agente...

- Omisión del sujeto

En determinadas ocasiones, cuando el sujeto de la oración es un masculino utilizado como genérico, se puede omitir este sujeto y utilizar otros recursos:

- con formas no personales del verbo:

Hay que firmar al principio y al final de la clase.

- con estructuras con se:

Se firma al principio y al final de la clase.

- con formas personales del verbo, usando por ejemplo el verbo en primera persona del plural:

Firmamos al principio y al final de la clase.

- Omisión de determinantes

Hay sustantivos con forma invariable para ambos géneros gramaticales, que si no van acompañados de palabras que les otorgue género, engloban sin problemas tanto a las mujeres como a los hombres. Únicamente con omitir el determinante estamos usando un lenguaje incluyente, como ocurre con

Solicitante, declarante, denunciante, contribuyente, recurrente, representante, estudiante, docente, profesional, joven, avalista, titular, asistente, etc.

- Uso de perífrasis

La perífrasis expresa por medio de varias palabras algo que hubiera podido decirse con menos o con una sola:

Personal sanitario, las personas que ejercen, etc.

- Aposiciones explicativas

Detrás de un sustantivo podemos utilizar una aposición explicativa, que explica algo más sobre el sustantivo:

El objetivo es proporcionar a jóvenes, de uno y otro sexo, una formación plena.

Para más información, consultar: *Manual para el uso no sexista del lenguaje*. Sevilla: Consejería de Empleo, Junta de Andalucía, 2010, disponible aquí.

Aviso de derechos de autor/a

Los originales publicados en las ediciones impresa y electrónica de esta Revista son propiedad de *Thémata Revista de Filosofía*, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

Salvo indicación contraria, todos los contenidos de la edición electrónica se distribuyen bajo una licencia de uso y distribución “**Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional**” (CC BY-NC-SA 4.0). Puede consultar desde aquí la **versión informativa** y el **texto legal** de la licencia. Esta circunstancia ha de hacerse constar expresamente de esta forma cuando sea necesario.



Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.



Thémata.

Revista de Filosofía

