

THÉMAT A
Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda financiera de las siguientes instituciones:

-Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla).

-Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Sevilla).

-Grupo de Investigación HUM-153 “Filosofía de la Cultura”.

THÉMATA

Revista de Filosofía
Número 51

(Publicación semestral)



Sevilla
Primer semestre
(enero – junio 2015)

ISSN: 0212-8365
e-ISSN: 2253-900X
Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
editorial.us.es/themata

Thémata. Revista de Filosofía nace en el año 1983 con la intención de proporcionar a los estudiosos e investigadores de la filosofía un cauce para publicar sus trabajos y fomentar un diálogo abierto sin condicionamientos ideológicos. Primitivamente participaron en el proyecto las Universidades de Murcia, Málaga y Sevilla, pero pronto quedaron como gestores de la revista un grupo de profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Sevilla.

Siempre se ha caracterizado por dar prioridad a los contenidos sobre las cuestiones formales y ha luchado para no encasillarse en corrientes o escuelas de pensamiento. Una preocupación constante de sus realizadores ha sido fomentar los planteamientos interdisciplinares. La revista siempre ha estado abierta 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. También ha querido ser muy flexible a la hora de acoger nuevos proyectos, fomentar discusiones sobre temas controvertidos y abrirse a los nuevos valores de la filosofía. En este sentido, los investigadores jóvenes siempre han encontrado bien abiertas las puertas de la revista.

DIRECCIÓN

DIRECTOR: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

DIRECTORA ADJUNTA: Clara Ríos
(themata@us.es)

SECRETARIO: Jesús Fernández-Muñoz
(jesusfdez@us.es)

SUBDIRECTOR: Jesús Navarro Reyes
(jnr@us.es)

SECRETARIO DE DIFUSIÓN Y DOCUMENTACIÓN:
Juan Carlos Polo Zambruno
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

SUBDIRECTORA: Inmaculada Murcia Serrano
(imurcia@us.es)

Thémata. Revista de Filosofía está indexada en:

- The philosopher's index
- FRANCIS
- Dialnet
- ISOC-Ciencias sociales y humanidades
- Ulrich's International Periodicals Directory
- Directory of Open Access Journal (DOAJ)
- Latindex
- DULCINEA
- SHERPA/RoMEO
- Gale-Cengage Learning-Informe Académico
- EBSCO Information Services
- ERIH PLUS

Entidad editora:

Thémata. Revista de Filosofía.
Grupo de Investigación HUM-153
Facultad de Filosofía (Universidad de Sevilla)
Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la ciencia.
C/ Camilo José Cela s/n 41018 - Sevilla
Tlf.: 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

jesusfdez@us.es
Precio del ejemplar: 18 euros
ISSN: 0212-8365 e-ISSN: 2253-900X
Depósito Legal: SE-72-2002
Nº DOI: 10.12795/themata
Imprime Ulzama (España)

Redacción y normas de publicación: ver *Política editorial*, al final de la revista.



CONSEJO EDITOR/EDITORIAL BOARD:

ARGENTINA:

Dezzuto, Flavia (*Universidad de Mendoza*)

ALEMANIA:

Ciria, Alberto (*Munich*)

CANADÁ:

Moro, Óscar (*University of New Found Land*)

CHILE:

de la Maza, Mariano (*Universidad Católica de Chile*)
Santos Herceg, José (*Universidad de Santiago de Chile*)

COLOMBIA:

Betancur García, Martha Cecilia (*Universidad de Caldas*)
Gómez Yepes, Víctor Hugo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)
Muñoz Marín, Gustavo Adolfo (*Universidad Pontificia Bolivariana*)

ESPAÑA:

–Alicante:

Pérez Herranz, Fernando M. (*Universidad de Alicante*)

–Barcelona:

Pérez Borbujo, Fernando (*Universitat Pompeu Fabra*)
Piulats Riu, Octavi (*Universitat de Barcelona*)

–Castellón:

Comins Mingol, Irene (*Universitat Jaume I*)
París Albert, Sonia (*Universitat Jaume I*)

–Córdoba:

Román Alcalá, Ramón (*Universidad de Córdoba*)

–Granada:

Barroso Fernández, Óscar (*Universidad de Granada*)
López Cambronero, Marcelo (*Instituto de Filosofía Edith Stein*)

–Huelva:

Arroyo Arrayás, Luis Miguel (*Universidad de Huelva*)

–Madrid:

Parellada, Ricardo (*Universidad Complutense de Madrid*)
Rivera de Rosales Chacón, Jacinto (*UNED*)
Domingo Moratalla, Tomás (*Universidad Complutense de Madrid*)

–Málaga:

García González, Juan (*Universidad de Málaga*)
Padiá Benticuaga, Juan José (*Universidad de Málaga*)
Wulff, Fernando (*Universidad de Málaga*)

–Murcia:

García Marqués, Alfonso (*Universidad de Murcia*)

–Navarra:

Ortiz Landázuri, Carlos (*Universidad de Navarra*)
Sánchez Capdequí, Celso (*Universidad de Navarra*)

–Santiago de Compostela:

Pintos Peñaranda, M^a Luz (*Universidad de Santiago de Compostela*)

–Salamanca:

Murillo, Ildelfonso (*Universidad Pontificia de Salamanca*)
Paredes, María del Carmen (*Universidad de Salamanca*)

–Oviedo:

Ronzón Fernández, Elena (*Universidad de Oviedo*)

–Sevilla:

Basáñez, Federico (*Universidad de Sevilla*)
Cecilia Lafuente, Avelina (*Universidad de Sevilla*)
De Diego González, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Valls, Francisco (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Anrúbia, Enrique (*Universidad CEU Cardenal Herrera*)
Llinares, Joan B. (*Universitat de València*)
Teruel, Pedro Jesús (*Universitat de València*)

–Valladolid:

Chillón Lorenzo, José Manuel (*Universidad de Valladolid*)

–Zaragoza:

Ayala, Jorge (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Wolny, Witold (*University of Virginia*)
Phuong Phan, Thao Theresa (*University of Maryland*)

REINO UNIDO:

Caballero Rodríguez, Beatriz (*University of Strathclyde*)

ITALIA:

Bonamate, Luigi (*Università di Torino*)

MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Quesada, Julio (*Universidad Veracruzana*)

PERÚ:

Gutiérrez Aguilar, Ananí (*Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y Universidad Católica de Santa María*)
Wong Ortiz, Nicanor (*Universidad San Ignacio de Loyola*)

PORTUGAL:

Espiña, Yolanda (*Universidade Católica Portuguesa*)

TURQUÍA:

Özkan, Mehmet (*SETA Foundation for Political, Economic and Social Research*)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR/ADVISORY BOARD:

ARGENTINA:

Maturo, Graciela (*Universidad de Buenos Aires - CONICYT*)
Peire, Jaime (*Universidad Nacional de Tres de Febrero*)

ALEMANIA:

Gil, Tomás (*Freie Universität Berlin*)
Inciarte, Fernando (†) (*Westfälische Wilhelms-Universität*)
Saame, Otto (†) (*Universität Mainz*)
Soler, Francisco (*Universität Bremen*)

BULGARIA:

Koprinarov, Lazar (*South-West University 'Neofit Rilski'*)

CHILE:

Corduá, Carla (*Universidad de Chile*)
Torreti, Roberto (*Universidad de Chile*)

COLOMBIA:

Másmela, Carlos (*Universidad de Antioquia*)
Zalamea, Fernando (*Universidad Nacional de Colombia*)

ESPAÑA:

–Barcelona:

González Gallego, Agustín (*Universitat de Barcelona*)

–Bilbao:

Ortiz-Osés, Andrés (*Universidad de Deusto*)
Beorlegui Rodríguez, Carlos. (*Universidad de Deusto*)

–Granada:

Estrada Díaz, Juan Antonio (*Universidad de Granada*)

–Madrid:

D'ors, Ángel (†) (*Universidad Complutense de Madrid*)
Fontán Del Junco, Manuel (*Fundación March*)
García-Baró López, Miguel (*Universidad Pontificia de Comillas*)
Girón, Luis (*Universidad Complutense de Madrid*)
Roldán Panadero, Concha (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC*)
San Martín, Javier (*UNED*)

–Málaga:

Falgueras, Ignacio (*Universidad de Málaga*)
Martínez-Freire, Pascual (*Universidad de Málaga*)
Rubio, José (*Universidad de Málaga*)
Vicente Arregui, Jorge (†) (*Universidad de Málaga*)

–Navarra:

Alvira, Rafael (*Universidad de Navarra*)
Llano, Alejandro (*Universidad de Navarra*)

–Oviedo:

Berciano, Modesto (*Universidad de Oviedo*)

–San Sebastián:

Innerarity Grau, Daniel (*Ikerbasque, Basque Foundation for Science*)

–Sevilla:

Arana Cañedo-Argüelles, Juan (*Universidad de Sevilla*)
Arellano Catalán, Jesús (†) (*Universidad de Sevilla*)
Bejarano Fernández, Teresa (*Universidad de Sevilla*)
De Garay Suárez-Llanos, Jesús (*Universidad de Sevilla*)
Hermosa Andújar, Antonio (*Universidad de Sevilla*)
Hernández-Pacheco Sanz, Javier (*Universidad de Sevilla*)
Prieto Soler, José María (*Universidad de Sevilla*)
Rodríguez Donís, Marcelino (*Universidad de Sevilla*)

–Valencia:

Jiménez Redondo, Manuel (*Universitat de València*)
San Félix Vidarte, Vicente (*Universitat de València*)

–Zaragoza:

Lomba Fuentes, Joaquín (*Universidad de Zaragoza*)

ESTADOS UNIDOS:

Cahoone, Lawrence (*University of Boston*)

FRANCIA:

Grimaldi, Nicolás (*Université Paris IV-Sorbonne*)

PARAGUAY

Ramos Reyes, Mario (*Universidad Católica de Asunción*)

REINO UNIDO:

Broadie, Alexander (*University of Glasgow*)

ISRAEL:

Dascal, Marcelo (*Tel Aviv University*)

ITALIA:

Campanini, Massimo (*Università di Napoli l'Orientale*)
Pagano, Marizio (*Università degli Studi del Piemonte Orientale. Amedeo Avogadro*)

JAPÓN:

Masiá, Juan (*Sophia University, Tokio*)

MÉXICO:

Méndez Jiménez, Jaime (*Universidad Veracruzana*)
Santamaría, Ana Laura (*Instituto Tecnológico de Monterrey*)
Zagal, Héctor (*Universidad Panamericana*)

VENEZUELA:

Hernández Ledezma, Seny (*Universidad Central de Venezuela*)

ÍNDICE

ESTUDIOS

- Heidegger. Ejes y temas de su programa filosófico de juventud
Heidegger. Basic Concepts and Topics of His Early Philosophical Program
Jesús Adrián Escudero (Universidad Autónoma de Barcelona) 13
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.01]
- La tesis de la dependencia y sus consecuencias en la lectura de Habermas
de la arquitectónica política kantiana
*The 'thesis of the dependence', and its consequences on Habermas'
reading of Kant's political architectonic*
María Emilia Barreyro (Universidad de Buenos Aires – CONICET) 37
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.02]
- Primo Levi, un humanista crítico
Primo Levi, a critic humanist
Ana Lucía Batalla (Universitat de València) 53
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.03]
- ¿Qué hay de los famosos destronamientos del ser humano?
Has the human being been really dethroned?
Teresa Bejarano (Universidad de Sevilla) 71
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.04]
- A hospitalidade como vivência da amizade. Na perspectiva de Derrida
Of hospitality between ascesis and mysticism as friendship according to Derrida
Ramiro Délio Borges de Meneses (Instituto Superior de Ciências de Saúde) ... 87
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.05]
- La génesis de Antígona en el pensamiento de María Zambrano
Genesis and Evolution of Antigone in María Zambrano's thought
Beatriz Caballero Rodríguez (University of Strathclyde) 105
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.06]
- Capital humano y voluntad de poder
Human capital and will to power
Cristian de Bravo Delorme (CONICYT, Chile – Universidad de Sevilla) 125
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.07]
- Elogio de la ciudad. Semblanza de la filosofía como fenómeno urbano
Eulogy of the city. Sketch of philosophy as urban phenomenon
Luis Durán Guerra (Universidad de Sevilla) 145
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.08]
- Normatividad, conocimiento y agencia en el arte de la dirección de orquesta.
Un ensayo wittgensteiniano contra el dogma de una técnica directorial unívoca
Normativity, knowledge and agency in the art of conducting.
A wittgensteinian paper against the dogma of univocal conducting technique
Pablo Fernández Rojas (Universidad de Granada) 169
[doi: 10.12795/themata.2015.i51.09]

| | |
|---|-----|
| Nietzsche contra la Stoa: La afirmación de la vida contra la renuncia estoica <i>Nietzsche contra the Stoa: the affirmation of life against the Stoic renunciation</i> Maybeth Garcés Brito (Universidad Simón Bolívar) 189 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.10] | 189 |
| El retorno fenomenológico a la experiencia y el fantasma del empirismo: M.Merleau-Ponty y D.Hume <i>The phenomenological return to experience and the ghost of empiricism:</i> <i>M. Merleau-Ponty and D. Hume</i> Esteban A. García (Universidad de Buenos Aires - CONICET) 207 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.11] | 207 |
| Kairós, el instante decisivo <i>Kairos, the decisive moment</i> Maria Gilabert Tormo (Universitat de València) 227 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.12] | 227 |
| Vida cotidiana, artesanía y arte <i>Everyday life, handicraft and art</i> Adolfo León Grisales (Universidad de Caldas) 247 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.13] | 247 |
| La simulación y representación de modelos y teorías científicas mediante imágenes <i>Simulation and Representation of Models and Scientific Theories using Pictures</i> Francisco López Cantos (Universitat Jaume I) 271 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.14] | 271 |
| El pluralismo de formas en los seres vivos según Juan Duns Escoto <i>Pluralism of forms in the living beings according to John Duns Scotus</i> Enrique Santiago Mayocchi (Universidad Católica Argentina) 289 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.15] | 289 |
| Lenguaje, discurso y agencia. Acerca de la estructura interna de las acciones desde un punto de vista pragmático trascendental <i>Language, discourse & agency. Concerning the internal structure of</i> <i>actions from a transcendental pragmatic point of view</i> Leandro Paolicchi (Universidad de Mar del Plata - CONICET) 309 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.16] | 309 |
| The creation and use of the body machine in the first two decades of the communist rule in Bulgaria <i>La creación y el uso del cuerpo-maquina en las primeras dos décadas</i> <i>del regimen comunista en Bulgaria</i> Gergana Popova (South-West University “Neofit Rilski”) 325 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.17] | 325 |

| |
|---|
| <i>Tristán e Isolda</i> de Wagner desde las claves de la filosofía romántica. Novalis y Schopenhauer en Wagner <i>Tristan and Isolde of wagner and the romantic philosophy.</i> <i>Novalis and Schopenhauer on Wagner</i> Antonio Ríos (Universidad de Salamanca) 343 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.18] |
| La <i>phúsus</i> como donadora de sentido, espacio y Derecho en las obras de Martin Heidegger y Carl Schmitt: un estudio comparativo. <i>The phúsis as source of space, sense and law in the works of Martin</i> <i>Heidegger and Carl Schmitt: a comparative study</i> Juan Manuel Romero Martínez (Universidad de Granada) 363 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.19] |
| En torno a la disposición afectiva y su posible interpretación realista en <i>Ser y Tiempo</i> de Martin Heidegger <i>On attunement and its possible realist interpretation in Heidegger's</i> <i>Being and Time</i> María Sol Yuan (Universidad Nacional del Litoral - CONICET) 383 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.20] |

NOTAS

| |
|---|
| Approaches based on complexity darken rather than solve the mind-body problem Carlos Blanco (Universidad Pontificia Comillas) 403 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.21] |
| Guerra y antropología en Tugendhat José V. Bonet Sánchez (Universidad Católica de Valencia) 411 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.22] |
| Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: Deleuze <i>entre</i> Blanchot y Foucault Julien Canavera (Universitat de València) 423 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.23] |
| Dar forma a la mente Víctor Fernández Castro (Universidad de Granada) 433 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.24] |
| Nature et humanité: évolution de ces concepts dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty d'après Étienne Bimbenet Stéphanie Perruchoud (Universitat Internacional de Catalunya) 443 [doi: 10.12795/themata.2015.i51.25] |

TRADUCCIONES

| | |
|---|-----|
| TITO LUCRECIO CARO: Los átomos y el infinito <i>Traductor:</i> Bartolomé Segura (Universidad de Sevilla) | 457 |
|---|-----|

CREACIÓN FILOSÓFICA

| | |
|---|-----|
| Actitudes ante la vida Andrés Ortiz-Osés (Universidad de Deusto) | 473 |
| Tiempo y eternidad Bartolomé Segura (Universidad de Sevilla) | 481 |

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

| | |
|--|-----|
| BARRIO MAESTRE, J. M ^a .: <i>El Dios de los filósofos. Curso básico de filosofía.</i> Javier Bermejo Fernández-Nieto (Universidad Complutense) | 487 |
| Arthur SCHOPENHAUER: <i>Sobre la visión y los colores.</i> José Antonio Cabrera Rodríguez (Universidad de Sevilla) | 491 |
| Wright, Z.: <i>Living Knowledge in West African Islam.</i> Antonio de Diego González (Universidad de Sevilla) | 495 |
| CLEWIS, Robert: <i>The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom.</i> Matías Hernán Oroño (UBA – CONICET) | 501 |
| ANRUBIA, E.: <i>La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo.</i> Pablo Iglesias Valdés (Universidad de Sevilla) | 505 |
| PUELLES ROMERO, Luis: <i>Honoré Daumier. La risa republicana.</i> César Moreno Márquez (Universidad de Sevilla) | 507 |
| NAGEL, T.: <i>La mente y el cosmos.</i> Miguel (Universidad de Sevilla) | 511 |
| SINNERBRINK, Robert: <i>New philosophies of film: thinking images.</i> Fco. Javier Ruiz Moscardó (Universitat de València) | 515 |
| Kristine KORLUD y Marina PRUSAC: <i>Iconoclasm from Antiquity to Modernity.</i> Haris Ch. Papoulias (Universidad del Piamonte Oriental, Italia) | 521 |
| *** | |
| Política editorial | 531 |

ESTUDIOS

HEIDEGGER. EJES Y TEMAS DE SU PROGRAMA FILOSÓFICO DE JUVENTUD

HEIDEGGER. BASIC CONCEPTS AND TOPICS OF HIS EARLY
PHILOSOPHICAL PROGRAM

Jesús Adrián Escudero¹
Universidad Autónoma de Barcelona (España)

Recibido: 04-06-2014

Aceptado: 17-07-2014

Resumen: La publicación de las lecciones de juventud permite, hoy en día, reconstruir con exactitud el temprano itinerario filosófico de Heidegger. Nos hallamos ante un período filosófico original, cuyas diversas etapas no se pueden considerar aisladamente. Aquí podemos hablar de un auténtico camino del pensar (*Denkweg*), en el que van entrando en juego los elementos primordiales del pensamiento heideggeriano. Nuestra tesis de fondo es que las lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) pueden leerse desde el horizonte temático, conceptual y metodológico de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave. Finalmente, se analiza la relevancia metodológica de estas lecciones para las teorías contemporáneas de la mismidad.

Palabras-clave: ciencia originaria, desocultamiento, facticidad, fenomenología hermenéutica, mismidad, significatividad.

Abstract: Nowadays, the publication of Heidegger's early lectures allows us to reconstruct his philosophical itinerary. We are in front of an extremely original philosophical period, whose stages cannot be read in isolation. We can speak of a true path of thinking, in which the primordial elements of his thought

[1] (Jesus.Adrian@uab.cat) Profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona y Director del Grupo de Estudios Heideggerianos. También ha sido becario de la Fundación Humboldt y profesor invitado en diversas universidades europeas y americanas. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (Barcelona: Herder, 2010), *Heidegger and the Emergence of the Question of Being* (Londres, Nueva York y Sidney: Bloomsbury, 2014) y *Heidegger y la tradición del cuidado de sí. Un comentario sistemático de «Ser y tiempo»* (Barcelona: Herder, 2015).

come into place. In our opinion, the lecture courses of Freiburg (1919-1923) and Marburg (1924-1928) can be interpreted in the thematic, conceptual and methodological horizon of *Being and Time* as a path that leads into this key book. Finally, the methodological relevance of these early lectures regarding contemporary theories of selfhood will be shown.

Key-words: facticity, phenomenological hermeneutics, primordial science, selfhood, significativity, unconcealment.

Los primeros años que Heidegger ejerce como profesor en la Universidad de Friburgo nos presentan a un pensador inconformista e inquieto, empeñado en dotar a la filosofía de un nuevo sentido. En el período que se extiende entre 1919 y 1923, se va fraguando un pensamiento original, en tensión constante y fructífera con la tradición teológica, con la filosofía académica del neokantismo, la hermenéutica, las diversas corrientes de la filosofía de la vida y, sobre todo, con la filosofía práctica de Aristóteles y la fenomenología de Husserl. Desde esta perspectiva, se puede afirmar que el programa filosófico del joven Heidegger queda esencialmente fijado a partir de los primeros cursos de Friburgo. La publicación de las lecciones de ese período permite hoy en día reconstruir con mayor exactitud su temprano itinerario filosófico. Nos referimos, en concreto, a las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, y a las del semestre de verano de ese mismo año, *Fenomenología y filosofía transcendental de los valores*, a los cursos del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y a los del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*. Asimismo, dos escritos de la misma época, *Observaciones de la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919-1921) y el llamado *Informe Natorp* (1922), permiten ilustrar y sustentar definitivamente una tesis de continuidad en el pensamiento del joven Heidegger, al menos hasta la aparición de *Ser y tiempo*, y, de paso, romper así con el hechizo de una obra sin historia previa. Precisamente, la posibilidad de disponer de toda esta nueva base textual ha despertado el interés de los estudiosos por la obra temprana de Heidegger, tal como muestra la cascada de investigaciones aparecidas en estos últimos años.

Para nosotros, estas lecciones de juventud de Friburgo (1919-1923) y, por extensión, las de Marburgo (1924-1928) pueden leerse desde el horizonte de *Ser y tiempo* como un camino que desemboca en esta obra clave. El mismo Heidegger lo dejó claro en su conocido texto retrospectivo *Mi camino en la fenomenología*: «El camino del pensar acabaría siendo más largo de lo que yo sospechaba y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos. Los primeros cursos de Friburgo y luego de Marburgo muestran el camino de un modo sólo indirecto.»² En este sentido, la paulatina edición de todas estas lecciones

[2] HEIDEGGER, M.: «Mein Weg in die Phänomenologie» en HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer: Tubinga, 1976, p. 87.

en el marco de las *Obras completas (Gesamtausgabe)* tiene el mérito de mostrar como las reflexiones heideggerianas trazan un itinerario filosófico, cuyas diversas etapas no se pueden considerar aisladamente.³ Aquí podemos hablar de un auténtico camino del pensar (*Denkweg*), en el que van entrando en juego los elementos primordiales del pensamiento heideggeriano.

Esquemáticamente, las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin caer víctima del lenguaje reflexivo de la tradición filosófica? La respuesta es contundente: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físico-matemáticas imperante desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las estructuras fundamentales de la vida humana se plasma en los años veinte bajo diferentes nombres: en 1919 se habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927 de una analítica existencial del *Dasein*; en 1928 de una metafísica del *Dasein*. He ahí el núcleo en torno al cual gira el quehacer filosófico del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del *Dasein* para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y la temporalidad. Más que establecer un sistema de la vida, más que señalar la existencia de una nueva realidad, se trata de pensar la vida y su historia como el mar en el que ya se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo es histórico, pero no lo viven como tal.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales. En primer lugar, una decisión eminentemente *metodológica*, que ya en los cursos universitarios de 1919 lo lleva a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. En segundo lugar, una decisión *temática*, que en los primeros años de Friburgo desemboca en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida

[3] Aquí no entramos en la discusión crítica de algunas líneas de interpretación de la obra temprana de Heidegger, como la interpretación evolucionista de Gadamer y Figal y la pluralista de Kisiel y Pöggeler. Para un debate más a fondo sobre esta cuestión, véanse ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010, pp. 56-59; XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004, pp. 36-38. Tampoco ofrecemos una valoración de la lectura genética de Kisiel. Para ello remitimos, entre otros trabajos, a KALARIPARAMBIL, T.: «Towards Sketching the “Genesis” of *Being and Time*» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 189-220 y SCHALOW, F.: «Questioning the Search for Genesis. A Look at Heideggers’s Early Freiburg and Marburg Lectures» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 167-188.

humana.⁴ Precisamente la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, vemos cómo la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. Las lecciones del período de Friburgo (1919-1923) y, sobre todo, las del período de Marburgo (1924-1928) nos permiten, hoy en día, trazar la genealogía de su pensamiento y reconstruir con mayor precisión la génesis y el complejo proceso de elaboración de *Ser y tiempo* (1927).

A partir de este planteamiento, el presente trabajo aborda las dos siguientes cuestiones: por una parte, se explican los ejes temáticos de las lecciones de juventud y, por otra parte, se analiza la relevancia metodológica de estas lecciones para las teorías contemporáneas de la mismidad.

1. Principales aportes de los períodos de Friburgo y Marburgo

1.1 El período de Friburgo (1919-1923)

La filosofía como ciencia originaria de la vida. En los primeros años en los que Heidegger ejerce como joven profesor en la Universidad de Friburgo se aprecia su densa formación teológica, el interés por temas clásicos de la ontología y la discusión con las principales corrientes del pensamiento contemporáneo: desde la hermenéutica, el historicismo y la filosofía de la vida hasta el neokantismo y la fenomenología. Se puede decir que la originalidad del proyecto filosófico de los primeros años de la década de los veinte descansa en un innovador análisis de algunos documentos significativos de la vida cristiana, en una confrontación crítica con la fenomenología husserliana y en una creciente atención al problema del ser, que encuentra su punto álgido en el redescubrimiento de Aristóteles. En estos primeros años de docencia en Friburgo, los intereses filosóficos se concentran en el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven pensador encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida: inicialmente, en la mística medieval, luego en las epístolas paulinas y finalmente en la obra de Agustín. Tanto las lecciones del semestre de invierno de 1920/21, *Introducción a la fenomenología de la religión*, y del semestre de vera-

[4] Para un desarrollo ulterior de esta tesis, nos permitimos remitir a trabajos previos en ADRIAN, J.: «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage» en *Heidegger Studien* 17, 2001, pp 93-117 y ADRIAN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 28-30 y 56-62.

no de 1921, *Agustín y el neoplatonismo*, como las lecciones del siguiente curso académico de 1921/22, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, van desgranando las tendencias y estructuras que configuran la vida fáctica y, por ende, la existencia humana –tales como la experiencia kairológica del tiempo, la angustia, la conciencia, la caída, la impropiedad y el cuidado, entre otras después presentes en *Ser y tiempo*.

Pero la filosofía no consiste en plantear una visión del mundo (cristiana, materialista, liberal o de cualquier otro tipo) y tampoco debe degradarse al nivel de una ideología que simplemente propone reformas políticas, económicas, sociales e, incluso, académicas. La tarea propia de la filosofía es elaborar una idea originaria de ciencia, de una ciencia previa a todas las ciencias positivas, de una archi-ciencia anclada en el substrato primario de la vida. De ahí surge la temprana idea heideggeriana de una filosofía entendida como ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*), como la que desarrolla en el semestre de posguerra de 1919. La ciencia comprendida en su sentido originario es inseparable de una forma de vida igualmente originaria. ¿Cuál es objeto de estudio de este nuevo tipo de ciencia? La vida misma, la vida real en su constante proceso de gestación histórico. La filosofía, pues, ya no se limita al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento del sujeto transcendental ni al establecimiento de una concepción del mundo. La filosofía es básicamente «conocimiento histórico de la vida fáctica».⁵ Heidegger no acepta el imperialismo de la lógica científica ni el relativismo inherente a toda concepción del mundo. Para él, la filosofía es inseparable de una búsqueda fundamental dispuesta a indagar en las raíces de la vida misma.

De una nueva idea de filosofía como ciencia originaria a la hermenéutica de la facticidad. Las improntas fenomenológicas en el pensamiento del joven Heidegger son palmarias y no se perciben sólo en la práctica de su método, en el «ejercicio del ver fenomenológico», sino que también se dejan sentir con fuerza en su profunda revisión hermenéutica de la fenomenología y en sus esfuerzos por elaborar un nuevo concepto de filosofía. Todo este empeño metodológico desplegado desde las primeras lecciones de Friburgo va encaminado a lograr un acceso metódico adecuado al fenómeno originario de la vida. La significatividad y la movilidad constitutivas de esta última no pueden aprehenderse en el marco de la filosofía de la conciencia. El modelo clásico de un sujeto de conocimiento puro contrapuesto a la realidad del mundo exterior no satisface la exigencia fenomenológica de ir a las cosas mismas. El nuevo punto de partida de una fenomenología transformada en términos hermenéuticos es ahora el mundo circundante inmediato en el que se da toda vivencia, y su tarea

[5] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985, p. 2.

consiste en «aprehender la vida en su pleno sentido de realización.»⁶ En este sentido, el joven Heidegger redefine la filosofía como una ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft des Lebens*).

Con las lecciones del semestre de posguerra de 1919 se inicia el camino filosófico que habrá de desembocar en *Ser y tiempo*. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* no se trata de abordar esta o aquella pregunta, sino de un nuevo proyecto en torno a la esencia y al objeto de la filosofía. El primer paso reside en diferenciar radicalmente entre filosofía y concepción del mundo; el segundo muestra la filosofía en términos de ciencia originaria. La finalidad de ésta consiste en mantener a la vida alejada del dominio de la actitud teórica y ver cómo se comporta en sus vivencias inmediatas con el mundo que la rodea, las personas con las que comparte el mundo y consigo misma en cuanto existencia histórica y concreta. El joven Heidegger caracteriza el modo de ser de la vida de una manera nueva y distinta a la filosofía transmitida, en particular al modo reflexivo de la fenomenología husserliana que determina la vivencia desde una óptica teórica que reduce al sujeto a una simple instancia objetiva. Heidegger no comparte esta forma de proceder. La filosofía como ciencia originaria se propone aprehender fenomenológicamente el carácter propio de la vida en su darse inmediato, más allá de toda teoría.

Los primeros cursos en Friburgo empiezan a ocuparse seriamente de esta cuestión en busca de un pensamiento propio y original. Heidegger se démarca de las diferentes acepciones que se suele dar al término «filosofía». La filosofía no es una representación abstracta de la realidad de la vida cotidiana. Ella tampoco consiste en suministrar un saber estrictamente utilitarista y calculador. Menos aún, se la puede tener por una ciencia crítica de los valores y de la cultura construida sobre los actos y las normas de la conciencia. El planteamiento de Heidegger esboza una alternativa diferente: mostrar la radical incompatibilidad entre filosofía y cualquier tipo de cosmovisión. De este modo, la filosofía pierde los ancestrales privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. A tenor de sus discusiones con el neokantismo y la fenomenología, la filosofía es una forma primordial de saber, una «ciencia originaria» que insta a repensar la esencia misma de la vida.

Ahora bien, ¿qué puede aportar la idea de una filosofía como ciencia originaria a la filosofía misma? En primera instancia, mostrar que el pensamiento filosófico es más riguroso y más primario que el conocimiento científico, que es más radical y esencial que la exploración de la naturaleza y de la vida por medio de artificios teóricos. La filosofía no es una ciencia especulativa, sino preteórica, que pone al descubierto las experiencias de la vida antes que cualquier modificación abstracta. ¿Por qué es una ciencia totalmente diferente de

[6] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992, p. 97.

las naturales y espirituales? La respuesta a este interrogante ha de comprenderse desde la búsqueda heideggeriana de un método de análisis que permita acceder al origen de la vida sin deformaciones. La filosofía como ciencia primordial no se guía por el método inductivo de generalización de las ciencias particulares. En estas condiciones, es inútil esclarecer la naturaleza de la filosofía a partir de una simple consideración metodológica. No se trata sólo de definir un método específico. Hay que reconocer una idea muy diferente de conocimiento y verdad. Con la simple constatación del descubrimiento de regularidades no se realiza un progreso efectivo ni en las ciencias humanas ni, por ende, en la filosofía. La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico. Por consiguiente, la filosofía no tiene por objeto explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general. Su finalidad última es la de comprender el fenómeno de la vida humana en su historicidad, singularidad y unicidad.

Este proyecto de una «ciencia originaria de la vida» cristaliza finalmente en las lecciones del semestre de verano de 1923, intituladas *Ontología*. El término «ontología» no aparece aquí por accidente, no designa una disciplina como en el caso de la filosofía escolástica, sino que describe una tarea que queda perfectamente resumida en el subtítulo de las lecciones en cuestión: *Hermenéutica de la facticidad*. Frente a la claridad lógica del sujeto de conocimiento descrito por el neokantismo, la facticidad evoca la imagen de una vida brumosa y nebulosa. La vida, por su propia naturaleza dinámica, se presenta en una diversidad de formas de manifestación. Ello no significa que la vida sea caótica, ni un fenómeno inaccesible u opaco. Más bien al contrario, toda vida encierra en sí misma un fondo de comprensión y una posibilidad de acceso. La tarea de la hermenéutica es arrojar luz sobre la comprensión que la vida posee de sí misma, es decir, se requiere de un trabajo específico de interpretación capaz de hacer transparentes y comprensivos los nexos significativos en los que la vida se encuentra inserta de antemano.

La hermenéutica tiene la tarea de hacer accesible la existencia propia de cada uno, de rastrear la alienación de la que está afectada. En la hermenéutica se desarrolla para la existencia una posibilidad de llegar a *entenderse*.⁷

Y para ello se precisa de un tipo muy peculiar de «categorías», a saber, las categorías hermenéuticas. Todas las categorías de una fenomenología de la vida son en este sentido categorías interpretativas. Ahí radica el secreto de la enigmática expresión «hermenéutica de la facticidad». Todo el problema radica en última instancia en encontrar una actitud ante la vida que no traicione su sentido. Y esa actitud es la actitud prototípica de la hermenéutica que rompe con el primado de la actitud teórica de las diferentes teorías del conocimiento. Para Heidegger, la hermenéutica no es una disciplina teórica, no es una

[7] HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988, p. 15.

teoría general de la interpretación, sino una dimensión interna de la facticidad misma.⁸ En otras palabras, el acto de comprender es constitutivo de la vida fáctica y no un comportamiento de tipo cognitivo.

Con todo, uno puede tener la impresión de que el uso del concepto «ontología» en esta primera etapa de Friburgo sólo alude a una especie de tierra prometida nunca alcanzada por el joven Heidegger. A nuestro juicio, la problemática del sentido del ser define desde el inicio el proyecto heideggeriano. La experiencia de la historia que brota de la autocomprensión que el individuo tiene de su propia situación concreta le abre las puertas de una interpretación de la pregunta metafísica por el ser desde el horizonte de la experiencia del tiempo y le lleva a una reconsideración de las operaciones generativas del yo trascendental. Estas operaciones se convierten ahora en el proyecto de vida históricamente situado de un Dasein que fácticamente se encuentra a sí mismo en el mundo. La misma hermenéutica, en cuanto fáctica, se mueve esencialmente en la esfera de la comprensión preontológica que la vida humana tiene de su propio ser. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica desarrolla las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. La verdadera tarea hermenéutica consiste en lograr un adecuado acceso metodológico a la apertura originaria de la vida. La mirada fenomenológica debe dirigirse directamente a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica. A la filosofía, por tanto, le está reservada la misión de explicitar el sentido del ser de la vida fáctica. «El tema de la investigación: es la facticidad, esto es, el Dasein en cuanto interrogado por su carácter *der ser*.»⁹ El sentido del ser implícito en el Dasein es una manera particular de existir por la que el Dasein tiene que ser. Y es tarea de la hermenéutica articular conceptualmente la autocomprensión prefilosófica que el Dasein tiene de su propio ser.

Ahora bien, ¿cómo cabe entender el sentido del ser? Fundamentalmente desde la óptica del sentido de su *Vollzugssinn*, es decir, a través del sentido de su propia realización. Y el lugar de esa realización es la vida, el sí mismo fáctico, a quien, además, incumbe la tarea –como se recuerda en la reseña del libro de Karl Jaspers– de apropiarse de sí. La filosofía tiene que interrogarse por el «sentido del ser» del «yo soy».

«Existencia» es una determinación de algo [...que] en cualquier caso puede ser entendida como un modo determinado del ser, como un determinado sentido del «es», que esencialmente «es» el sentido del (yo) «soy», que no se obtiene genuinamente en la opinión teórica, sino *en el cumplimiento activo del «soy»* [cursiva nuestra], un modo de ser del ser del «yo». El ser del sí mismo, así entendido, quiere decir, a título de indicación formal, existencia. Con esto ya se da a entender de dónde se debe extraer el sentido de la existencia en cuanto una determinada modalidad del sí mismo (del yo). Así pues, lo decisivo es que yo

[8] Cf. HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* cit., p. 15.

[9] HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* cit., p. 29.

me tenga, esto es, la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como mismo, de tal manera que al vivir esa experiencia y de acuerdo con su sentido, yo pueda preguntar por el sentido de mi «yo soy».¹⁰

La emergente ontología de la vida fáctica que se va abriendo paso en estos primeros años de Friburgo cuestiona las estructuras lógicas de la fenomenología husserliana y, poco a poco, la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Se consume, así, el paso de la lógica husserliana de la subjetividad trascendental a la ontología fundamental del estar-en-el-mundo del *Dasein*.

1.2 El período de Marburgo (1924-1928)

En este período intervienen dos temas relacionados de manera directa con *Ser y tiempo*: el distanciamiento definitivo de la fenomenología husserliana y la explícita entrada en escena de la ontología. Ello se produce en el marco de una profundización en la filosofía griega, en la que destaca una intensa lectura de los textos aristotélicos. La presencia de Aristóteles, el distanciamiento definitivo de Husserl y el creciente protagonismo de Kant en torno al problema de la temporalidad del *Dasein* reflejan un interés fenomenológico por el tema del ser de la existencia humana.

La superación definitiva de la fenomenología husserliana. Aquí no podemos entrar en la exposición pormenorizada de las diferencias esenciales entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.¹¹ Si bien ambos autores comparten la máxima fenomenológica de «a las cosas mismas», se diferencian en el modo de acceso y de tratamiento de éstas. Nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado Herrmann

[10] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung (1919-21)» en HEIDEGGER, M.: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, p. 29.

[11] Cf., por ejemplo, HERRMANN, F.-W.: *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1990, pp. 15-22. Para un análisis más detallado de esta cuestión es obligada la referencia al libro de HERRMANN, F.-W.: *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000. Asimismo, resultan de interés los trabajos de MERKER, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1988; y RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997. Y para un cuadro comparativo de la diferencia entre estos dos tipos de fenomenología nos permitimos remitir a ADRIÁN, J.: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie» en *Philosophisches Jahrbuch* 87, 2005, pp. 157-173 y, más extensamente, en ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 426-525.

en repetidas ocasiones, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.¹²

El distanciamiento con respecto a la fenomenología husserliana y la elaboración simultánea de la llamada fenomenología hermenéutica se produce en cuatro pasos de desarrollo: el *primero* tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las que se acomete una primera crítica de los postulados teóricos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo pre-teórico; el *segundo* paso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*: por una parte, Heidegger alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las *Investigaciones lógicas*, pero, por otra, acusa al Husserl de *Ideas* de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del *ego cogito* cartesiano. Este distanciamiento se consuma en un *tercer* paso en la extensa crítica immanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial. El *cuarto* y último paso se completa en *Ser y tiempo* con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del *Dasein*.

La entrada en escena de la ontología. Si en Friburgo la cuestión del ser todavía configura un vago horizonte de interés, en Marburgo Heidegger centra buena parte de sus esfuerzos en la problemática ontológica, en particular la relación entre ontología y temporalidad. Aristóteles se convierte en el primer

[12] No entramos aquí en las acotaciones que merece esta distinción. Una relectura de Husserl, en particular de las contribuciones de la fenomenología genética, permite corregir algunos malentendidos en torno a las acusaciones de solipsismo y cartesianismo de la fenomenología transcendental. El método genético expande los parámetros de la estructura de la intencionalidad puestos de manifiesto en el análisis estático de *Ideas 1*. A diferencia de lo expuesto en dicha obra, el *ego* concreto mismo es entendido en términos esencialmente relacionales, inmerso en un mundo intersubjetivo, situado en una comunidad histórica y formando parte de un mundo de la vida como horizonte de sentido. Este horizonte experimenta una constante modificación porque se amplía y corrige a la luz de nuevas experiencias. De esta manera, Husserl pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. Nos hemos ocupado de esta cuestión en Adrián (ADRIAN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* cit., pp. 527-540), donde se acota la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Para una exposición detallada de la fenomenología genética y generativa cabe remitirse al volumen editado por Welton (WELTON, D.: *The Other Husserl*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003) con interesantes artículos de Held, Lohmar, Zahavi, Welton y Steinbock, entre otros.

interlocutor, pero poco a poco va cediendo protagonismo ante la emergente figura de Kant. Tan sólo hay que echar un vistazo a los títulos y a los índices de las lecciones de Marburgo.¹³

Con todo cabe preguntarse: ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? Principalmente, una enorme afinidad entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de observaciones acerca del carácter dinámico y práctico de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger encuentra una alternativa al modelo clásico de verdad contemplativa, que insiste en la primacía de los fenómenos que implican una verdad práctica y que priorizan la situación histórica de la vida. En este sentido, como comenta Volpi en diferentes trabajos, la apropiación heideggeriana de la filosofía aristotélica gira en torno a tres preguntas fundamentales: primero, por la verdad; segundo, por el *Dasein*; tercero, por el tiempo. Estas tres cuestiones se plantean en el horizonte unitario de la pregunta por el sentido del ser.¹⁴

Heidegger extrae de la lectura de Aristóteles una conciencia clara de la universalidad del ser, cierta concepción del lenguaje y la noción de verdad entendida como desocultamiento. La función básica del *lógos* consiste en hacer ver, en manifestar aquello de lo que se habla. En consonancia con esta concepción del *lógos*, la verdad se entiende como desocultamiento, desvelamiento (*Unverborgenheit*), no sólo en la acepción de traer algo a la luz por primera vez, sino en la más general de des-encubrir lo oculto y olvidado. El análisis de los textos aristotélicos lleva a Heidegger a uno de sus descubrimientos fundamentales: la indisoluble relación entre ser y verdad. Preguntarse por las cosas (ser) es a la vez preguntarse por su descubrimiento (verdad). En otras palabras, el ser de algo sólo puede determinarse si éste se muestra como es. Asimismo, Heidegger señala que la idea que determina la relación griega de ser y verdad está gobernada por la noción de presencia. En sintonía con lo dicho a propósito

[13] Se pasa así del análisis de la retórica y la ética aristotélicas de las lecciones de los semestres de verano 1924 y de invierno 1924/1925, respectivamente, a un creciente interés por el estudio del carácter apofántico del *lógos* y de la verdad como desocultamiento en una discusión abierta con Aristóteles. Asimismo, aflora la temática de la temporalidad de la mano de una primera discusión con Kant que desemboca en una cronología fenomenológica. Ésta, desde un punto de vista estrictamente etimológico, consiste en concebir el pensamiento (*lógos*) en su propia temporalización (*chrónos*). Este tránsito es claramente visible en las lecciones del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica la pregunta por la verdad* (GA 21) y se consuma en las lecciones del invierno de 1927/28 *Interpretaciones fenomenológicas de la Crítica de la razón pura de Kant* (GA 25), antesala de su libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929).

[14] Cf., por ejemplo, VOLPI, F.: «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker» en THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 26-36.

del lenguaje y de la verdad, el comportamiento descubridor tiene el carácter de un presentar, de un traer a la presencia.

Ahora bien, «¿qué significa *ser* para que *verdad* pueda comprenderse como *carácter del ser*?». ¹⁵ La respuesta heideggeriana es: *ser* significa ante todo presencia (*Anwesenheit*). A partir de aquí, se emprende una radicalización de la pregunta acerca de qué es la verdad, poniéndola en relación con la temporalidad y haciéndola converger así con la necesidad de un previo análisis preparatorio del Dasein. La verdad en el sentido de desocultamiento implica tácitamente una comprensión del ser de los entes en términos de presencia. Esta comprensión del ser como presencia significa comprender el ser desde el tiempo. Y la presencia (*Anwesenheit*), como un modo de ser determinado por el estar presente (*Gegenwart*), se halla irremisiblemente entrelazada con el tiempo. En otras palabras, la interpretación del ser como presencia ya supone una conexión entre ser y tiempo, en la que se da prioridad a la dimensión temporal del presente. El ser se revela así como temporal, aunque sólo desde la dimensión del tiempo presente. El pensamiento griego, sin embargo, no tuvo conciencia de esta relación entre ser y tiempo. Tampoco el pensamiento posterior. Sólo Kant barrunta tímidamente esa relación.

Con ello Heidegger ya tiene desbrozado el camino de su interpretación de la historia de la metafísica:

Platón ya designa el ser como presencia. Y el término *ousía*, que en la historia de la filosofía se asocia una y otra vez con la sustancia, no significa otra cosa que «presencia» en un sentido determinado. Todavía resta destacar que los griegos Platón y Aristóteles determinaron el ser como presencia y presente. El presente es un *carácter del tiempo*. Comprender el ser como presencia desde el presente significa comprender el ser a partir del tiempo. [...] Una vez que se ha comprendido esta problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser sobre la base del tiempo, se tiene la posibilidad de darle sentido a la historia del problema del ser y a la historia de la filosofía en general. ¹⁶

Encontramos en estos años que preceden a la publicación de *Ser y tiempo* una primera formulación de la función que cumple la temporalidad en la ontología fundamental.

Desde esta perspectiva, el debate con Kant se vuelve decisivo y explica el brusco cambio de la temática que se produce en el curso de 1925/26, *Lógica. La pregunta por la verdad*. La creciente presencia de Kant en las lecciones marburguesas muestra que no nos hallamos ante un simple ejercicio de interpretación, sino ante un momento constitutivo de la argumentación desarrollada en *Ser y tiempo*. El proyecto filosófico de Heidegger parte de la necesidad de un replanteamiento del problema de la pregunta por el sentido del ser, olvidada sistemáticamente por la historia de la metafísica. La estrategia de Heide-

[15] HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976, p. 191.

[16] HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* cit., pp. 183-194.

gger consiste en pensar el ser en relación con el tiempo a partir de un análisis preliminar del particular modo de existencia de aquel ente que se interroga por el propio ser, por el ser del ente en general y por el sentido del ser mismo. Ese ente, como es sabido, es el *Dasein* que, en cuanto cuidado, está constituido ontológicamente en términos de temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*). A juicio de Heidegger, Kant es el único que anticipa el nexo entre el sujeto y el tiempo. El filósofo de Königsberg articula la estructura del sujeto según la forma del tiempo en todos los niveles: en el plano de la sensibilidad (donde el tiempo es la intuición pura más importante), en el plano del entendimiento (donde el yo pienso, en cuanto organizador de las representaciones, funciona según un esquema temporal) y en el plano de la imaginación trascendental (entendida como la raíz común de la sensibilidad y del entendimiento). Todo esto no hace más que confirmar la dirección en la que se estaba moviendo el quehacer filosófico de Heidegger en ese período. Las lecciones de Marburgo permiten ahora comprender mejor el trasfondo y la amplitud del diálogo de Heidegger con Kant. Asimismo, confirman que este último, junto con Husserl y Aristóteles, representa el tercer gran interlocutor a la hora de plantear el problema del ser a partir de un análisis del *Dasein* y que, por lo tanto, su descubrimiento desempeña un papel fundamental en la génesis misma de *Ser y tiempo*.

2. La cuestión de fondo: el carácter temporal del ser

El pensamiento del joven Heidegger, como ya se ha señalado con anterioridad, gira en torno a un análisis de la vida en su facticidad. Se trata de una investigación que pretende articular filosóficamente el sentido que la vida ya siempre tiene de sí misma en la esfera de su existencia cotidiana. *Ser y tiempo* forja una terminología y elabora un método, conocido como fenomenología hermenéutica, diseñados no sólo para analizar las estructuras ontológicas de la vida humana, terminológicamente denominada «Dasein», sino también para abrir un espacio de comprensión del ser a partir del horizonte de la temporalidad. Desde los primeros cursos universitarios, se insiste en el carácter dinámico de todo fenómeno, muy en particular el de la vida humana. De ahí los constantes esfuerzos por desarrollar un método de análisis y nuevos conceptos filosóficos capaces de aprehender las diversas formas de manifestación de la realidad. La necesidad de pensar y expresar su intrínseca movilidad, sin fijarla mediante categorías y estructuras formales, es una de las principales tareas que debe asumir la fenomenología.

En muchos casos, esa tarea se traduce, por así decirlo, en una «verbalización» de fenómenos habitualmente sustantivados. Se trata de mostrar el carácter verbal activo de todo fenómeno. Un ejemplo muy claro y conocido es el del fenómeno del «mundo» (*Welt*) analizado en el semestre de posguerra de 1919, en el que se intenta dar fe de su compleja dinámica con ayuda del neologismo «mundear» (*wel-*

ten).¹⁷ Esta verbalización de sustantivaciones para indicar el carácter dinámico de los fenómenos analizados se repite luego en *Ser y tiempo*, como en los ejemplos de espacio (*Raum*) y espaciarse (*räumen*), tiempo (*Zeit*) y temporalizar (*zeitigen*), y suele ser frecuente en escritos posteriores cuando se pretende distinguir entre la nada (*das Nichts*) y la esencia (*das Wesen*) y sus respectivas formas verbales de anihilar (*nichten*) y esenciar (*wesen*). Pero en *Ser y tiempo* no se trata solamente de los fenómenos «mundo», «espacio» y «tiempo», sino sobre todo del término «ser» (*Sein*), que para Heidegger es el tema de la investigación filosófica por antonomasia. En este caso, el ser también debe considerarse en su acepción verbal más que en el sentido sustantivo transmitido por la tradición filosófica. El ser no puede ser pensado como un objeto real, como una cosa con determinadas cualidades. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos *el ser* y lo sustantivemos para hacer de él un sujeto lógico-gramatical de oraciones, el ser no es nunca un algo que efectúe tales o cuales acciones. El ser no es un ente dotado de ciertas propiedades. Por ello, no puede ser representado. Entre el ser y el ente media una diferencia ontológica insalvable. El ser es el horizonte de sentido último, un principio de inteligibilidad que posibilita la comprensión previa de la realidad.

La tarea de destrucción de la historia de la metafísica propuesta por Heidegger en la introducción de *Ser y tiempo* puede interpretarse como un intento de recuperar la potencialidad dinámica, todavía inexplorada, de muchos otros conceptos fundamentales de la tradición filosófica (como en los casos de la verdad, la trascendencia, el tiempo, la nada, etcétera). La famosa afirmación heideggeriana de que «por encima de la realidad está la *posibilidad*»¹⁸, entendida en el sentido de que el poder-ser es más primordial que lo simplemente real, resulta en este contexto decisiva para comprender la argumentación de *Ser y tiempo*. Siguiendo esta sugestiva estrategia de inversión de uno de los principios fundamentales de la metafísica aristotélica (a saber, que «el acto es anterior a la potencia»)¹⁹, Heidegger intenta pensar el ser en su intrínseca movilidad y, por ende, en su temporalidad. Desde esta óptica se comprende mejor la estrecha relación entre «ser» y «tiempo» que Heidegger quiere analizar en su obra.

[17] Cf. HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1987, p.73. Cuando Heidegger habla, por ejemplo, del mundear de un fenómeno como el de «ver una cátedra» está remitiendo a la significatividad de la cátedra, al tener presente su función y ubicación en el aula, al hecho de conservar el recuerdo del camino que recorro a diario por los pasillos universitarios. El mundear de la cátedra congrega todo un mundo espacial y temporal. En definitiva, el mundear o, dicho de otro modo, la familiaridad con la vida cotidiana suministra al hombre un fondo de inteligibilidad y comprensibilidad que se activa en todo acto de autointerpretación de la vida misma.

[18] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1986, p.51-52.

[19] ARISTÓTELES: *Metafísica IX*, 1049b4. A este respecto resulta obligada la referencia a los trabajos de D'ANGELO, A.: *Heidegger e Aristotele*. Boloña: Il Mulino, 2000 y VOLPI, F.: «*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*» en BUREN, J. y KISIEL, Th. (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 3-28.

3. La relevancia de las lecciones de juventud para las teorías contemporáneas de la mismidad

Uno de los problemas centrales de *Ser y tiempo* es el de qué significa ser sí mismo. Cada *Dasein* es un sí-mismo, que posee cierta comprensión del sentido de su existencia y del sentido del ser en general. El *Dasein* es un ente cuya existencia siempre está en juego. La relación que el *Dasein* guarda consigo mismo queda claramente expresada en la conocida diferencia entre propiedad e impropiiedad. Como se señala en *Ser y tiempo*, existen dos modos de realización de la existencia: una impropia en la modalidad del uno-mismo (*Man-Selbst*) y otra propia en la modalidad del sí-mismo propio (*eigentliches Selbst*). El *Dasein* ya siempre vive en esta oscilación entre propiedad e impropiiedad. Su existencia se despliega en este espacio intermedio.

En este sentido, Heidegger plantea una cuestión que ha determinado el curso de la filosofía moderna: ¿cómo se constituye la conciencia de sí? Se trata de una cuestión presente en Descartes, Kant y muchos otros pensadores modernos. También toca uno de los temas centrales del neokantismo y la fenomenología, dos tradiciones que Heidegger conocía a la perfección. Desde sus primeras lecciones en Friburgo toma activamente parte de este debate, en particular en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/20), *Fenomenología de la intuición y la expresión* (1920), *Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919/21) y en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921/22). Durante esos años desarrolla lo que se conoce como una «ciencia originaria de la vida» en el marco de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Son años en los que Heidegger aborda con intensidad el problema del sí-mismo (*Selbst*) y la mismidad (*Selbstheit*). Sus esfuerzos filosóficos se concentran mayoritariamente en una cuestión que ha ocupado y todavía ocupa a la filosofía contemporánea: ¿hasta qué punto remiten nuestras vivencias a un «yo» o a un «sí-mismo»? Si este es el caso, ¿cómo se manifiesta este sí-mismo? ¿Es posible investigar el ámbito de la mismidad de una manera reflexiva sin distorsionar su modo primario de donación? Dicho en otros términos, ¿puede describirse y aprehenderse fenomenológicamente la mismidad, o sólo nos podemos aproximar a ella de manera negativa?

La discusión contemporánea en torno al fenómeno de la mismidad (*Selthood*) abarca a una gran diversidad de disciplinas, que analizan el sí-mismo (*Self*) desde una perspectiva vivencial, lingüística, dialógica, corporal, social, ética, ecológica y narrativa, por citar algunos ejemplos. Pero con independencia del tipo de aproximación empleado, parece claro que el sí-mismo, el mundo y los otros están estrechamente interrelacionados. En el amplio campo de los llamados «Estudios de la conciencia» (*Consciousness Studies*) –que van desde la fenomenología, la hermenéutica y la psicología hasta la neurociencia, la filo-

sofía analítica, las ciencias cognitivas y el budismo— podemos distinguir cuatro posicionamientos básicos con respecto al fenómeno de la mismidad.²⁰

- *Dimensión funcionalista: el sí-mismo como representación.* Uno de los representantes del funcionalismo, Thomas Metzinger, ofrece en su libro *Being No One* un análisis representacionista del sí-mismo consciente y llega a una conclusión contundente: «No existe algo como un sí-mismo en el mundo. Nadie nunca fue o ha tenido un sí-mismo.»²¹ Así, la noción de «sí-mismo» (*Self*) puede ser eliminada para cualquier propósito científico y filosófico. Nos hallamos ante una entidad puramente teórica que no cumple ninguna función explicativa. Se trata de un mero constructo representacional. Cada vez que hablamos de un «sí-mismo» cometemos lo que él llama una «falacia fenomenológica»: confundimos el contenido de un proceso auto-representacional con una entidad realmente existente. Lo único que existe son ciertos tipos de procesamiento de información que se automodelan. La definición clásica del sí-mismo, según la cual el sí-mismo es una substancia ontológica que existe aislada del resto del mundo, es una mera representación.

- *Dimensión pragmática: el sí-mismo como hablante.* En el campo de la pragmática y la filosofía de la acción, el sí-mismo se comprende como un sujeto que actúa y usa el lenguaje en determinados contextos de habla. De hecho, los propios actos discursivos son acciones y, por implicación, los hablantes son también agentes. En Austin, John Searle, Ludwig Wittgenstein y Jürgen Habermas encontramos diferentes investigaciones dirigidas a establecer las condiciones de posibilidad del uso efectivo del lenguaje. La pragmática no se interesa tanto por el análisis de las proposiciones y de su estructura lógica como por el acto de hablar, la naturaleza del hablante, la relación entre interlocutores y oyentes y el espacio de significación compartido por los hablantes de una comunidad lingüística. Se trata, en definitiva, de un juego de lenguaje coherente, en el que las reglas que gobiernan el empleo de un término forma sistema con las que gobiernan el empleo de otro término. La concepción pragmática nos traslada de un proceso de entendimiento entendido como simple flujo de información entre emisor y receptor a una interacción entre sujetos lingüísticos capaces de auto-comprenderse y de establecer un acuerdo por medio del uso del lenguaje. La teoría del significado como uso y la teoría de los actos de habla permiten pasar del simple análisis semántico-formal de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas y de los hablantes. Este nuevo tipo de investigación pone el acento en la enunciación y los contextos de interlocución.

[20] Para un análisis detallado de estas cuatro aproximaciones véanse: ZAHAVI, D.: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008, pp. 99-146; RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990, pp. 27-38; SIDERTIS, M. et al.: *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

[21] METZINGER, TH., *Being No One*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003, p. 1

- *Dimensión hermenéutica: el sí-mismo como narración.* Ésta es una forma bien distinta de concebir al sí-mismo, que parte del hecho de que los seres humanos poseen algún tipo de autocomprensión. Como apunta Taylor, los seres humanos son animales capaces de autointerpretarse.²² Tener un sí-mismo –es más, ser un sí-mismo– es algo en lo que uno está existencialmente envuelto. De acuerdo con la aproximación hermenéutica –sostenida por autores como Paul Ricoeur– el sí-mismo no es algo acabado y transparente a sí mismo, una cosa estática e inmutable, sino más bien algo sometido a un cambio constante, algo que se manifiesta a través de los proyectos de cada uno. El sí-mismo, por decirlo así, es el resultado de una forma peculiar de organizar la propia vida. Confrontados con la pregunta «¿quién eres?» tendemos a contar una historia que nos define y que nos coloca ante los otros para ser reconocidos por ellos.²³ Dicho en otros términos, construimos un sí-mismo narrativo que envuelve una compleja interacción social; construimos una identidad que empieza en la tierna infancia y se prolonga durante el resto de nuestras vidas. Quienes somos depende de la historia que nosotros y otros cuentan sobre nosotros. Uno no puede ser sí-mismo en soledad. Sólo existimos junto a otros como parte de una comunidad lingüística. En última instancia, quienes somos depende de las historias contadas sobre nosotros, tanto las contadas por nosotros mismos como por otros. Nuestra narrativa se compone de múltiples y diversos autores.

- *Dimensión fenomenológica: el sí-mismo como vivencia.* Recientes estudios en fenomenología asocian un sentido básico de sí-mismo a la donación en primera persona de las vivencias. Fenomenólogos como Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Michel Henry afirman que estamos inmediata y atemáticamente dirigidos a objetos reales. No podemos ser conscientes de un objeto (un árbol visto, una pieza de cuero tocada, una café degustado, una rosa olida) al menos que seamos conscientes de la vivencia a través de la cual se da dicho objeto (el ver, el tocar, el degustar, el oler). El objeto deviene real a través de la vivencia; si no hay conciencia de la vivencia, el objeto no aparece. Por ejemplo, una fresa jugosa y fresca existe para mí a través de su degustación. La vivencia dada no es ella misma un objeto –como la fresa, sino que constituye el acceso a la fresa que se da. El objeto se da a través de la vivencia. En palabras de Zahavi, «las vivencias no son objetos, sino que facilitan un acceso a los objetos. Percibo los objetos a través de vivencias. Las propiedades vivenciales no son propiedades como las de rojo o amargo; se trata de propiedades que pertenecen a estos varios tipo de acceso.»²⁴

[22] Cf. TAYLOR, CH.: *Human Agency and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989, pp. 45-76.

[23] Cf. RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Éditions du Seuil, 1985, pp. 442-43.

[24] ZAHAVI, D: *Subjectivity and Selfhood, cit.*, p. 121.

Mientras que mi esposa y yo percibimos ambos la misma fresa, cada uno de nosotros tiene una percepción distinta de ella. Mi esposa puede mostrarse comprensiva con mi cansancio tras un maratón, pero ella no pueda actualmente vivir mi cansancio de la misma manera. Expresado en términos fenomenológicos, decimos que mi esposa no tiene un acceso a la donación en primera persona de mi vivencia. La donación en primera persona de fenómenos vivenciales encierra un peculiar tipo de auto-referencia, una auto-referencialidad vivencial primordial. Esta donación en primera persona –implícita en toda vivencia– constituye el núcleo de lo que también se llama *minimal self*.²⁵ A pesar de que los diferentes modos de donación difieren en sus propiedades vivenciales, todos comparten un mismo rasgo: la cualidad de mío (*Meinheit*), el hecho de que cada vivencia se revela de manera inmediata como mía, de que soy yo en cada caso el que está teniendo esa vivencia. Cuando siento el cansancio en mis piernas después de correr un maratón, la vivencia en cuestión es inmediata y primariamente mía. Huelga decir que esta forma de auto-referencia debe distinguirse de cualquier conciencia explícita de un yo. La cualidad de mío no es algo percibido; simplemente constituye un horizonte pre-reflexivo sin estructura egológica. El sí-mismo no es algo que está colocado en frente de la corriente de la conciencia, sino inmerso en la vida consciente. Se trata de un elemento constitutivo de su estructura. De hecho, en este nivel pre-reflexivo de la conciencia no se da una conciencia explícita de que la vivencia es mía.

Sartre, por ejemplo, ofrece un análisis detallado de la noción de una autoconciencia pre-reflexiva, de un tipo de conciencia que tenemos antes de reflexionar sobre nuestras vivencias. Sartre es muy claro al respecto: este tipo de auto-conciencia no es una nueva conciencia, sino un rasgo intrínseco de la vivencia.²⁶ Dicho de otro modo, se puede realizar una descripción fenomenológica directa de la conciencia vivida sin necesidad de referir a un *ego* abstracto o un principio de unificación. La estructura de la conciencia pre-reflexiva vivida no incluye un *ego*. Mientras estamos absortos en la vivencia, no aparece ningún *ego*. Esto sólo sucede en casos de disfunción, ruptura, anormalidad que nos obligan a adoptar una actitud teórica hacia la vivencia en cuestión y reflexionar sobre ella. Mientras escalo un empinado puerto de montaña con mi bicicleta no tengo una conciencia reflexiva de la «vivencia escalar un puerto de montaña». Simplemente voy regulando mi esfuerzo y jugando con mi cambio en función del desnivel. Pero todo ello se realiza de una manera prerreflexiva, al no ser que sufra una inesperada avería mecánica. Entonces me detengo, busco

[25] Recientemente, neurocientíficos como Antonio Damasio han argumentado de una manera similar. Damasio afirma que un sentido mínimo de sí-mismo es un ingrediente indispensable de la mente consciente, esto es, mi vida consciente está caracterizada por la presencia constante aunque sutil y silenciosa de un sí-mismo que podemos identificar con un «core self» o «protoself» (cf. DAMASIO, A.: *Self Comes to Mind*. Nueva York: Pantheon, 2010, pp. 190-205).

[26] Cf. SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant*. París: Gallimard, 1943, p. 20.

el origen de la avería e intento repararla. De una manera similar, Heidegger afirma que la vida tiene un carácter preteorético, sin referencia a un sujeto activo y reflexivo.²⁷

El tratamiento heideggeriano del sí-mismo. A estas cuatro formas de analizar el fenómeno del sí-mismo se puede añadir la aproximación existencial de Heidegger.²⁸ ¿Cómo aborda Heidegger la cuestión del sí-mismo? Él también habla de una peculiar cualidad de mí, de la manera en que mis modos de existencia son en cada caso míos. Lo que está aquí en juego no es tanto la búsqueda de un principio de identidad ontológicamente invariable como el descubrimiento de una forma de auto-conciencia que se caracteriza por el carácter de mí (*Jemeinigkeit*). Éste es un planteamiento muy común en la tradición fenomenológica. Como se ha señalado anteriormente, esta tradición distingue entre una autoconciencia reflexiva y pre-reflexiva, es decir, un sí-mismo temático y un sí-mismo pretemático. Así, por ejemplo, las diferentes formas de preocuparnos por los demás son en cada caso mías; los diferentes modos de ocuparme del mundo son en cada caso míos. Cuando utilizo el martillo para clavar un clavo en la pared soy a-temática y pre-teoréticamente consciente de mí mismo. Los modos de ser se dan, al menos de manera tácita, como mis modos de ser, como modos de ser que me afectan a mí. Cada vez que hago, comprendo o experimento algo, mi propio sí-mismo está de algún modo co-presente y co-implicado. Heidegger habla en estos casos explícitamente de un «sí-mismo» (*Selbst*) en lugar de un «yo» (*Ich*).

Sin embargo, este tipo de auto-referencia no debe entenderse en términos de una vivencia de un sí-mismo aislado y solitario. Tener una vivencia no significa interrumpir la interacción con el mundo y los otros en busca de un sí-mismo solitario y substancial. El sí-mismo no se toma como algo que existe con independencia del fluir de las vivencias. Más bien al contrario: la auto-referencia es siempre auto-referencia de un sí-mismo inmerso en el mundo.²⁹ Heidegger muestra que la noción fenomenológica de sí-mismo es compatible con nuestro fundamental estar-en-el-mundo. Nos encontramos primariamente como sí-mismos situados en el mundo, como ya siempre viviendo en el mundo.³⁰ En el marco de la hermenéutica de la vida fáctica que el joven Heidegger elabora en sus primeros cursos de Friburgo (1919/23), el mundo se despliega en la triple modalidad de mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mi-*

[27] Para un análisis más detallado de la dimensión preteorética en la hermenéutica de la vida fáctica del joven Heidegger, véanse Adrián, 2010a: 374-380; Cimino, 2013: 150-162; Xolocotzi, 2004: 25-50.

[28] Nos hemos ocupado de esta tema en ADRIÁN, J.: «Heidegger on Selfhood» en *American International Journal of Contemporary Research* 4/2, 2014, pp. 6-16.

[29] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 68-69.

[30] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 34 y 258.

twelt) y mundo del sí-mismo (*Selbstwelt*). Estos tres mundos se dan de manera cooriginaria y se integran plenamente en la estructura relacional del estar-en-el-mundo. Mundo no tiene, por supuesto, un sentido espacial sino vivencial. Mundo es el horizonte en que se despliega la vida del ser humano, el contexto en que se desenvuelve la existencia del sí mismo: en el uso que hace de las cosas del mundo a su alcance, en el trato que dispensa a otras personas y en la relación que mantiene consigo mismo.

En lo que se refiere al sí mismo (*Selbst*), Heidegger quiere destacar la idea de que no nos hallamos ante un yo que se convierte en objeto de observación y reflexión. Como se señala en las *Observaciones a la Psicología de las concepciones del mundo de Karl Jaspers* (1919/21):

«El sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del «es» que explicita y, por tanto, objetiva, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivante conforme al “es”. En la medida en que busco un conocimiento de este tipo, la actitud observacional se torna decisiva y todas las explicaciones tienen entonces un carácter objetivante, pero que alejan a la existencia y su genuina preocupación.»³¹

La comprensión primordial que tenemos de nosotros mismos descansa en una preocupación inmediata, en una inquietud comprometida en la cual «se experimenta el pasado del yo, el presente y el futuro, pero no como esquemas temporales para un ordenamiento concreto y objetivo de los hechos.»³² El fenómeno de la existencia se realiza básicamente en la preocupación de sí mismo.

El sí-mismo no es ni substancia ni sujeto. Tampoco posee los atributos de la certeza y la transparencia del sujeto de conocimiento. Por el contrario, el sí-mismo es un concepto estrictamente formal que existe en el modo de una apertura intencional y relacional. Yo me experimento a mí mismo en lo que hago en el marco de una relación de familiaridad con el mundo. La mismidad (*Selbstheit*) depende de cómo me comporto conmigo mismo, de cómo me cuido del mundo de las cosas y de cómo me relaciono con los demás. Así tenemos que: 1) las formas de cuidarse de las cosas del mundo se engloban bajo las diferentes modalidades de la ocupación (*Besorgen*); 2) las maneras de relacionarse con otras personas se expresan en diversas formas de solicitud (*Fürsorge*); y 3) el comportamiento con respecto a uno mismo, que en las primeras lecciones de Friburgo se tematiza en términos de la inquietud o preocupación (*Bekümmern*) que la vida muestra por sí misma.³³

[31] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘, *cit.*, p. 30.

[32] HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘, *cit.*, pp. 32-33.

[33] Curiosamente, el mundo propio de uno mismo y el respectivo comportamiento de la inquietud de sí desaparecen de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, sobre todo para evitar el riesgo de solipsismo.

En este sentido, la hermenéutica heideggeriana del sí mismo constituye el desarrollo de las posibilidades originarias de comprensión que la vida individual y concreta tiene constantemente a su disposición para autocomprenderse y apropiarse de sí. Nos hallamos aquí con una noción de sí-mismo muy distinta a la tradicional. El sí-mismo no es una suerte de principio de identidad ontológicamente independiente e invariante, encapsulado en sí mismo y separado del mundo de la vida. No es algo que permanezca ajeno a la adquisición del lenguaje, la interacción social, las metas personales y las tradiciones. Desde un punto de vista fenomenológico, nunca nos encontramos delante ni de un yo puro y aislado ni de un puro sujeto de conocimiento. Heidegger rechaza de manera tajante el concepto tradicional de mismidad. El sí-mismo se interpreta con frecuencia como el núcleo substancial que da identidad y consistencia a las múltiples vivencias de la vida humana, es decir, se concibe como la realidad interna inmutable de la persona. Heidegger no está de acuerdo con esta concepción del sí-mismo, ya que provoca una privación de vida (*Entlebung*), una designificación (*Entdeutung*), una dehistorización (*Entgeschichtlichung*) y una desmundanización (*Entweltlichung*) de la existencia humana.³⁴ Por el contrario, el Dasein ya siempre existe fuera de sí; ya siempre está en el mundo. Estamos inmediata inmersos en el mundo. La vivencia de mí mismo es una vivencia mundana en la medida en que no puedo escapar del mundo. Como afirma Heidegger, la apertura del sí-mismo implica una apertura simultánea del mundo en su significatividad. El acto de abrir el mundo es ya siempre un abrirse y descubrirse a sí-mismo. Lo que realmente nos sale al encuentro es la co-donación de sí-mismo y mundo.

Para Heidegger, las vivencias (*Erlebnisse*) no son algo caótico e incomprensible; más bien encarnan comportamientos intencionales y revestidos de significado. Tienen una estructura hermenéutica, esto es, una autocomprensión inmediata y espontánea, una articulación y racionalidad internas. Por ese motivo pueden ser interpretadas desde sí mismas. La fenomenología como ciencia originaria de la vida descansa en última instancia en la familiaridad que la vida siempre tiene consigo misma. Una descripción fenomenológica verdadera es algo enraizado en la vivencia misma. Las categorías de la vida no son principios lógicos vacíos, sino que tienen su propio modo de acceso que procede de la vida misma. La familiaridad que la vida guarda consigo misma no adopta la forma de una auto-percepción reflexiva o una auto-observación temática. Al contrario, estamos inmersos en un proceso de auto-conocimiento vital de carácter a-reflexivo que, además, se debe entender como una expresión inmediata de la vida misma.³⁵

Si queremos encontrar y analizar el sí-mismo debemos empezar mirando a nuestras vivencias mundanas en lugar de buscar un yo abstracto dentro

[34] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 89-90.

[35] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 159, 257-258.

de nuestras conciencias. Esto queda muy claro en las primeras lecciones de Friburgo. En *La idea de la filosofía* (1919), por ejemplo, se ofrece una ilustrativa descripción fenomenológica de una vivencia del mundo circundante (*Umwelt-erlebnis*) como la de «ver una cátedra». ³⁶ A juicio de Heidegger, las vivencias de nuestra vida están referidas al mundo. En ellas se da una presencia de nosotros mismos cuando nos relacionamos con el mundo. Cuando se trata de estudiar las vivencias inmediatas de nuestro mundo circundante, categorías como «interior» y «exterior», «inmanente» y «trascendente» resultan confusas. Por ello se habla en repetidas ocasiones de una «ciencia originaria de la vida», de «una ciencia del origen». La vida no se puede aprehender de manera adecuada con el clásico modelo de sujeto-objeto. La vida está abierta al mundo, a diferencia del aislamiento al que queda condenado el concepto moderno de sujeto. La vida forma parte de un mundo entendido como una totalidad significativa.

Fenomenológicamente hablando, la vivencia de uno mismo nunca es cuestión de una percepción interna, de un conglomerado de actos y procesos, de una auto-reflexión. Más bien me experimento a mí mismo en lo que hago y en lo que fracaso, en mis quehaceres cotidianos y en mis relaciones con los otros. La apertura del sí-mismo no responde a un proceso objetivo (*Vor-gang*) donde el sujeto se coloca delante de los objetos, sino a un movimiento de apropiación (*Ereignis*). En la apropiación, la vida está de alguna manera presente e implicada con todos sus comportamientos intencionales. Como se recuerda más tarde en las lecciones *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), cuando el mundo se abre en la totalidad de su significatividad, el Dasein mismo también se descubre en su íntimo involucramiento con las cosas y personas que le rodean. Por eso parece razonable concluir que Heidegger opera con una forma de auto-conocimiento que precede a la reflexión y que él –al igual que Sartre– reconoce la existencia de un tipo de auto-comprensión inmediata de carácter pre-reflexivo. Desde esta perspectiva, las lecciones de juventud aportan al campo de las teorías contemporáneas de la mismidad y los estudios sobre la conciencia un interesante conjunto de reflexiones metodológicas.

[36] HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, cit., pp. 70-73.

Referencias bibliográficas

ADRIAN, J.: «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage» en *Heidegger Studien* 17, 2001, pp 93-117.

ADRIÁN, J.: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie» en *Philosophisches Jahrbuch* 87, 2005, pp. 157-173

ADRIÁN, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.

ADRIÁN, J.: «Heidegger on Selfhood» en *American International Journal of Contemporary Research* 4/2, 2014, pp. 6-16.

DAMASIO, A.: *Self Comes to Mind*. Nueva York: Pantheon, 2010.

D'ANGELO, A.: *Heidegger e Aristotele*. Boloña: Il Mulino, 2000 y VOLPI, F.: «*Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?*» en BURREN, J. y KISIEL, Th. (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1990, pp. 3-28.

HERRMANN, F.-W.: *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1990.

HERRMANN, F.-W.: *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M.: «Mein Weg in die Phänomenologie» en HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer: Tubinga, 1976.

HEIDEGGER, M.: «Anmerkungen zu Karl Jaspers 'Psychologie der Weltanschauung (1919-21)» en HEIDEGGER, M.: *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1986.

HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992.

KALARIPARAMBIL, T.: «Towards Sketching the "Genesis" of *Being and Time*» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 189-220.

MERKER, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1988.

METZINGER, TH., *Being No One*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*. París: Éditions du Seuil, 1985

RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990.

RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.

SARTRE, J.P.: *L'Être et le néant*. París: Gallimard, 1943.

SCHALOW, F.: «Questioning the Search for Genesis. A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures» en *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 167-188.

SIDERTIS, M. et al.: *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

TAYLOR, CH.: *Human Agency and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

VOLPI, F.: «Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Plato und die Vorsokratiker» en THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 26-36.

WELTON, D.,: *The Other Husserl*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003.

XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004.

ZAHAVI, D.: *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

LA TESIS DE LA DEPENDENCIA Y SUS CONSECUENCIAS EN LA LECTURA DE HABERMAS DE LA ARQUITECTÓNICA POLÍTICA KANTIANA

THE 'THESIS OF THE DEPENDENCE', AND ITS CONSEQUENCES ON
HABERMAS' READING OF KANT'S POLITICAL ARCHITECTONIC

María Emilia Barreyro¹
Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

Recibido: 04-08-2014

Aceptado: 16-02-2015

Resumen: El artículo discute la lectura que hace Habermas de la filosofía política de Kant en *'Facticidad y Validez'* a partir de la hipótesis de que por abrazar una forma de 'la tesis de la dependencia' él deduce consecuencias teóricas no compatibles con la 'Metafísica de las Costumbres'. El trabajo se divide en tres secciones: la primera, explicita qué es la tesis de la dependencia y por qué afirmo que Habermas adhiere a ella; la segunda, muestra por qué dicha tesis lleva a Habermas a una lectura de la filosofía política de Kant en términos de filosofía de la conciencia; y la tercera, muestra que la Doctrina del Derecho ofrece serias resistencias a la lectura de Habermas.

Palabras-clave: Habermas, Kant, ética, derecho, dependencia.

Abstract: This article discuss against Habermas' reading of Kant's political philosophy in *'Between Facts and Norms'*, based in the hypothesis that he deduces from the 'thesis of dependence' some theoretical consequences which are incompatible with the 'Metaphysic of Morals'. This work is divided in three sections: the first one explains what the 'thesis of dependence' means, and why I affirm Habermas stands for it; second section shows why that thesis

[1] (mariabarreyro@derecho.uba.ar) Abogada (2006), doctoranda en Derecho Político en la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, becaria doctoral de CONICET para culminación de doctorado. Docente de la materia Teoría del Estado en la misma universidad de 2006 a actualidad. Investigadora Adscripta del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" de 2011 a la actualidad (Facultad de Derecho- Universidad de Buenos Aires).

makes Habermas read Kant's political philosophy in terms of 'philosophy of consciousness'. And the third section shows that the *'Doctrine of Right'* resists seriously Habermas' reading.

Key-words: Habermas, Kant, ethics, law, dependence.

En el presente trabajo me propongo una lectura crítica de una de las tesis que subyacen a la *reconstrucción racional de la auto-comprensión de los órdenes jurídicos modernos* en relación a la filosofía política de Kant que Habermas realiza en los capítulos III y IV de su obra *'Facticidad y Validez'* (Habermas 1992). Me centraré en la tesis que afirma que Kant supone en su filosofía política un conjunto de premisas de la Filosofía de la Conciencia, en la medida que la razón y la voluntad aunadas en el concepto de autonomía quedan adscriptas a un sujeto: (el *Pueblo del 'Contrato Social'* en Rousseau) el Yo de la *'Crítica de la Razón Práctica'* en Kant; por ello

«ambas concepciones yerran en la fuerza legitimatoria que posee la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas, en la capacidad ilocucionaria de establecer vínculos que tiene el empleo de lenguaje orientado al entendimiento se emplee para aunar razón y voluntad y para llegar a convicciones en las que todos los individuos puedan estar de acuerdo sin coerciones» (Habermas 1992:168-9).

En efecto, según Habermas, la idea de Kant es que la voluntad racional (práctica) *'solo puede formarse en el sujeto particular'* y por lo tanto es la autonomía moral del sujeto la que penetra a través de la autonomía política para asegurar así la autonomía privada de cada uno.

Metodológicamente, este trabajo intentará abordar el texto kantiano teniendo presente la directiva que daba Habermas ya en *'El Discurso Filosófico de la Modernidad'* para la comprensión de la modernidad cultural. Allí, uno de los reproches que lanzaba el autor contra la lectura de la modernidad filosófica hecha -entre otros- por Adorno y Horkheimer, suponía justamente que en ella se advertía una *estrechez de visión e insensibilidad* frente a los *rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa* que es posible encontrar en aquel discurso (Habermas [1985] 2008:147). En este sentido, sin negar las muchas premisas de la filosofía de la conciencia que sostienen la arquitectónica kantiana, se intentará una lectura *especialmente sensible* a aquellos rastros cuya necesidad de encontrar señalaba Habermas. Asimismo, este trabajo sostiene que semejante imputación a la filosofía política de Kant deriva de la lectura que hace Habermas acerca de la relación entre la Ética y la teoría jurídico-política de Kant, la que abraza una forma de la *"tesis de la dependencia"*.

En este orden de ideas, primero explicitaré brevemente los elementos de la *"tesis de la dependencia"* e intentaré mostrar a partir de la exégesis de la fuente --particularmente el capítulo III de *'Facticidad y Validez'*-- en qué pasajes Habermas muestra su adherencia a ella (1); luego, mostraré por qué la tesis de la dependencia lleva a Habermas a una lectura de la filosofía política

de Kant en términos de filosofía del sujeto, explicitando las consecuencias que de aquellas se derivan y cómo ello contrasta con anteriores lecturas de Kant que hiciera éste autor (2); por último, intentaré mostrar con apoyatura en fuentes kantianas que su filosofía política ofrece serias resistencias a una lectura que, como la que ofrece Habermas en aquella obra, intente reducirla a simple filosofía del sujeto pasando por alto rastros que dan cuenta de una concepción también comunicativa de la racionalidad (3).

1. La tesis de la dependencia en ‘*Facticidad y Validez*’.

Tomaré la caracterización del debate acerca de la dependencia entre la teoría moral kantiana y el derecho que realiza Willaschek en un trabajo reciente. Allí caracteriza esta tesis –que él llama ‘*lectura tradicional*’ de la filosofía práctica kantiana– bajo la forma de dos aserciones: (a) que la teoría moral kantiana (tal como es desarrollada en la ‘*Fundamentación Metafísica de las Costumbres*’ y en la ‘*Crítica de la Razón Práctica*’) implica o valida la concepción kantiana del derecho (tal como es desarrollada en la ‘*Doctrina del Derecho*’ de la ‘*Metafísica de las Costumbres*’) y (b) que el *imperativo categórico* es necesario para mostrar la validez normativa de los principios básicos del derecho (Willaschek M. 2009:49-50). Para esta tesis, tanto el contenido como la validez normativa de los principios de la esfera jurídica son mera aplicación de la teoría moral, y así su filosofía del derecho fluye y *depende de aquella*². Así, entre los distintos elementos en los que se apoya la tesis de la dependencia está la *similitud estructural* entre el *imperativo categórico* y el *principio universal del derecho*, y en este sentido, este último sería una especificación de aquél en la medida que hace abstracción de la motivación del agente. Resalto este elemento de la *similitud* por ser uno de los elementos en que estriba la interpretación de Habermas, quien afirma sobre Kant:

“En su Introducción a la ‘*Metafísica de las Costumbres*’ Kant (...) parte del concepto básico de qué es la ley moral de la libertad y obtiene de él las leyes jurídicas por vía de res-

[2] En contraposición a la tesitura que sostiene la dependencia se levantaron posiciones según las cuales la relación entre la Doctrina del Derecho y la Teoría Moral kantiana reviste algún tipo de ‘independencia’, en mayor o menor grado. El principal argumento contra aquella lectura que esgrime Willaschek en el trabajo citado es la imposibilidad de derivar la autorización del uso de coerción -elemento definitorio del derecho- del *Imperativo Categórico* ni del valor de la autonomía moral, debido a la conexión ‘analítica’ entre derecho y coerción (Willaschek M. 2009). Otras posturas que defienden distintos tipos de ‘independencia’ entre estas dos esferas pueden verse en Wood, A. (2002), ‘*The Final Form of Kant’s Practical Philosophy*’ en Timmons M. (ed) “*Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*”, Oxford, Oxford University Press, 2002; Pogge, Th. (2002), ‘*Is Kant’s Rechtslehre a ‘Comprehensive Liberalism’?*’ en: Timmons M. (op.cit.) pp. 133-158; Ripstein, Arthur (2004) ‘*Authority and Coercion*’, en: *Philosophy and Public Affairs* Vol. 32, no.1, 2-35 y del mismo autor ‘*Kant on Law and Justice*’, en: T. Hill (ed): ‘*A Companion to Kant’s Ethics*’, Oxford: Blackwell, 2004, 1-21.

tricción o substracción. La teoría moral le proporciona los conceptos superiores: voluntad y arbitrio, acción y móvil, deber e inclinación, ley y legislación sirven ante todo para definir el juicio y la acción morales. En la teoría del derecho estas categorías morales experimentan restricciones en tres dimensiones. Según Kant el concepto del derecho no se refiere primariamente a la voluntad libre de los destinatarios, sino a su *arbitrio*, se extiende a las *relaciones externas* de una persona con las demás y, finalmente, implica la facultad de ejercer *coerción*, facultad que se está justificado ejercitar contra el otro en caso de intrusión” (Habermas 1992:170).

Una vez efectuada esta triple restricción, y como consecuencia de ella, concluye Habermas: “*en la legislación jurídica no hace sino ‘reflejarse’ la legislación moral, en la legalidad la moralidad, en los deberes jurídicos los deberes de la virtud, etc.*” (Habermas 1992:171). De este modo, habrá una *subordinación del Derecho a la Moral*, ya que el derecho al exigir no solo *libertades* subjetivas de acción sino también *iguales* libertades compatibles entre sí conforme a una ley general, supone el trasfondo del *imperativo categórico* como forma de esa ley general (cf. Habermas 1992:186). Estos son los elementos principales de la forma en que la *tesis de la dependencia* aparece en Habermas. Pasemos ahora a ver qué se desprende de todo ello.

2. Consecuencias de la tesis de la dependencia en ‘*Facticidad y Validez*’ y ‘uso público de la razón’.

Intentaré mostrar en esta sección las consecuencias teóricas que aparecen en ‘*Facticidad y Validez*’ sobre Kant con apoyatura en la tesis de la dependencia para luego contrastarlas con la lectura que Habermas hacía de Kant en su escrito de 1962 „*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*“, publicado en castellano bajo el título ‘*Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación estructural de la Vida Pública*’, hecha ésta última sobre la base del concepto de ‘publicidad’ y de la distinción entre ‘uso privado’ y ‘uso público’ de la razón.

Como consecuencia de aquella lectura de Kant articulada en base a la tesis de la dependencia, Habermas sostiene: (a) que la filosofía práctica kantiana conserva resabios del pensamiento pre-moderno al poner la moral por encima del derecho -en el sentido de una jerarquía entre dos órdenes normativos- cuando la relación que la moral autónoma y el derecho positivo guardan entre sí es más bien una relación de *complementariedad* (cf. Habermas 1992:171); (b) que para Kant la *autonomía política* se apoyaría sobre la base de *autonomía privada*³ debido a que la ‘asunción ideal de rol’ solo la podría ejerci-

[3] Debe entenderse este giro ‘autonomía privada’ en un sentido especial y no acuñado por el propio Kant, sino como una comprensión del sistema de derechos subjetivos desde la Teoría del Discurso. En efecto, para Habermas la autonomía privada es ‘privada’ desde el punto de vista del Derecho Público y consiste en aquél ámbito en el que los individuos pueden entenderse liberados de las obligaciones de la ‘libertad comunicativa’, es decir, como las libertades negativas de *abando-*

tar cada individuo ‘en privado’; (c) que para Kant la Voluntad Legislativa viene constreñida por un sistema de derechos morales previos al estado jurídico, ya dados por naturaleza, desplazando así la figura del Contrato Social del centro de su arquitectónica política; y finalmente, (d) que para Kant, en la formación de la voluntad racional práctica tanto ética como política, prevalecería el momento ‘moral-cognitivo’ del sujeto individual, puesto que siempre encontrará el trasfondo del *imperativo categórico* en cuanto forma de la ley general que distribuye iguales libertades de acción. Algunas aristas de estas consecuencias o imputaciones que Habermas hace pesar sobre Kant serían deficiencias arrastradas por la hipoteca asumida con la Escuela del Derecho Natural tradicional y evidenciarían ciertos rasgos pre-modernos. Aquí me centraré, sin embargo y principalmente, en la consecuencia (d), ya que por ésta en especial, se sostiene la imputación mayor de Habermas a Kant de no poder dar cuenta de la “*la fuerza legitimatoria que posee la formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas*” (Habermas 1992:171) producto de estar preso de la *filosofía de la conciencia* (y no de resabios pre-modernos).

Para Habermas, Kant arrastra el modelo de formación de la voluntad ética a partir del *imperativo categórico* hacia la arquitectónica política. Tendríamos así la dinámica de un sujeto que monológicamente arriba a conclusiones morales, que *especifica* –que deriva especificaciones del contenido de– la ley moral interrogándose a sí mismo y respondiéndose a sí mismo también, y esta dinámica de su Ética, extendida al ámbito político en el que los ciudadanos forjarían también monológicamente la Voluntad Legislativa, y política en general. En efecto, Habermas afirma respecto a su propia versión del Derecho en términos de Teoría del Discurso que: “*el principio moral, en la versión que le damos, toma en serio el sentido universalista de la validez de las reglas morales al exigir que la «asunción ideal de rol» que, según Kant, la efectúa cada individuo en particular y privatim, se convierta en una praxis pública, ejercitada por todos en común*” (Habermas 1992:175). Aquí vemos que para Habermas, la moral kantiana tiene un magro sentido *universalista* por darse la ‘asunción ideal de rol’ en el sujeto, privadamente, monológicamente. Así, y por sostener –como hemos mostrado en (2.1)– la tesis de la dependencia *in totum*, esto es, no solo afirmar que la validez normativa del principio del derecho depende del *imperativo categórico* sino que la teoría moral provee a la esfera jurídica de sus ‘conceptos superiores’ es que Habermas se ve forzado

nar la zona pública de obligaciones ilocucionarias recíprocas. En este sentido, la autonomía privada llega hasta allí donde el sujeto jurídico tiene que empezar a dar cuenta y razones públicamente aceptables de sus planes de acción. Ella se compone de libertades subjetivas de acción -o lo que es lo mismo, derechos subjetivos- que autorizan al individuo a negarse a contraer obligaciones ilocucionarias (Habermas 1992:185-6). No debe entenderse como un concepto acoplado necesariamente a la definición kantiana de ‘autonomía’ que supone el regirse por respeto a la ley moral (cf. Kant 2003:72) sino, como el dominio en el que el individuo está exento de justificar o dar cuenta de las razones de su acción respecto de los demás sujetos jurídicos.

a afirmar que para Kant la facultad de auto-determinarse queda adscripta a un sujeto, el yo de la *‘Crítica de la Razón Práctica’* y por ello, en la medida que “*Si la voluntad racional solo puede formarse en el sujeto en particular (ésta es la idea de Kant), entonces la autonomía moral del sujeto particular tiene que penetrar a través de la autonomía política de la voluntad unida de todos (...)*” (Habermas 1992:168), el modo de formación de la voluntad ética se refleja en el de la voluntad política. Así Kant no podría dar cuenta de la estructura comunicativa de la auto-legislación.

Sin embargo, esta lectura contrasta con la que Habermas había hecho de Kant en su obra publicada en 1962⁴, en la que daba cuenta de la importancia del “uso público de la razón” en la filosofía política de Kant. Esto se ve con claridad en el apartado “*La Publicidad como principio de mediación entre política y moral (Kant)*”, en el que afirmaba respecto de Kant que:

“La legislación misma cede a «la voluntad popular procedente de la razón»; porque las leyes tienen su origen empírico en la «coincidencia pública» del público racionante; por eso las llama Kant también leyes públicas, diferenciándolas de las privadas, que, al igual que el uso y la costumbre, tienen un valor inexpresable. «Una ley pública (...) es el acto de una voluntad pública, de la que emana todo derecho y que con nadie debe poder proceder injustamente» (...) en eso se está siguiendo la argumentación rousseauiana, con una decisiva excepción: que el principio de soberanía popular solo bajo el presupuesto de un uso público de la razón puede ser realizado” (Habermas 1962:140).

Vemos aquí, que el contraste que se da en ambas obras de Habermas estriba en la distinción entre el uso privado y público de la razón, de la cual y de cuya utilidad el mismo Kant habría estado plenamente convencido. En

[4] Las razones de este cambio de Habermas probablemente se deban a los distintos objetivos que se plantea Habermas en cada uno de estos dos trabajos. En 1962 „*Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*“ tenía por objetivo un trabajo de investigación que pusiera en cuestión y evidenciara las deficiencias de las tesis principales de la Escuela de Frankfurt -discutiendo fundamentalmente la idea de que la modernidad había de ser entendida en términos de racionalidad instrumental-. De este modo, el foco estaba puesto en rescatar los elementos de la ‘publicidad’ o de la esfera de lo público de la sociedad burguesa y de la filosofía de la Ilustración. En ‘*Facticidad y Validez*’, treinta años más tarde y ya desarrollada su *Teoría de la Acción Comunicativa*, el objetivo es muy distinto: reconstruir la auto-comprensión normativa de la modernidad a partir de la *Teoría del Discurso*, lo que lo lleva, mediante el concepto de ‘racionalidad comunicativa’, a focalizar en los contrastes entre ésta concepción suya de la racionalidad y la concepción moderna de razón práctica. En especial, y respecto de Kant, sobre cuya teoría del derecho dice *apoyarse decididamente* (cf. Habermas 1992:57), se ve forzado a marcar las diferencias conceptuales que los separan, especialmente porque la idea de racionalidad comunicativa se separa de la idea de razón práctica por no estar atribuida a un actor particular o a un macro-sujeto estatal (vgr. ni al sujeto, ni al pueblo) sino a una estructura de intersubjetividad: por ser el ‘medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa’ (cf. Habermas 1992:65) y no el sujeto reflexionante encerrado en su conciencia. Probablemente esta necesidad teórica y este nuevo abordaje de la filosofía kantiana a partir del rol fundamental que ahora juega el concepto de racionalidad comunicativa (del que carecía en 1962) sea lo que lleva a replantear su lectura de Kant.

otras palabras, Habermas en *'Facticidad y Validez'*, al abrazar sin reservas la tesis de la dependencia y proyectar en el ciudadano de la arquitectónica política kantiana el esquema de "uso privado" de la razón que tendría el sujeto de la ética kantiana. Si para el texto de 1962 la *publicidad* funcionaba como mediadora entre las esferas de lo moral y del derecho, en *'Facticidad y Validez'* ya no hay mediación alguna. En esta última obra, Habermas elimina toda mediación y ofrece una interpretación de la filosofía práctica kantiana como un todo en el que la esfera de lo jurídico se subordina normativamente a la Ética de Kant, tomando también los conceptos que ella le provee, restringida en las *tres operaciones* apuntadas más arriba (*arbitrio, relaciones externas, coerción*). Y es a partir de este cambio que Habermas puede ahora —en *'Facticidad y Validez'*— abandonar la tesis según la cual en la concepción ilustrada "*el pensar por sí mismo parece coincidir con el pensar en voz alta, exactamente igual que el uso de la razón equivale a su uso público*" (Habermas J. 1962:138). El cambio supone así, la eliminación de aquel mecanismo de la publicidad como elemento distintivo en la formación de la Voluntad Política que sí resaltaba en el '62:

"Cuando éste [el raciocinio moral] fue rehabilitado por Kant, dos siglos después, bajo la forma de ley de la razón práctica, cuando hasta la legislación política estaba sometida estrictamente a su control, se habían ya constituido en público los ciudadanos privados y estaba ya impuesta la esfera de su raciocinio (a saber: la publicidad) en las funciones políticas mediadoras entre Estado y sociedad. Por eso hace la publicidad kantiana las veces de principio capaz de solidarizar la política con la moral" (Habermas J. 1962:137).

En efecto, la 'solidarización' entre las esferas de la moral y de la legislación política en términos de relación recíproca de complementariedad que Habermas reconoce a Kant en el texto de 1962, solidarización que opera a partir del principio de publicidad y de la idea de uso público de la razón, luego, en 1992 Habermas le achaca no reconocer entre ambas esferas esa relación y le imputa haber subordinado normativamente una a la otra (la moral por sobre el derecho). Cabe entonces indagar aquél concepto de uso público de la razón. Si para Habermas de *'Facticidad y Validez'* en Kant hay solamente un uso privado de la razón, para el Habermas de 1962 había en Kant tanto un uso privado como un uso público, en opinión de O'Neil, la distinción entre ambos usos —una distinción que hace el mismo Kant— se disuelve en formas siempre públicas de la razón.

En efecto, para O'Neil las bases para diferenciar en la obra de Kant entre ambos 'usos' se disipan al analizar sus escritos con detenimiento. Si *prima facie* en Kant el uso *público* de la razón se distinguía de su uso *privado* por la audiencia a la que está dirigida la alocución: si la audiencia es una restringida y definida por alguna autoridad (uso privado, clerical por ejemplo) o si la audiencia es irrestricta y no presupone autoridad externa alguna (uso público); al profundizar en tal distinción advertiremos que la frontera delineada se esfuma rápidamente: ya el uso privado (según lo expuesto) al

resultar comprensible para la audiencia no sujeta a la autoridad en cuestión, la rebalsa y termina por interpelar a una audiencia también irrestricta. En sentido estricto, toda vez que la ilustración es un proceso histórico “(...) *si se nos preguntara ¿vivimos ahora en una época ilustrada? responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración*” (Kant I. 2004:38), no habría habido en momento alguno de la historia un uso completamente público de la razón (puesto que no es una época ya ilustrada), pero tampoco habría -ni podría haber- un uso exclusivamente privado de ella:

“The commands of despots and their officers and officials and the exhortations of preachers can reach their intended audiences only if they meet some shared standards. Neither despots nor their commands can be in all respects arbitrary. Such uses of reason are not wholly private: indeed, on the Kantian account a wholly private grounding of reason is no more a possibility than a Wittgensteinian private language” (O’Neil O. 1986:533-4).

Cabe destacar que esta interpretación que brinda Onora O’Neil del concepto de ‘uso público de la razón’ en el que convergen aquellos usos que en principio sean ‘privados’ no se apoya únicamente en los escritos cortos de Kant para contraponerlos a los lineamientos generales del corpus de las tres críticas, ni de la ‘*Crítica de la Razón Práctica*’ en particular. Por el contrario, ella sugiere que ellos no son piezas marginales sino que la totalidad del proyecto crítico está impregnado de este carácter político:

“The close connections between the short political essays and the central critical writings suggest not only that the essays are part of Kant’s systematic philosophy, and not marginal or occasional pieces, but also perhaps that the entire critical enterprise has a certain political character. If this is the case, it is no accident that the guiding metaphors of ‘The Critique of Pure Reason’ are political metaphors. If the discussion of reason itself is to proceed in terms of ‘conflicts’ whose ‘battlefields’ and ‘strife’ are scenes of ‘defeat’ and ‘victory’ that will give way to a lasting ‘peace’ only when we have established through ‘legislation’ such ‘courts’, ‘tribunals’, and ‘judges’ as can weigh the issue and give ‘verdict’, then it is perhaps not surprising that Kant links his discussions of politics very closely to larger issues about the powers and limits of human reason” (O’Neil O. 1986:524).

Ya esta línea de lectura había sido adelantada por el propio Habermas, quien resaltaba en 1962 el papel fundamental que reviste el *uso público de la razón* inclusive en la ‘*Crítica de la Razón Pura*’. Lo hacía en estos términos:

“Ya en la *Crítica de la Razón Pura* había asignado Kant al consenso público entre los racionantes la función de control pragmático de la verdad: «la piedra de toque de lo tenido por cierto, ya se trate de convicción, ya de mera persuasión, es externamente, la posibilidad de comunicarlo y de que todo hombre de razón lo halle válido»⁵. La inteligible unidad de la consciencia trascendental coincide con la unificación, producida en la publicidad, de todas las consciencias empíricas”. (Habermas J. 1962:141).

[5] cita de Habermas a Kant, referencia: En la sección: „*Vom Meinen, Wissen und Glauben*“ [Del Opinar, el Saber y el Creer], en *Werke*, vol. III, p. 550.

De este modo, habría siempre e inevitablemente un carácter *público* de la razón kantiana, público en el mismo sentido en que es pública la *racionalidad comunicativa* tal como aparece en la *Teoría del Discurso* de Habermas. Corresponde ahora desentrañar si efectivamente en la arquitectónica política kantiana la “asunción ideal de rol” la efectúa cada individuo *en particular y en privado* o bien, se ejercita como *praxis pública*. En otros términos, la cuestión radica en definir si para Kant la legislación pública de un Estado supone en su proceso de formación alguna forma de *racionalidad comunicativa*.

3. El ciudadano en la república kantiana.

Existen numerosos argumentos contra la tesis de la dependencia. Aquí intentaré un argumento que parte de la premisa de que podrá imputarse a la ética kantiana de alguna suerte de solipsismo en la formación del juicio ético –si es que se acepta alguna forma de uso privado de la razón–, en la medida en que el sujeto arriba a conclusiones o especificaciones morales monológicamente, sin que la intervención de argumentos de terceros tenga lugar; pero sin embargo, no es un cargo que le quepa a la filosofía política kantiana, ya que al ciudadano le está vedado proceder de aquel modo (monológico) y está forzado –por deber o por coacción– a forjar una voluntad legisladora con los otros. En este sentido, pierde sustento la hipótesis habermasiana de que en la filosofía política de Kant primaría un momento ‘moral-cognitivo’ en el entendimiento de que el Derecho sería una mera especificación de su Ética, es decir, el *principio del derecho* derivación del *imperativo categórico*.

En efecto, en la *Metafísica de las Costumbres* podemos hallar numerosos pasajes que resisten la lectura de Habermas, aun cuando se rechace una línea de lectura del sistema kantiano que sea particularmente *sensible a los rastros de racionalidad comunicativa* allí presentes. Podemos vislumbrar en su arquitectónica política las directivas para que la “asunción ideal de rol” se dé *en los hechos* como *praxis pública*, ejercida por todos en común. Uno de los pasajes cruciales para adentrarnos en la fuente se encuentra en el § 44, que en relación a la condición pre-civil afirma:

“...antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno «lo que le parece justo y bueno» por su propio derecho sin depender para ello de la opinión del otro. Por lo tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con los que no puede evitar entrar en interacción) (...) Ciertamente no por eso el estado de naturaleza debiera ser un estado de injusticia (iniustus), en el que los hombres se tratasen mutuamente sólo desde la medida de su violencia; pero era en verdad un estado sin derecho (status iustitia vacuus)...” (Kant I. 2008:140/1 § 44).

De este fragmento se desprenden varios elementos a tener en cuenta. Primero que el estado de naturaleza kantiano está asimilado a un verdadero vacío legal (*status iustitia vacuus*) en el que sin embargo, los hombres tienen pretensiones normativas: criterios de lo bueno y de lo justo, y aun así su modo de obrar es *antojadizo*. En aquél vacío legal faltan los criterios compartidos, y es a partir de allí desde donde deciden establecer vías de comunicación para franquear el aislamiento y encontrar formas de establecer esos criterios, llenando el vacío legal. En este sentido, el sujeto particular en el que se forma la voluntad “racional”-una *razón privada*, si es que concedemos tal categoría en la filosofía práctica kantiana- es el del estado de naturaleza y que se transfigura en ciudadano al entrar al estado civil. Así, cuando Habermas afirmaba que “*la «asunción ideal de rol» que, según Kant, la efectúa cada individuo en particular y privatim...*” (Habermas 2010:175) en contraste con la Teoría habermasiana discursiva del derecho y del estado de derecho, estaba en lo correcto a medias.

Efectivamente, parece haber en Ética kantiana este ‘hombre’ que monológicamente arriba a conclusiones prácticas. Sin embargo, en la ‘*Doctrina del Derecho*’ de ‘*Metafísica de las Costumbres*’ ello no es así, y ésta ha de tomarse, siguiendo a A. Wood, como la última palabra respecto de la filosofía práctica de Kant, y en especial de su filosofía política y del derecho⁶. En efecto, en esta obra, Kant da una centralidad manifiesta al Contrato Social, al momento en que quedan transfigurados estos hombres de libertad salvaje y sin ley en hombres de verdadera libertad, en ciudadanos. Justamente, los hombres que forman su ‘*voluntad racional*’ en forma particular y en privado son los que, por obrar a su antojo, les es menester abandonar el estado de vacío legal en el que se encuentran e ingresar a uno civil ‘*si es que no quieren renunciar a todo concepto jurídico*’. El estado en el que los hombres hacen ‘*cada uno «lo que le parece justo y bueno» por su propio derecho sin depender para ello de la opinión del otro*’ es el estado a-jurídico.

Decíamos que Habermas estaba en lo correcto ‘a medias’, entonces, porque podría llegar a encontrarse la figura del individuo en el que la ‘asunción ideal de rol’ es ejecutada en forma particular y privada en la Ética kantiana (aun cuando O’Neil tenga argumentos persuasivos en contrario); también podría admitirse que ella aparece también en su arquitectónica jurídico-política bajo la figura del salvaje pre-político, pero no en la figura del ciudadano. Justamente, esas convicciones morales sobre sus derechos que trae consigo el salvaje son las que han de someterse a la ‘opinión del otro’ para volverse así jurídicas en sentido propio. Habermas yerra al extender la figura de aquel ‘individuo monológico’ a la comprensión del *ciudadano* kantiano. Los hombres, pueblos

[6] En este sentido, afirma Wood que: “*The Metaphysics of Morals represents the final form of Kant’s practical philosophy not only in the sense that it was literally his last work on the subject, but also in the far deeper sense that it was the system of duties for which all his earlier ethical writings were always intended as mere groundings, propaedeutics or preparatory fragments*” (Wood A. 2002).

y Estados aislados, según surge del citado § 44, *deben* romper el aislamiento y soldar el vacío legal habiente entre ellos en los distintos tres niveles co-origi-narios del derecho (derecho político, derecho de gentes, y derecho cosmopolita).

En el parágrafo § 46, mediante la distinción entre ser solamente “parte” [Teil] o ser también “miembro” [Glieder] de la comunidad (lo que se corresponde con el distingo entre ciudadanos pasivos y activos), Kant pone en perspectiva histórica la categoría de ciudadano: el tipo de ciudadanía que carece del derecho a *actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes* habría de desaparecer en una *República* en sentido estricto (ver Kant I. 2008:145, § 46). Esa República, única forma de estado enteramente legítima para Kant, está atravesada por sus tesis de filosofía de la historia tanto en los parágrafos centrales referidos al *contrato originario* como en el Apéndice de la Doctrina del Derecho, en los que respectivamente afirma:

“Pero el espíritu de aquél contrato originario (anima pacti originarii), implica la obligación por parte del poder constituyente, de adecuar la forma de gobierno a aquella idea, por lo tanto si no puede hacerlo de una vez, la obligación de ir cambiándola paulatina y continuamente hasta que concuerde, en cuanto a su efecto, con la única constitución legítima, es decir, con la de una república pura (...) este es el fin último de todo derecho público” (Kant I. 2008:178/9 § 52).

“El Estado puede deshacerse de este lastre que la Iglesia le ha impuesto. Porque la Iglesia misma es una institución fundada únicamente sobre la fe y *cuando desaparece por la ilustración del pueblo* el engaño con respecto a esta opinión (opinión de recompensa tras la muerte*), entonces también cesa el temible poder del clero fundado sobre él, y el Estado se incauta con pleno derecho de la propiedad atribuida a la Iglesia” (Kant I. 2008:214 [B]); (el destacado es mío y la aclaración * también).

Vemos en ellos que Kant desliza un doble sentido para las nociones de “pueblo” y “República”. Un primer sentido, es el sentido normativo o regulativo y un segundo sentido, descriptivo. El pueblo de la República pura es un pueblo ya de ciudadanos ilustrados, mientras que el pueblo que todavía no se ha despojado de supersticiones religiosas es el pueblo empírico que debe atravesar aun el camino de la ilustración. Así ha de entenderse del sentido de la directiva del § 52, de donde surge que la Voluntad General del pueblo soberano puede en determinado contexto histórico –vgr. con un pueblo *aun* en ilustración– no ser enteramente legítima pero aún así debe tender a realizar aquella legitimidad. Evidentemente Kant está hablando de un pueblo histórico concreto, siendo la realización de la República pura el fin último que constriñe al pueblo empírico, como idea regulativa de su proceder. En igual sentido debe tomarse la directiva que surge de § 46, arriba mencionado, respecto de la obligación de la Voluntad Legislativa de dejar el camino abierto para que los ciudadanos pasivos del Estado puedan abrirse paso a una forma

de ciudadanía plena con la que sean verdaderamente *miembros* del Estado y no solamente *partes* de él.

En definitiva, de estos tres pasajes citados correspondientes a los párrafos § 46, § 52 y el apartado B del Apéndice, en perspectiva con el § 44, nos muestran que entre las dos formas puras de hombre que aparecen en torno a la figura del *exeundum*, esto es, en el momento de salida de la condición natural, aparecen las formas históricas. Por un lado entonces, en el punto cero, hombres del estado natural que como poseedores de convicciones normativas actúan aún a su antojo, revestidos de una *libertad salvaje y sin ley*. Es decir, hombres que si bien han formado su voluntad práctica en forma privada -véase en § 44 que incluso se consideran a sí mismos como *tenedores de derechos* pero sin haber siquiera requerido para ello la opinión de los otros- se ven constreñidos a unirse con los demás, con quienes no puede evitar entrar en interacción⁷ y llenar el vacío legal entre ellos.

Por otro lado, aparece el contrapunto como aquellos hombres que han abandonado la condición natural, ciudadanos que son libres ahora en un sentido auténtico e íntegro: son civilmente libres. Y estos individuos son capaces de una nueva voluntad que no ha de poder actuar injustamente con nadie y que como miembros [Glieder] del Estado se llaman *ciudadanos*: “*la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, solo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora*” (Kant I. 2008: 143).

Y por último, entre estas dos figuras-contrapunto que aparecen en el momento del *exeundum*, se abre paso la historia en las formas empíricas de *sociedad, pueblo y ciudadanía*. Es en estas formas históricas dónde se patentizan los rastros de *racionalidad comunicativa* que reclamaba Habermas.

Resta preguntarnos entonces de qué se trata este momento “*de ilustración*”. Un individuo *en su mayoría de edad*, a opinión de Aramayo, sería aquél que se sirve “*de la propia razón (...) no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal de uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume*” (cf. Aramayo R. 2001:294) este tipo de “*pensar por sí mismo*” sería lo que define según él a la *Ilustración*. Sin embargo, para afirmar aquello -coincidente con el pensar monológico que Habermas atribuye al sujeto kantiano en ‘*Facticidad y Validez*’- Aramayo se basa nuevamente en la *Ética kantiana* (en la ‘*Fundamentación Metafísica de las Costumbres*’, más específicamente).

[7] La premisa de la *interacción inevitable* es central en la arquitectónica política kantiana (de derecho político, de gentes y cosmopolita), y Kant la expresa en numerosas ocasiones en la *Metafísica de las Costumbres* y con llamativa crudeza “*La naturaleza los ha encerrado a todos juntos entre unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como globus terraqueus)*” (Kant I. 2008:192).

Vemos, nuevamente como la tesis de la dependencia, es decir, la proyección de la ética de Kant a su filosofía política genera numerosos problemas de interpretación. Sólo si se toma la arquitectónica política independientemente de su Ética se pueden vislumbrar los rastros de racionalidad comunicativa allí presentes. Dado todo esto, cabe preguntar ¿cómo se forja en la arquitectónica política kantiana la Voluntad política? ¿Se trata de cada individuo interrogándose a sí mismo (*pensando por sí mismo* como dice Aramayo) y luego penetrando esta autonomía privada en la vida pública o bien, hay entre ciudadanos ya un uso público de la razón?

Nótese que el avance hacia el estado ilustrado en el que el pueblo viviría ya bajo una República plenamente legítima, solo puede darse si se lo deja en libertad para hacer *uso público de su razón*. Si el texto *¿Qué es la Ilustración?* se lee cuidadosamente y en relación a la *Metafísica de las Costumbres*, se advertirá que ese uso público no refiere únicamente al filósofo, o al académico, o a la figura del “docto” sino que refiere al público todo sobre asuntos también políticos y de las instituciones públicas, y es este tipo de interacción entre ciudadanos, el que caracteriza a la época que Kant definía “*de ilustración*”:

“Para esta ilustración no se requiere sino libertad; (...) la de hacer uso público en todas partes de su razón (...) Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece la ilustración en aquel sentido va más lejos y comprende que tampoco hay peligro, en lo que respecta a la legislación, al permitir que sus súbditos hagan uso público de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor institución, incluso con una franca crítica de lo existente” (cf. Kant I. 2004).

Conclusiones.

Hemos visto cómo Habermas en *Facticidad y Validez* abraza la tesis de la dependencia entre la ética y la filosofía política kantiana -dependiendo ésta de aquella- y una de las principales consecuencias que conlleva para él semejante lectura -la que consiste en la acusación de caer en mera filosofía de la conciencia-. Habermas transporta en su lectura de Kant, el modelo del sujeto que forma monológicamente su juicio práctico-ético a una arquitectónica política en la que del mismo modo, individuos que separadamente se interrogarían a sí mismos sobre sus convicciones normativas, en una sumatoria de voluntades individuales formarán la Voluntad del estado. Hemos mostrado por su parte, que esta lectura de Kant tensiona fuertemente con una de las lecturas previas que hiciera Habermas de su filosofía política, en su obra de 1962.

Con apoyatura en evidencia textual de la obra de filosofía política de Kant, hemos visto también que la crítica de Habermas a Kant, por suponer una voluntad racional práctica en la que la ‘asunción ideal de rol’ la hace cada individuo en particular y en privado, se disuelve al revisar la ‘*Metafísica de las Costumbres*’ a la luz de algunas de las tesis kantianas que exceden los principios

a priori de la *‘Doctrina del Derecho’*, aflorando junto a ellos su filosofía de la historia. En efecto, siendo que los asuntos del estado para Kant son materia de ‘clarificación argumentativa’ que deben ventilarse públicamente –como hemos visto– en libertad y sin restricciones, y que estos procesos de clarificación argumentativa hacen al avance del pueblo a la Ilustración, pueblo que es capaz de ir acercándose así gradual y continuamente a la República pura, única forma de Estado legítima en Kant; entonces, no puede achacársele al sujeto político kantiano una razón práctica meramente monológica sino que deben advertirse innegables rasgos de una razón pública, que en términos habermasianos coincide con la racionalidad comunicativa.

Efectivamente, la lectura de Habermas que lisa y llanamente proyecta las características del sujeto ético kantiano al sujeto político kantiano, soslaya la complejidad de la figura del “ciudadano” en Kant: no se trata de un sujeto a-histórico que en un momento dado accede a contenidos normativos sino muy por el contrario, se trata de un tipo de hombre en-ilustración que en situación de coexistencia inevitable con los demás debe someter sus convicciones normativas a clarificación argumentativa por parte de los demás y forjar así una nueva voluntad ya no privada, sino pública.

Finalmente, producto de las consecuencias de la lectura que Habermas brinda en 1992 de Kant, las que fueron indicadas en este trabajo, se desprende la necesidad teórica –para Habermas– de un nuevo principio que venga a jugar el papel que jugaba el *principio de publicidad* kantiano ahora no reconocido por Habermas contra lo que afirmaba en 1962. El papel que aquél principio jugaba era el de mediador entre las esferas de la moral y del derecho, papel que ahora viene a cumplir el *principio del discurso*.

Referencias bibliográficas:

Aramayo, R. (2001) *Kant y la ilustración*, Revista de Filosofía Moral y Política Isegoría, pp.293-309, N°25, 2001.

Habermas, J. [1962]; *Historia y Crítica de la Opinión Pública. La Transformación estructural de la Vida Pública*, Barcelona-España, Gustavo Gili S.L., 1° edición, 11° tirada, 2011 (es traducción de *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichn Gesellschaft*, 1962, reed. 1990).

Habermas, J. [1985]; *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Argentina, Katz Editores, 1° edición, 2008.

Habermas, J. [1992]; *Facticidad y Validez: Sobre el Derecho y el Estado Democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid-España, Editorial Trotta, 6° edición, 2010.

Kant, I.; *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Argentina, Terramar Ediciones, 2004.

Kant, I.; *La Metafísica de Las Costumbres*, Madrid-España, Editorial Tecnos, 2008.

Kant, I.; *Fundamentación de la Metafísica de Las Costumbres*, Madrid-España, Ediciones Encuentro, 2003.

O'Neill O. *The Public Use of Reason*, Political Theory, Vol. 14, No. 4 Nov., 1986, pp. 523-551.

Willaschek M. *Why the Doctrine of Right does not belong in the Metaphysics of Morals*, Jahrbuch für Recht und Ethik, Duncker & Humblot, Berlin, Alemania, pp. 205-227, 1997.

Willaschek M., *Right and Coercion. Can Kant's Conception of Right be derived from his Moral Theory?* ; International Journal of Philosophical Studies N° 17, pp. 49-70, 2009.

Wood, A. (2002), 'The Final Form of Kant's Practical Philosophy' en Timmons M. (ed) "Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays", Oxford, Oxford University Press, 2002

PRIMO LEVI, UN HUMANISTA CRÍTICO

PRIMO LEVI, A CRITIC HUMANIST

Ana Lucía Batalla Gavaldà¹
Universitat de València (España)

Recibido: 31-07-2014

Aceptado: 09-12-2014

Resumen: La intención de este escrito es reflexionar sobre el pensamiento del italiano Primo Levi y defender como apropiado el referirnos a él como un 'humanista crítico'. Para ello seguimos los criterios propuestos por T. Todorov para caracterizar la doctrina humanista en tres elementos: autonomía del yo, finalidad del tú y universalidad de los ellos, y los propios del humanismo crítico, único posible tras lo ocurrido en Auschwitz y Kolyma: el reconocimiento del horror del que somos capaces los seres humanos y la afirmación de la posibilidad del bien.

Palabras-clave: Humanismo crítico, Campos de concentración, Sobreviviente, Testimonio, Memoria.

Abstract: The aim of this research is to reflect upon the thoughts of the Italian Primo Levi and the defense of referring to himself as a 'critic humanist'. Therefore, I based on the criteria proposed by T. Todorov to describe the humanism doctrine: the autonomy of the I, the finality of the you and the universality of the they; and the criteria for the critic humanism, the only regarded as possible after what happened in Auschwitz and Kolyma: acknowledgement of the horror that humans are capable to make, and the affirmation of the possibility of good.

Key-words: Critic humanism, Concentration camps, Surviving, Testimony, Memory.

El objetivo de este texto será tratar aquellos elementos de la obra y la biografía del italiano Primo Levi que me llevan a calificarlo de 'humanista crítico'. Con este término sigo la concepción propuesta por Tzvetan Todorov en su obra titulada *Memoria del mal, tentación del bien*. En esta propone una varia-

[1] (ana.l.batalla@gmail.com) Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia, interesada especialmente por la antropología filosófica, la historia conceptual y la hermenéutica filosófica.

ción del concepto de humanismo que anteriormente había defendido en su obra *El jardín imperfecto*, que se caracterizaba por tres elementos esenciales: 1) El ser humano se encuentra en el origen de sus propios actos y es libre de llevarlos o no a cabo, esto es, actúa a partir de su propia voluntad; 2) El ser humano es el fin último de sus actos, que no apuntan a entidades supra o infrahumanas; 3) Dibuja el espacio en el que todos los seres humanos evolucionan, que únicamente les pertenece a ellos. Las fórmulas que utiliza para referirse a estas tres características son: autonomía del yo, finalidad del tú y universalidad de los ellos, respectivamente².

En el año 2002, Todorov propondrá tomar como punto de partida los campos de concentración de Auschwitz y Kolyma para explicitar qué se puede entender por pensamiento humanista a partir de estos. El primero de los elementos que caracterizarían este humanismo crítico, que se enfrenta a una realidad muy diferente tras ‘el corto siglo XX’, será el reconocimiento del horror del que son capaces los seres humanos, tanto de causarlo como de sufrirlo; y el segundo elemento será una afirmación de la posibilidad del bien, «de un bien que conduce a tomar al hombre, en su identidad concreta e individual, como fin último de su acción, a quererlo y a amarlo»³. De este modo, el desafío al que se enfrentan los humanistas tras Auschwitz y Kolyma será el tratar de conciliar la innegable ausencia de ilusiones sobre el hombre con el mantenimiento del hombre como objetivo de su acción.

Lo que voy a hacer en este escrito será ver cómo afronta Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz, este desafío humanista. Para ello, comentaré primero cómo cumple las características del pensamiento humanista en general, para pasar a continuación a ver si cumple las características más concretas del humanismo crítico, posterior a Auschwitz; a pesar de que, como no puede ser de otra manera, ambas caracterizaciones están profundamente interrelacionadas.

1. La autonomía del yo

El primer elemento que trataré para ver su reivindicación de la autonomía del yo es de dónde nació su vocación literaria, esto es: ¿por qué siente la necesidad de escribir sobre su experiencia en los campos de concentración alemanes? La pregunta así formulada permite intuir una respuesta: Levi es habitado por un sentimiento de liberación y alivio cuando escribe, es para él un ‘acto terapéutico’⁴. Tal como el propio autor dice en el Prefacio del primero de sus libros: *Si esto es un hombre*, la necesidad de escribir nació en el *Lager* mismo:

[2] Todorov, T.: *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona: Ed. Paidós, 2011; p. 46.

[3] Todorov, T.: *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona: Ed. Península, 2002; p. 365.

[4] Traverso, E.: *La historia desgarrada*, Barcelona: Ed. Herder, 2001; p. 25.

«La necesidad de hablar a 'los demás', de hacer que 'los demás' supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales; en primer lugar, por lo tanto, como una liberación interior»⁵.

Esta necesidad suya se reconoce común entre gran parte de los *Häftlinge* de los campos de concentración, ya que todos comparten un mismo sueño que les atormenta durante la noche: sueñan que han vuelto a sus casas, están reunidos con su familia, contándoles lo que les ocurrió durante este tiempo y nadie los escucha, sino que ignoran su relato e incluso salen de la sala en la que se encuentran sin dirigirles la palabra. Este sueño angustioso, que todavía les atormenta cuando son liberados del campo, testifica el miedo que sentían a que los alemanes ganasen la batalla y que, en el caso de que sobrevivieran, algo prácticamente impensable durante el tiempo que estuvieron en el *Lager*, nadie les iba a creer. Miedo a que los alemanes escribieran la historia y consiguieran que el mundo no creyese lo que ellos decían; a que se salieran con la suya, ya que como escribiría muchos años después en *Los hundidos y los salvados*, toda la historia del 'Reich milenario' puede releerse como una guerra contra la memoria, y esto será lo que él tratará de evitar mediante su escritura: evitar el olvido de lo que el ser humano ha sido capaz de hacer a sus semejantes.

Mientras ellos estaban dentro del *Lager*, e incluso antes de que ellos mismos entraran, ya se contaban relatos sobre lo que ocurría en estos campos de concentración. Pero los 'civiles' se resistían a creerlos, eran relatos demasiado despiadados para ser ciertos. Parecía que tenían razón en su sueño cuando pensaban que nadie les prestaría atención, preferirían ignorarles. Y él mismo hace algo parecido dentro del campo cuando unos compañeros le cuentan que los elegidos en las selecciones tenían como destino las cámaras de gas. Él, por miedo a creer en lo que le dicen, insinúa que tal vez se los llevan a otros campos y por eso no los vuelven a ver; por lo que su compañero deja de insistir entristeciéndose: 'No quiere entenderlo'. Esta es, creo yo, una actitud comprensible, podría decir 'humana': el querer apartar la mirada cuando algo nos resulta molesto. A esta actitud se refiere en su novela titulada *Sistema periódico* describiéndola como su modo de reaccionar cuando se enteró todavía en Italia de lo que ocurría en los Lager alemanes: «Si se quería sacar algún provecho de la juventud que aún bullía en nuestras venas, no nos quedaba verdaderamente otro recurso que la ceguera voluntaria» (*Système*, 65). «Nuestra ignorancia nos permitía vivir» (115)⁶.

Siguiendo a Todorov quiero destacar los siguientes procedimientos de control de la memoria como los propios de totalitarismos como el nacionalsocialista: desaparición de las huellas, intimidación de la población, uso de eufemis-

[5] Levi, P.: *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores, 2002; p. 10.

[6] Citado en Todorov, T.: *Frente al límite*, México: Ed. Siglo XXI, 2004; p. 153.

mos y la mentira o propaganda. Es por todos sabida la decisión hitleriana, tras la pérdida en Stalingrado, de convertir en cenizas todos los cuerpos que despreocupadamente habían sido apilados en fosas en los *Lager* alemanes. Este fue su modo de hacer desaparecer las huellas: convertir a seres humanos en cenizas. E incluso hicieron estallar las cámaras de gas y los crematorios en el otoño de 1944. También la intimidación de la población, ligada a la mentira y la propaganda fueron buenos aliados del nazismo, gracias a los cuales mantuvieron a la población en silencio, o como dirá Levi: los convirtió en sordomudos voluntarios. Como último procedimiento, los eufemismos fueron de lo más común en este totalitarismo: ‘solución final’ para referirse al exterminio judío, ‘cuerpos’ como modo de referirse a los seres humanos muertos, ‘traslado’ para referirse a deportación, ‘tratamiento especial’ hacía referencia a la muerte con gas, y un largo etc.

Considero que esta voluntad de escribir y narrar lo vivido muestra el primer elemento del pensamiento humanista definido por Todorov: la autonomía del yo del autor, que se compromete deliberadamente en esta tarea narrativa de reconstrucción e intento de comprensión de lo ocurrido. Porque este último punto, no lo olvidemos, será uno de los esenciales en su motivación: intentar comprender y dar un sentido a lo vivido. Esto es algo constitutivo de la especie humana, pero ante una situación semejante a la acaecida en el siglo XX se plantea una cuestión problemática, ya que podríamos correr el riesgo de trivializar el mal al intentar comprenderlo. Por eso dirá Primo Levi: «Tal vez lo que ocurrió no deba ser comprendido, en la medida en que comprender es casi justificar». Aun así, él estará hasta el final de sus días escribiendo, leyendo, recopilando información e intercambiando correspondencia con personas gracias a las cuales esperaba poder comprender, entender y dar sentido a lo ocurrido. Probablemente, moriría sin haberlo conseguido.

Tal y como podemos leer en la obra de E. Traverso titulada *La historia desgarrada*,

«Este racionalismo humanista era la fuente de una necesidad de comprensión y claridad, a la vez subjetiva y universal, en la que basaban su obra de testigos. El testimonio no solo responde a una necesidad interior de los supervivientes, sino también a una exigencia ética de la sociedad. Para Levi, la imposibilidad de comprender estimula aún más la necesidad de conocimiento»⁷.

Así pues, Primo Levi reivindicará un valor ético y pedagógico del testimonio que será el que le impulsará a seguir escribiendo hasta el final de sus días. La memoria de la ofensa será una condición esencial para restablecer la justicia, algo que Levi considera que no le corresponde a él, sino a los especialistas en jurisdicción.

Mientras que el recuerdo de Auschwitz pertenece a los supervivientes y morirá con ellos, la memoria de lo ocurrido debe generalizarse al conjunto

[7] Traverso, E.: Óp. Cit., p. 191-2.

de la sociedad. Solo de este modo podrá salvarse del olvido a los vencidos en la historia. Primo Levi lo reivindicó a lo largo de su obra: recordar es un deber para los supervivientes, del mismo modo que el escuchar debería serlo para todos los demás. Para él será importante que el mundo comprenda que tales experiencias tenían un sentido, y que los *Lager* no fueron un accidente, un mero imprevisto de la historia.

Para los estudiosos de Levi y de los relatos de los supervivientes en general, será importante en este punto la dialéctica que se establece entre la necesidad y la imposibilidad del testimonio (en términos de Shoshana Felman). Como dice E. Traverso:

«La rememoración es necesaria y se acerca a la verdad en la medida en que revela sus límites y reconoce la imposibilidad de narrar un proceso de destrucción que, por voluntad de sus autores, debía ser un acontecimiento sin sujeto, un crimen anónimo [...]. Las víctimas estaban obligadas a actuar como una pieza del engranaje que las destruía, en un proceso que borraba la huella del crimen al tiempo que lo perpetraba. El crimen pretendía ser anónimo, sin sujeto, y radical, sin testigos»⁸.

Como leemos en la obra de Levi, los *Muselmänner* son aquellos que realmente son los testigos integrales, los que sintieron la experiencia radical de las cámaras de gas, mientras que él, un salvado, solo puede dar testimonio en tanto que consiguió no vivir tal experiencia. Pero ellos ya están muertos, e incluso antes de morir no podrían haber dado cuenta de su situación, porque antes de la muerte del cuerpo, en los *Lager* se producía una muerte del alma, fruto de la animalización que forzaban los alemanes. Por eso Levi, el superviviente que no ha renunciado al lenguaje, que sigue recordando poemas que le devuelven un mínimo de humanidad (como veremos más adelante) se siente en la necesidad de dar testimonio, de hacer lo que todos estos testigos ya no pueden hacer, y por eso los hará partícipes de sus obras mediante el recurso retórico de la prosopopeya.

Sigo en este punto el análisis que ha hecho F. Rastier en su libro *Ulises en Auschwitz* de la obra de P. Levi, en la que afirma que «los poemas han sido escritos por un testigo hundido, mientras que las prosas son obras de un salvado»⁹. La prosa será el lenguaje del testigo, que facilita el regreso a la vida, mientras que la poesía, lenguaje del sobreviviente, anticipará la muerte de su narrador o bien tomará la palabra en lugar de los ya muertos. Así, mientras que la prosa del testimonio presenta una imposibilidad de dar la palabra a los difuntos, la prosopopeya lo hace posible mediante la ficción poética. Gracias a la escritura poética puede devolver al muerto la palabra. Los poemas de Levi no van dirigidos solo a los sobrevivientes, a quienes nadie comprende, sino que evocan también las voces de los hundidos. También dejará que los asesinos

[8] Traverso, E.: Óp. Cit., p. 195.

[9] Rastier, F.: *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*, Barcelona: Ed. Reverso, 2005; p. 62.

tomen la palabra en sus poemas, pero estos se delatan justificándose, y continúan con vida. Así pues,

«No cabe duda de que el sobreviviente testimonia a favor de los muertos y contra los vivos, por las víctimas y contra los verdugos. Estos nos acusan, sin embargo, y hacen extensiva a los inocentes una culpabilidad que no asumen al atentar contra nuestra común humanidad. Negar su humanidad sería concederles el triunfo, puesto que ellos se la negaban a sus víctimas. No son monstruos, y la vergüenza que siente Levi es precisamente la de saber que son tan hombres como nosotros»¹⁰.

Mediante el recurso de la prosopopeya Levi reafirma el valor ético que supone devolverle la palabra al difunto: así permite que el sobreviviente restituya la voz de los hundidos, que les fue arrancada por la muerte. El testimonio del sobreviviente tiene en cuenta, entonces, el que podrían haber dado los hundidos, y trata de mostrar, en la medida de lo posible, cuál fue su experiencia. Como dice Rastier, la dualidad de prosa y poesía, que Levi calificó como su mitad racional y la otra mitad, muestra el 'desdoblamiento superpuesto del testimonio'. Así, mediante el recurso poético y la función crítica que tiene aparejada, nuestro autor conseguiría resolver la supuesta paradoja que se seguía de su condición de sobreviviente: la poesía logra reunir al sobreviviente y al testigo.

De manera íntimamente relacionada con su necesidad de narrar aquello que entiende como una ruptura crucial en su vida y también en la historia de la humanidad, y de comprender las motivaciones y el carácter de los seres humanos, encontramos en sus textos alusiones directas al lector, que tratan de implicarlo en lo que está leyendo y situarlo en la posición en que se encuentran los personajes de la novela. Un claro ejemplo de esto es el poema que precede a su primer libro *—Si esto es un hombre—*: se refiere directamente a los que vivimos en nuestras casas calientes y tranquilas, empujándonos a reflexionar sobre lo que de hecho ha ocurrido. Nos pide retener sus palabras y repetirlas a nuestros hijos para que aprendan de lo ocurrido, e incluso termina el poema con una sorprendente amenaza para aquel que no cumpla con el legado que transmite: «O que vuestra casa se derrumbe, / La enfermedad os imposibilite, / Vuestros descendientes os vuelvan el rostro».

A lo largo de toda su obra, Primo Levi tomará como receptor de su narración a un lector al que pide comprensión y sobretodo transmisión, esto es, que luche contra aquello que tanto miedo daba a los *Häftlinge* en los *Lager* y a los sobrevivientes después: el olvido y el silencio. Así, Levi considera su tarea principal el dar testimonio de lo ocurrido y no permitir que el olvido se apodere de esta parte tan desgraciada de la historia. Este será su modo de luchar contra el nazismo concretamente y contra todos los sistemas totalitarios en general, que intentan sustituir la verdad con la propaganda. De este modo, defiende la autonomía del yo pero también la finalidad del tú, que fue esencial

[10] Rastier, F.: Óp. Cit., p. 86-87.

para su supervivencia dentro del campo. Todos estos elementos los resume al final de su Apéndice de 1976 a *Si esto es un hombre*:

«El hecho de haber sobrevivido y de haber vuelto indemne se debe en mi opinión a que tuve suerte. [...] Quizás también me haya ayudado mi interés, que nunca flaqueó, por el ánimo humano y la voluntad no solo de sobrevivir (común a todos), sino de sobrevivir con el fin preciso de relatar las cosas a las que habíamos asistido y que habíamos soportado. Y finalmente quizás haya desempeñado un papel también la voluntad, que conservé tenazmente, de reconocer siempre, aun en los días más negros, tanto en mis camaradas como en mí mismo, a hombres y no a cosas, sustrayéndome de esa manera a aquella total humillación y desmoralización que condujo a muchos al naufragio espiritual»¹¹.

2. La finalidad del tú

En lo que se refiere a este segundo elemento del humanismo, que se tiende a relacionar con la amistad, será uno de los temas más importantes de *Si esto es un hombre*. Para el autor, las relaciones amistosas con los demás hombres fueron aquello que le permitió seguir sintiéndose como un hombre y no como una mera bestia, y por ello, uno de los elementos esenciales de su supervivencia en el *Lager*. Esto lo ejemplifica con la relación que establece con un obrero civil italiano que le llevó un trozo de pan y las sobras de su comida durante seis meses, a cambio de nada, simplemente porque consideraba que se tenía que hacer el bien, sin esperar compensación ninguna. Y dice Primo Levi sobre él:

«Diré que creo que es a Lorenzo a quien debo estar vivo hoy; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puro y entero, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad, debido a la cual merecía la pena salvarse.

[...] Lorenzo era un hombre; su humanidad era pura e incontaminada, se encontraba fuera de este mundo de negación. Gracias a Lorenzo no me olvidé yo mismo de que era un hombre»¹².

Y como él dirá en este mismo texto, fue la amistad que se estableció entre los enfermos dentro del *Ka-Be (Krankenbau)*, durante los últimos días dentro del campo, aunque ya liberados de los alemanes por los bombardeos rusos, lo que les permitió organizarse y hacer de esos días algo ya humano. Esto es importante, porque serán los únicos que están marcados por una fecha concreta, en oposición a la vaguedad temporal que rodea todos los otros capítulos del libro. Este tendrá una estructura similar a la de un diario, en el que

[11] Levi, P.: Óp. Cit., p. 346-347.

[12] *Ibidem*, p. 209-210.

se explicita qué ocurrió exactamente durante los diez últimos días que pasaron allí y cómo organizaron entre tres amigos la comida, limpieza y cura de todos los que estaban en el mismo barracón.

¿Por qué este cambio de incerteza temporal a citar exactamente qué días fueron? Considero que se debe al cambio radical en las relaciones interpersonales que se establecieron entre los *Häftlinge*. Durante el año entero que pasa en el campo, su relación con la mayoría de los compañeros e incluso con él mismo es siempre explicitada en términos zoológicos: ‘gusanos’, ‘caballos de tiro’, ‘perros’, ‘bestias’ e incluso utiliza el verbo alemán *fressen* para referirse a su modo de comer, verbo que hace referencia en buen alemán a la manera de comer de los animales. Mientras que en estos últimos diez días, ya se relacionan entre ellos como seres humanos propiamente, que se ayudan entre ellos y Los enfermos llegan incluso a ofrecer su trozo de pan a aquellos que trabajan para mantenerles con vida, cosa que antes era impensable en el *Lager*. Había algo que les unía, existía una amistad entre ellos, y gracias a ella recuperaron poco a poco su humanidad. En sus palabras:

«Parte de nuestra existencia reside en las almas de quien se nos aproxima: he aquí por qué es no humana la experiencia de quien ha vivido días en que el hombre ha sido una cosa para el hombre. Nosotros tres fuimos en gran parte inmunes, y nos debemos por ello mutua gratitud; es por lo que mi amistad con Charles resistirá el tiempo»¹³.

3. La universalidad de los ellos

Así pues, el ser humano es autónomo y tiene una voluntad y una libertad que le permiten escoger en sus acciones, y además es el ser humano mismo el fin último de sus actos. Ahora bien, ¿dónde podemos ver la universalidad de los ellos en la obra de Primo Levi? ¿Cómo se establece un espacio propio de los seres humanos? En este punto tal vez lo más destacable de nuestro autor es la consideración de que existe una ‘esencia humana’ de la que participan tanto las víctimas como los verdugos de los *Lager*. En contra de quienes quieren creer que los nazis son unos monstruos o unos enfermos, esto es, una desviación de lo que es un ser humano ‘normal’, Levi afirma:

«Hay que recordar que estos fieles, y entre ellos también los diligentes ejecutores de órdenes inhumanas, no eran esbirros natos, no eran (salvo pocas excepciones) monstruos: eran gente cualquiera. Los monstruos existen pero son demasiado pocos para ser realmente peligrosos; más peligrosos son los hombres comunes, los funcionarios listos a creer y obedecer sin discutir»¹⁴.

Esta matización es realmente importante, porque si para las víctimas era esencial poder afirmar que también eran seres humanos, Levi insistirá en

[13] *Ibidem*, p. 295.

[14] *Ibidem*, p. 342.

el hecho de que esta humanidad era común entre víctimas y verdugos. Y tiene la necesidad de hacer hincapié en ello porque sus contemporáneos sí reconocen y reivindican la humanidad de las víctimas, pero la de los ‘agentes del mal’ parece problemática. Por ello dirá en 1986, en *Los hundidos y los salvados*:

«Estaban hechos de nuestra misma *pasta*, eran seres humanos medios, medianamente inteligentes, medianamente malvados: salvo excepciones, no eran monstruos, tenían nuestro mismo rostro, pero habían sido mal educados. Eran, en su mayoría, gente gregaria y funcionarios vulgares y diligentes»¹⁵.

Ahora bien, esto no puede llevar a la confusión de ambos: que los verdugos sean humanos no permite deducir que ‘todos nosotros somos víctimas o asesinos y aceptamos estos papeles voluntariamente’, tal como afirma Liliana Cavani sobre el sentido de su polémica película *Portero de noche*, contra la cual escribirá P. Levi en el mismo texto que acabamos de citar. Afirmaciones como esta tratan de eliminar la culpabilidad de unos y el sufrimiento de otros, de enmarañar la frontera entre ambos, y para Levi esto es sumamente perverso. Para un defensor del humanismo como él, que entiende al ser humano como un agente libre y por tanto, sujeto responsable de sus actos, no es aceptable una asimilación de este modo, que finalmente renuncia a todo posible juicio. Acusa a esta cineasta de coquetería estética, enfermedad moral o de ser cómplice ya que pretende confundir aquello que es inconfundible. Mientras que el sufrimiento de la víctima es injusto porque es inocente respecto del daño, el asesino puede sufrir, pero no es inocente. Por lo que no es tolerable su asimilación.

4. El reconocimiento del horror

Pasamos ahora a ver la primera de las dos características propias del humanismo crítico definido por T. Todorov, que parece directamente extraída de las páginas del último de los escritos de Primo Levi, puesto que el reconocimiento del horror del que son capaces los seres humanos es explícito en este texto en el sentimiento de vergüenza que embarga a los justos:

«Los justos de entre nosotros, ni más ni menos numerosos que en cualquier otro grupo humano, han experimentado remordimiento, vergüenza, dolor en resumen, por culpas que otros y no ellos habían cometido, y en las cuales se han sentido arrastrados, porque sentían que cuanto había sucedido a su alrededor en su presencia, y en ellos mismos, era irrevocable. No podría ser lavado jamás; había demostrado que el hombre, el género humano, es decir, nosotros, éramos potencialmente capaces de causar una mole infinita de dolor; y que el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gasto y sin trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada»¹⁶.

[15] Levi, P.: *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: El Aleph Editores, 2008; p. 189.

[16] *Ibidem*, p. 80.

Estos tres últimos elementos serán los que utilizará Levi para definir cuál considera que es la ‘culpa alemana’ verdaderamente: no es que el pueblo alemán en su conjunto sea culpable directamente de lo que ocurría en los campos de concentración, cómplices de cada asesinato, pero sí son culpables de no querer ver, no querer escuchar y no querer hacer nada. Si no sabían de la existencia de estos campos es porque se habían transformado en sordomudos voluntarios. El gran responsable de tal catástrofe fue la indiferencia y la pasividad de la población alemana. Solo unos pocos tuvieron el valor de ayudar a sus amigos o compañeros, a pesar de que fueran judíos y por ello se estuvieran poniendo ellos mismos en peligro.

Considero este el lugar oportuno para tratar por qué Levi adopta deliberadamente un lenguaje sereno y sobrio de testimonio, y no muestra odio ni deseo de venganza hacia los alemanes. La actitud que él toma con respecto a los ‘agentes del mal’ será la siguiente: ni perdón ni venganza, sino justicia. Rechaza la venganza porque solo añade una nueva violencia a la precedente, que va ampliándose de manera pendular con el tiempo. Por otra parte, no odia a los alemanes porque considera el odio como algo personal, y en el *Lager* ya se encargaban de que no pudiese existir este contacto directo y personal entre los agentes del mal y sus víctimas. Prudentemente elegían una gran masa de intermediarios entre los guardianes y los detenidos, que será lo que Levi llama ‘zona gris’. Tales individuos eran los que se encargaban del trabajo sucio, y normalmente eran reclutados entre los criminales de derecho común, esto es, alemanes que habían sido condenados y encarcelados.

Esta ‘zona gris’ que los nazis institucionalizaron será aquella en que la razón renuncia a explicar: ‘*Hier ist es kein Warum*’, y el corazón se niega a juzgar. Como dirá en el capítulo dedicado a *La zona gris*, en la última de sus obras, este era uno de los elementos menos comprensibles de los *Lager*: todos tendemos a simplificar el mundo que nos rodea, a identificar un ‘nosotros’ y un ‘ellos’, para saber de quién podemos fiarnos y de quién no. Pero esto era justamente lo contrario que encontraba en el *Lager* el recién condenado:

«Se ingresaba creyendo, por lo menos, en la solidaridad de los compañeros en desventura, pero estos, a quienes se consideraba aliados, salvo en casos excepcionales, no eran solidarios: se encontraba uno con incontables mónadas selladas, y entre ellas una lucha desesperada, oculta y continua. Esta revelación brusca, manifiesta desde las primeras horas de prisión –muchas veces de forma inmediata por la agresión concéntrica de quienes se esperaba fuesen aliados futuros–, era tan dura que podía derribar de un solo golpe la capacidad de resistencia. Para muchos fue mortal, indirecta y hasta directamente: es difícil defenderse de un ataque para el cual no se está preparado»¹⁷.

Esta gran zona que los nazis inventaron y situaron entre ellos y los *Häftlinge* comunes supuso la gran distancia de la que habla Levi para dar

[17] *Ibidem*, p. 35.

cuenta de por qué no siente odio hacia el pueblo alemán, afirmación que repetirá a lo largo de toda su vida. Como tuvo que aprender forzosamente, es insostenible que se juzgue a un hombre no por aquello que es sino por el grupo al que pertenece. Esta actitud le parece aborrecible, y como tampoco acepta como sentimiento por el que guiarse la venganza, sino la razón, no deseará hacer él con los alemanes lo que ellos hicieron con él. Ahora bien, esto no implica que los perdonase, ya que se considera sin derecho a hacerlo, sino que afirmará que la ‘gran culpa alemana’ será su indiferencia, su actitud de ‘oídos sordos’ respecto a lo que estaba ocurriendo a pocos kilómetros de su casa. Aun así, Levi dará gran valor a los casos de alemanes que lucharon contra la imposición del totalitarismo bajo el que vivían, arriesgándose para ayudar a alguno de los proscritos por su país.

No quiero pasar por alto el sentimiento de vergüenza al cual Levi dedicará un capítulo entero en *Los hundidos y los salvados*. Este, como se puede ir deduciendo de lo que hemos visto hasta ahora, es un texto más reflexivo, donde se piensa Auschwitz en su contexto histórico y la ruptura de civilización que marca en la historia de la humanidad. Al contrario de lo que ocurre en *Si esto es un hombre*, no solamente se basa en el recuerdo, sino que se ha enriquecido con la experiencia y el contacto con otros supervivientes y la perspectiva que suponen cuarenta años de reflexión. Esta obra está, entonces, a medio camino entre la historiografía y la memoria, y será su intento personal de reflexionar teóricamente sobre aquello que vivió y experimentó. Y uno de los puntos básicos sobre los que medita es el sentimiento de vergüenza que sienten los supervivientes a tres niveles¹⁸.

El primero de ellos será la vergüenza del recuerdo. Levi afirmará que la vergüenza de haber sido objeto de humillaciones y ofensas será indeleble, por muchas décadas que pasen; él sigue sintiendo vergüenza de los actos y situaciones por las que tuvo que pasar para poder sobrevivir obedeciendo unas órdenes que consideraba de lo más bajas. Uno de los recuerdos que le atormentará por siempre será su asistencia, narrada en *Si esto es un hombre*, a la ejecución ‘del último’, el último hombre justo entre todos ellos que tuvo el coraje de participar en la insurrección del *Sonderkommando* de Birkenau haciendo explotar uno de los crematorios. El condenado les dice que él es el último hombre, y Levi confirma que esto es cierto: porque todos los demás que asisten al ahorcamiento ya no son realmente hombres, sino seres domados, débiles, acabados, dignos de morir. Esto provocó un gran sentimiento de vergüenza entre todos los *Häftlinge* que incluso evitaban mirarse unos a otros a la cara.

Un segundo ingrediente, propio ya solamente de los que consiguieron escapar de los *Lager*, es la vergüenza de sobrevivir. A pesar de lo que podría parecer, el hecho de haber sobrevivido atormentó a muchos de los que lo con-

[18] Seguimos en esta clasificación lo expuesto por Todorov, T.: *Frente al límite*, Ed. Cit., p. 268-270.

siguieron como una culpa que les persiguió prácticamente hasta la muerte, y en algunos incluso la provocó, como en el caso del suicidio de Jean Améry (y quizás el de P. Levi). El sobreviviente siente que vive en el lugar de otro, de un compañero muerto. Y dirá que solo sobrevivieron los peores, aquellos que consiguieron algún privilegio o trato de favor, los que se agarraron a la vida ferozmente; y eso les hace sentirse peor, sentirse parte de ellos. Sentirán el estar vivos como una falta que han hecho a los demás, como una injusticia: el sobreviviente no tiene de qué enorgullecerse:

«¿Es que te avergüenzas de estar vivo en el lugar de otro? Y sobre todo ¿de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno de vivir que tú? No puedes soslayarlo: te examinas, pasas revista a tus recuerdos [...] Se trata solo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo ‘nosotros’ en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra»¹⁹.

Por último, la tercera forma de vergüenza será la más abstracta pero quizá la más universal, con la que nos podemos sentir más identificados: la vergüenza de ser humano. Esta procede de la común humanidad entre verdugos y víctimas: todos estamos hechos ‘de la misma pasta’ y esto es lo que nos puede hacer sentir culpables de ser hombres, ya que estos han sido capaces de crímenes tan atroces como los de Auschwitz y Kolyma.

Será importante para nuestro autor intentar comprender este agujero negro del siglo XX sin hacer ningún tipo de concesión a la teología ni a las concepciones deterministas de la historia (como sí hicieron algunos de los *Häftlinge* con los que compartió meses de sufrimiento y de los cuales afirma que aguantaron mejor las vejaciones, quizá porque consideraban que tenían algún significado). Tal como explicita E. Traverso, para Levi Auschwitz fue «una experiencia profunda y eminentemente humana, en el sentido de mostrar, como nunca antes, todo el mal del que el hombre es capaz (de infligir y de padecer)»²⁰.

Tal vez en este punto de no dar concesión ninguna a la teología sea esencial comentar la relación de P. Levi y el judaísmo, que pese a estar íntimamente relacionado con la autonomía del yo, he preferido situarlo en este contexto porque no debemos olvidar que al fin y al cabo lo trasladaron al *Lager* por su condición de judío. Según su propio testimonio, era un judío profundamente asimilado en Italia, y afirma que se volvió judío en Auschwitz. Fue allí donde escuchó por primera vez palabras yiddish y descubrió el judaísmo en sus formas nacionales. A pesar de las leyes raciales, él se consideraba italiano, y el mundo de lo que llamó *Ostjudentum* le resultaba extraño, y de esto dará

[19] Levi, P.: *Los hundidos y los salvados*, Ed. Cit., p. 76.

[20] Traverso, E., Óp. Cit., p. 186.

cuenta en su obra *Se non ora quando?* Para estos judíos, Levi aparecía como una cierta anomalía, pues como le dice tajantemente una chica joven que encuentra en el viaje en tren desde el *Lager* a su ciudad natal, narrado en *La tregua*: «¡No habláis yiddish: luego no sois judíos!»²¹. Para ella, esto resultaba más que evidente. Pero Levi fue criado en un medio bastante laico, arraigado en la cultura italiana, ajeno a la tradición hebraica y ateo por convicción filosófica y finalmente también por la experiencia vivida en los campos de concentración, ya que según él: Dios no puede existir en un mundo que ha engendrado Auschwitz.

5. Afirmación de la posibilidad del bien

La última de las características del humanismo crítico, que finalmente es el único posible después de lo que supuso Auschwitz, es la afirmación de la posibilidad de realizar el bien a individuos concretos e individuales, tomándolos como fin último de sus acciones. En este punto trataré las relaciones que se establecieron entre los *Häftlinge* dentro del campo y que reafirmaron su humanidad. Esto está directamente relacionado con lo que he comentado en el segundo apartado (finalidad del tú) sobre Lorenzo y la importancia que tuvo su relación para la supervivencia no solo física, sino también moral, de P. Levi. Los casos en que actúa la conciencia moral en estas situaciones extremas confirman, finalmente, La posibilidad de elección, aunque dentro de ciertos límites, y por tanto, la existencia de vida y acción moral incluso en las peores situaciones que podamos imaginar.

Otra de las lecciones que Levi afirma que le salvaron la vida le fue dada por el sargento Steinlauf a comienzos de su detención: mantenerse limpio para seguir sintiéndose humano a sus propios ojos. Limpiarse cada día, cuando las condiciones empujan hacia la actitud contraria, se sentirá como un síntoma de vitalidad necesario, como instrumento de supervivencia moral. Será una de las acciones que les mantendrá dentro de la humanidad e incluso la experiencia de los testimonios demostrará que mantenerse limpio inspira el respeto de los otros detenidos, y por tanto, las oportunidades de sobrevivir. Tal como dice en *Si esto es un hombre*, la lección de este sargento será crucial:

«Precisamente porque el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, el armazón, la forma de la civilización. Que somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos, por consiguiente, lavarnos la cara sin jabón, en el agua sucia, y secarnos con

[21] Levi, P.: *La Tregua*, Barcelona: El Aleph Editores, 2005, p. 182.

la chaqueta. Debemos dar betún a los zapatos no porque lo diga el reglamento sino por dignidad y por limpieza. Debemos andar derechos, sin arrastrar los zuecos, no ya en acatamiento de la disciplina prusiana sino para seguir vivos, para no empezar a morir»²².

La segunda de las virtudes cotidianas que afirman la posibilidad del bien del ser humano incluso en las peores condiciones será la del cuidado, actitud maternal por excelencia, por lo que estará mejor documentado en los *Lager* en que había mujeres. El cuidado contiene en sí mismo su propia recompensa, puesto que hace feliz a quien lo practica. Como podemos leer en Todorov, para una mujer el cuidado del otro era la única manera de mantenerse como un ser humano digno en un *Lager*. Era visto como un acto de autoconservación, más que como un acto heroico. Esta segunda virtud la vemos en la obra de Levi cuando ayuda a sus compañeros enfermos en el *Ka-Be*, como ya he señalado anteriormente, aunque sería algo más patente en otros campos.

Añade a la dignidad y al cuidado una tercera virtud cotidiana: la actividad del espíritu. En este punto, destaca el capítulo dedicado a *El canto de Ulises* en *Si esto es un hombre*, partiendo del cual François Rastier escribió su libro sobre la importancia de la poesía dentro de la obra de P. Levi, el ya citado *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*. En este capítulo, Levi recita fragmentos de la *Divina comedia* en italiano a su compañero Jean le Pikolo a cambio de sus lecciones de francés. Esta pequeña actividad intelectual fue capaz de crear un islote de libertad y elevación espiritual en medio de la miseria en que vivían. En *Los hundidos y los salvados* recuerda esta caminata por la montaña con Jean acompañada del intento de recordar cómo continuaba el poema de Dante.

«Habría dado verdaderamente el pan y el potaje, es decir, la sangre, por salvar de la nada aquellos recuerdos que hoy, con el soporte seguro del papel impreso, puedo refrescar cuando quiera, y gratis, y que por eso parecen valer poco. Entonces y allí, valían mucho. Me permitían volver a atar un nudo con el pasado, salvándolo del olvido y reforzando mi identidad. Me convencían de que mi mente, aunque acosada por las necesidades cotidianas, no había dejado de funcionar. Me valoraban, a mis ojos y a los de mi interlocutor. Me proporcionaban una tregua efímera pero no necia, también liberadora y diferencial: un modo, en fin, de encontrarme a mí mismo»²³.

Al contrario de lo que pensadores como Améry han vivido respecto de sus recuerdos intelectuales en los campos de concentración, para Levi fue realmente esencial, una virtud cotidiana que logró reconciliarlo con su humanidad, recordarle que pese a todo continuaba siendo humano, seguía pudiendo admirar la belleza de las cosas gracias al recuerdo del arte y la poesía. Además, destaca en esta experiencia la importancia de aprender la lengua de los compañeros, especialmente de aquellos que conocían la lengua en la que hablaban

[22] Levi, P.: *Si esto es un hombre*, Ed. Cit., p. 64-65.

[23] Levi, P.: *Los hundidos y los salvados*, Ed. Cit., p. 130.

los *Kapos*. Uno de los capítulos de su último libro está dedicado a esto: a la importancia que tuvieron para él las clases de alemán que le dio un compañero a cambio de raciones de pan nada más entrar en el *Lager*, y las clases que él después dio a otros compañeros, imprescindibles para comprender las órdenes y no morir a causa de la incompreensión lingüística que reinaba en esa gran ‘torre de Babel’.

Como dirá Todorov en *Frente al límite*, estas tres virtudes cotidianas que permiten devolver la humanidad a los seres humanos y reafirman la posibilidad del bien, dan cuenta de los tres primeros elementos que he usado para caracterizar al humanismo. En la dignidad, el yo se dirige a sí mismo; en el cuidado de los demás, se dirige a uno o varios tú, esto es, a seres humanos con los cuales establece una relación de reciprocidad; y en la actividad del espíritu se dirige a unos ellos, que permanecen anónimos.

6. Conclusión

Como conclusión, quiero defender que la humanidad sí continúa el legado de Primo Levi, puesto que los alemanes ‘no se salieron con la suya’. Tal como dice Todorov en *Memoria del mal, tentación del bien*:

«El intento de los nazis de disimular sus fechorías en los campos de concentración y exterminio se saldó con un completo fracaso: pocos acontecimientos de la historia contemporánea, ya lo he dicho, están tan bien documentados. Los supervivientes de estos campos se sintieron a menudo investidos de una misión – dar testimonio – y no dejaron de hacerlo, algunos a la misma liberación; otros, cuarenta o cincuenta años más tarde»²⁴.

Aun así, Levi no está del todo convencido de que sus contemporáneos hayan comprendido realmente qué significan Auschwitz y Kolyma; no parecen haber entendido el peligro del que nos advierten. Teme el italiano que los mismos males adopten en la actualidad otras caras y que no sepamos reconocerlos, esto es, teme que vuelva a darse una situación como aquella y que no podamos reaccionar a tiempo. Observar los crímenes del régimen comunista de Pol Pot y el genocidio ruandés le incita a pensar que finalmente no hemos comprendido nada.

Levi afirmará que la esencia de lo que tiene que decir es lo siguiente: «sucedió, por tanto, puede volver a suceder». Su intención, pues, será ponernos en alerta a todos sus lectores y a toda la humanidad en general respecto a este tipo de situaciones, que en tanto que se han dado en un momento histórico, pueden volverse a dar, aunque con otro rostro y por eso nos puedan parecer distintas en su fase inicial. Su escritura será un aviso y una crítica ante aquellos que consideran que el ser humano necesita del conflicto, de la guerra, y que una paz muy duradera sería algo anómalo históricamente. Se opone también a

[24] Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien*, Ed. Cit., p. 215.

quienes defienden una violencia preventiva, ya que en contra de lo que algunos piensan, la violencia solo genera más violencia, que va creciendo en forma de espiral hasta que nada puede ya huir de ella. Como dirá en la conclusión de su último libro, escrito pocos meses antes de morir:

«Satanás no es necesario: no tenemos ninguna necesidad de guerras ni de violencias, en ningún caso. No hay problemas que no puedan resolverse alrededor de una mesa siempre que haya buena voluntad y confianza mutua: o también miedo mutuo»²⁵.

Para terminar, no me gustaría pasar por alto una alternativa de comprensión del humanismo que propone F. Rastier en el libro que he comentado: *Ulises en Auschwitz*. En este afirma que Levi no tuvo la intención de teorizar la última forma de humanismo, quizá el único posible después de los *Lager* tanto alemanes como rusos y de la explosión de las bombas atómicas: el humanismo de la supervivencia, el de la humanidad del hombre. En este último humanismo,

«La protección de la naturaleza y la supervivencia de la población aparecen aquí fundidas en una misma causa. El humanismo del desafío y el de la sabiduría práctica dan paso hoy a un humanismo de la prevención y la conservación, cuya figura central ya no es el científico o el filósofo, sino la víctima»²⁶.

Esta encarna en silencio a una humanidad víctima de la barbarie que su misma existencia denuncia. Esto da cuenta de que, tras el exterminio, el concepto de 'humanidad' no se impone como una evidencia, sino que es un concepto por (re)construir. Y propone al final de su texto diversas vías que pueden conducir a esta necesaria reconstrucción: 1) el ideal de educación de las humanidades, que reclama una renovación; 2) una antropología cultural que tome en cuenta la génesis y la historia comparada de las culturas y reformule el cosmopolitismo kantiano mediante el universalismo que lo impulsó; 3) una reflexión sobre las artes que combata el prejuicio de que ética y estética deben estar separadas, y que tome en cuenta que cada acto humano se lleva a cabo desde la responsabilidad; 4) una ética que se encuentra, a manera de praxis, en la literatura del exterminio, esto es, en el testimonio que permite al sobreviviente comprenderse y ejercer la justicia.

Se tratará, pues, de formular un programa político para el mundo de hoy que nace de una esperanza razonable, que se une directamente con la afirmación de Primo Levi de la no necesidad de la guerra entre los seres humanos: el fin de la guerra y el exilio, un mundo reconstruido gracias a la paz y la justicia entre todos los seres humanos ya que, al fin y al cabo, participamos todos de una misma naturaleza.

[25] Levi, P.: *Los hundidos y los salvados*, Ed. Cit., p. 187.

[26] Rastier, F., *Óp. Cit.*, p. 183.

Referencias bibliográficas:

- Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnik Editores, 2002.
Levi P., *La Tregua*, Barcelona: El Aleph Editores, 2005.
Levi, P., *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: El Aleph Editores, 2008.
Rastier, F., *Ulises en Auschwitz. Primo Levi el sobreviviente*, Barcelona: Ed. Reverso, 2005.
Todorov, T., *Frente al límite*, Mexico: Ed. Siglo XXI, 2004.
Todorov, T., *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, Barcelona: Ed. Paidós, 2011.
Todorov, T., *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona: Ed. Península, 2002.
Traverso, E., *La historia desgarrada*, Barcelona: Ed. Herder, 2001.

¿QUÉ HAY DE LOS FAMOSOS DESTRONAMIENTOS DEL SER HUMANO?¹

HAS THE HUMAN BEING BEEN REALLY DETHRONED?

Teresa Bejarano²
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 22-01-2014

Aceptado: 05-03-2014

Resumen: La idea de que el ser humano es la meta de la Naturaleza está claramente fuera de lo comprobable o refutable. Pero podemos preguntarnos si esa idea ‘encaja’ con los descubrimientos científicos, y, más concretamente, con la evolución pluridireccional y ramificada que ha suplantado a la vieja *scala naturae* y que parece prohibir nociones meramente descriptivas como las de cúspide o escalones de la evolución. Ciertamente el invocar la indiscutible mayor inteligencia de la especie humana con vistas a colocar a los humanos en la cúspide sería absolutamente inútil a menos que se encuentre una justificación para privilegiar como criterio el de la inteligencia. Pero nosotros podemos enfocar la siguiente cuestión: El avance en la captación de la realidad externa, ¿podría ser realmente una tendencia general de toda la evolución, o, mejor dicho, la más general entre las muchas y variopintas tendencias de avance y especialización que se pueden detectar en la evolución de los seres vivos? Este trabajo sugiere una respuesta afirmativa. Si ésta es correcta, entonces aquel ‘encaje’ sería ahora mejor, más concreto y menos superficial que antes de que la evolución fuera descubierta.

Palabras-clave: conciencia animal, evolución, homología entre cuerpo propio y cuerpo ajeno, percepción (de objeto distal), primates, tropismo, unicidad humana básica; visibilidad de las propias manos.

Abstract: The idea that the human being is Nature’s goal is certainly beyond what is verifiable. But we may ask ourselves whether it fits or not with

[1] Quiero manifestar aquí mi agradecimiento a los revisores anónimos. Sus comentarios me han sido sumamente útiles.

[2] (tebefer@us.es) Profesora Titular de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Sevilla desde 1990. La lista de mis publicaciones desde 1979 a 2015 puede consultarse en mi web (us.es.personal/tebefer), donde pueden descargarse algunas de ellas.

scientific discoveries. Such 'fit', I propose, is now better and more concrete than before evolution was discovered. Certainly, invoking the indisputable greater intelligence of humans is of no use unless a justification to favour intelligence as a criterion is found. But we can focus on the following question: Is the advance in grasping the reality a general trend in evolution? I suggest an affirmative answer. More concretely, this paper distinguishes four qualitative advances in that ability. In this sense, the difference between tropism and animal consciousness, and even more so, the superiority of primates in comparison with the rest of mammals, are key for that 'fit'.

Key-words: animal consciousness, evolution; matching between one's own body and another's body, perception (of distal objects), primates, tropism, basic human uniqueness, visual perception of one's own hands.

Introducción

La idea de que el ser humano es la meta de la Naturaleza está por definición fuera de lo comprobable: No hay nada que fuerce u obligue a interpretar teleológicamente los procesos naturales. Así pues, acerca de esta interpretación, sólo cabe hablar de si encaja o no con los descubrimientos científicos. Yo voy aquí a proponer que ese 'encaje' puede ser ahora más detallado y completo que antes de que se descubriera la evolución.

En el prólogo que viene a ser la Sección 1, enfoco los supuestos destrozamientos del ser humano que se habrían ido sucediendo desde el comienzo de la ciencia moderna, y entre ellos escojo el vinculado a Darwin como el único punto de interés.

En la Sección 2, empiezo a enfocar la cuestión del 'buen encaje'. El punto de partida para tal encaje habría de consistir en que los humanos pudieran ser considerados el paso más avanzado de la evolución. Pero ¿cómo obtener ese punto de partida? Una vez que nos situamos en el seno del conjunto de los vertebrados de sangre caliente, es difícil atribuir rótulo alguno de 'última adquisición' o 'punto más avanzado' a la especie humana. La antigua *scala naturae*, unilineal y progresiva, hace ya mucho que fue dinamitada por los hechos. Ahora sabemos que las ramas y las especializaciones detectables en los seres vivos van en muchísimas direcciones, y que aquellas nociones ('la cúspide', 'el punto más avanzado de todos') resultan cada vez más difíciles de aplicar. De hecho cada vez más a menudo el rechazo de esas nociones es asumido como obvio. Nótese que el invocar la indiscutible mayor inteligencia de la especie humana no resolverá la dificultad a menos que se encuentre una justificación para privilegiar como criterio el de la inteligencia. La cuestión, pues, que hay que preguntarse es si la tendencia más general de la evolución podría ser la del avance en la captación de la realidad.

La sección 3 constituye un paréntesis. Es decir, antes de empezar a responder a la pregunta con la que acababa la sección anterior, inserto una crítica del dualismo actual. A mi juicio, ahora, tras los meandros de siglo y medio de discusión, numerosos defensores del Dios creador están propugnando un modo de aceptar la evolución—como un proceso ineficiente y chapucero en vez de grandioso—que debería serles ajeno, precisamente a ellos más que a nadie.

En la Secciones 4-6 sugiero que a lo largo de la evolución biológica habría habido cuatro avances cualitativos de la capacidad de captar la realidad. El primero es el de los tropismos de vegetales, animales unicelulares o incluso insectos. El segundo, el de la percepción de objetos como distantes del organismo, marca la aparición de la conciencia (cuya función originaria habría sido la de ser centro de la distancia). El tercero corresponde a los primates y a su mano autovisible. Desde la homología entre mano propia y mano ajena, los primates, o, concretando más, el chimpancé, habría llegado a captar la homología entre cuerpo ajeno y cuerpo propio y a tener la expectación (o sea, el perfil predictivo pero vacío) de los estados mentales que él, él mismo, experimentaría si él estuviera en la ubicación, postura y orientación en que se halla un congénere. Por último, estaría la capacidad exclusivamente humana de captar, no ya ese tipo de expectativas, que en el fondo siempre pertenecerán al rango de los posibles estados del sujeto, sino verdaderos contenidos mentales que sean diferentes a los propios, captación que coincidiría—hay serios indicios de ello—con la exclusividad humana más básica y primitiva.

En la Sección 7, vuelvo al punto inicial. El cuadro esbozado sugiere que a lo largo de la entera evolución ha operado una tendencia de acuerdo con la cual el ser humano estaría en el punto culminante. Esa culminación se puede mostrar sólo en un nivel descriptivo, no teleológico, claro está. Sin embargo, el ‘encaje’ que se buscaba sería ahora mejor, más concreto y profundo que en la pre-evolucionista *scala naturae*.

1. Los famosos destronamientos del ser humano.

Una de las frases más citadas es la que asocia a Copérnico, Freud y Darwin con sendos destronamientos del ser humano.³ Según la tan traída y llevada frase, lo primero en caer bajo el hachazo de la ciencia habría sido la centralidad de la Tierra. Más tarde, la racionalidad humana se habría visto afectada y condicionada por la entera gama de lo inconsciente. Por último (aunque en realidad Darwin es anterior a Freud), la especificidad humana se habría convertido en un punto más en las trayectorias de la evolución. Todo esto forma parte del arsenal de conocimientos casi obligado en nuestra socie-

[3] Ésta, con sólo tres partes, es la formulación básica. Pero hay otras más extendidas: véase, por ejemplo, Skinner (1953).

dad. Conviene, pues, que nos preguntemos por lo que sucede realmente en cada uno de los tres episodios.

Respecto al primero, siempre me ha asombrado que su carácter metafórico no resulte universalmente obvio. El centro que se disputan el Sol y la Tierra es un centro geométrico (si no de un “perfecto círculo”, al menos de una forma con nombre reconocido). Pero la supremacía que se concedía tradicionalmente a la Tierra se basaba en que es ella, la Tierra, el hogar de la Humanidad. ¿Por qué esa cualidad -esa superioridad para el desarrollo de la vida- tendría que coincidir con lo que es el punto destacado en el orden geométrico? ¿Por qué el hecho de que la Tierra gire alrededor del Sol va a ser incompatible con la superioridad de la Tierra en el orden biológico? Ciertamente como metáfora ha sido extremadamente útil la inversión copernicana. Y no me refiero sólo a Kant. En el siglo XX, esa metáfora se ha usado a otro nivel, y se acuñó el paralelismo entre el geocentrismo de la antigua astronomía y el egocentrismo de las primeras etapas del niño (Piaget, 1962). Sin embargo, más allá de su valor como vehículo metafórico, la victoria del heliocentrismo sobre el geocentrismo no tiene nada que ver con el puesto del ser humano en el Universo.

Freud es, por supuesto, de los tres, el invitado más dudoso. Por mucho que escribiera de un modo fascinante, poner a Freud en línea con los descubrimientos de la astronomía hacia 1600 o de la evolución biológica en el XIX resulta un poco escandaloso.⁴ Hay que preguntarse qué queda del inconsciente una vez que se tiene en cuenta la herencia primate y el modelado de la personalidad por las sucesivas experiencias y se atiende asimismo a las patologías cerebrales. No es que yo esté descartando taxativamente que pueda haber intuiciones acertadas en la idea de inconsciente de Freud, pero quiero subrayar que hoy es perfectamente lícito y sano poner entre paréntesis el edificio freudiano. Por eso, voy a preferir ver el destronamiento achacado a Freud como incluíble en el que subraya nuestra condición animal. Y con ello pasamos a Darwin.

2. Ser humano y evolución biológica. ¿Hay algo que nos autorice a privilegiar el criterio de la inteligencia?

Así pues, el cómo se relacione la evolución biológica con el ser humano es, a mi entender, el único punto decisivo en torno a la famosa cita. Abandonando ya, pues, la cita, pasemos al verdadero asunto. ¿Estamos o no autorizados a ver en el ser humano el ápice de la evolución? Mientras permanezcamos dentro del marco de las teorías científicas, no podemos en absoluto invocar el punto de vista teleológico (o teológico) y hemos de abstenernos de pensar en que la evolución pueda tener una meta. Así pues, con el término ápice, estoy

[4] De hecho fue Freud el que se postuló a sí mismo y el que lanzó, pues, la idea de las revoluciones científicas destronadoras que ha llegado a ser tan famosa.

queriendo decir simplemente el punto más avanzado. Entendida así la pregunta, ¿cómo podemos contestarla? Por supuesto, para defender la exclusividad de la especie humana, se puede recurrir a que en ella se da la mayor inteligencia y casi el mayor índice de cefalización. Ciertamente esos datos son indiscutibles. Sin embargo, es igual de indiscutible que el guepardo alcanza la mayor velocidad o que la vista del águila es superior a la de los otros animales. Hay, pues, que preguntar: Dejando atrás el chauvinismo humano, inevitable pero que no sirve para mostrar nada, *¿hay algo que nos autorice a privilegiar el criterio de la inteligencia?* Lo que está claro es que no habrá tal autorización a menos que se pueda mostrar que el avance de la capacidad de conocer coincide con el progreso más general y profundo detectable a lo largo de la evolución biológica, o, en otras palabras, que ese avance no es uno más entre los muchísimos rasgos que muestran progreso en tal o cual parcela de la evolución. ¿Cómo se podría mostrar que ello es realmente así?

Antes de nada, conviene acotar el espacio donde se da realmente el problema. Sabemos que la clase de los invertebrados apareció antes que la de los vertebrados. Asimismo sabemos que aves y mamíferos aparecieron con posterioridad a peces y anfibios. Ciertamente no se está negando con esto que en los últimos 100.000 años haya podido aparecer una nueva especie de escarabajo o de pez. Los invertebrados o los peces siguen siendo tipos productivos de nuevas especies. Sin embargo, el que la clase de los vertebrados, o también la de aquéllos con sangre caliente, sean posteriores a sus respectivos contrarios, es un dato fiable que nos ha sido proporcionado por el estudio de la evolución. Así pues, esto sitúa al ser humano dentro de las clases más recientes. Pero tras esto, o sea, cuando nos situamos en el seno del conjunto de los vertebrados de sangre caliente, es ya mucho más difícil atribuir rótulo alguno de ‘última adquisición’ a la especie humana. Por supuesto, dentro de los primates la especie humana podría ser la más reciente. Pero eso no nos da lo que estamos buscando. Recordemos, por un lado, que los primates tienen raíces bastante antiguas, y, por otro lado, que especies tan recientes como la humana habrán podido seguramente surgir entre los mamíferos no primates o entre las aves. Así que, cuando vemos al ser humano en el contexto restringido de mamíferos y aves, en ese momento, el criterio que empezábamos a emplear, el de qué es antiguo o reciente filogenéticamente, nos abandona. ¿Hay algún otro criterio que pudiéramos aplicar?

3. Contra el dualismo: Una digresión necesaria

Pero antes convendrá explicitar para qué estoy queriendo aplicar criterios. Yo creo que la evolución, lejos de un destronamiento del ser humano, supone justo todo lo contrario. Ciertamente, en la teología rabínica y en la cristiana, se ha sostenido siempre que la alianza entre Dios y los hombres es el por

qué y el para qué de la creación del mundo, y, por tanto, que el ser humano es la meta y finalidad de la Naturaleza. Pero, como ya he dicho, esta invocación de metas y finalidades está, por definición fuera de lo comprobable: No hay nada que fuerce u obligue a interpretar así los procesos naturales. Así pues, acerca de esta interpretación, sólo cabe hablar de si encaja con los descubrimientos científicos. Y aquí se inserta el asunto de estas páginas. Quizá ese ‘encaje’ es ahora *mejor* que antes de que se descubriera la evolución.

Sin embargo, en el curso del último siglo y medio, las cosas se han visto de un modo muy diferente. De hecho, ni siquiera se ha enfocado la cuestión del buen encaje a la que antes nos referimos. Se sigue aún hoy en un paso anterior, el de si hay o no hay compatibilidad entre el hombre como producto de la evolución y el hombre como dotado de libertad moral entendida en sentido fuerte. Los defensores de la evolución la han presentado una y otra vez como una etapa crucial del destronamiento del ser humano. Y, a su vez, la teología ha tendido tradicionalmente a ver en las teorías evolutivas un ataque a la peculiaridad humana y a sus rasgos espirituales. Es verdad que esto empezó a cambiar hace ya al menos 40 años.⁵ Pero lo más habitual y frecuente ha sido, y sigue siendo, considerar que la creación directa de un componente espiritual, una creación sobreañadida al margen de la evolución biológica, defendería mejor la dignidad del ser humano. Resultado: muchos autores religiosos han acabado presentando la Naturaleza como un proyecto frustrado que sería incapaz de alcanzar por su propia dinámica la meta para la que habría sido concebido. El ser humano es presentado en una supuestamente sublime separación de los animales y de la Naturaleza toda, pero ello es a costa de quitarle a la entera creación su grandiosidad.⁶ Aparte de eso, otro resultado, de menor escala ya, pero igual de lamentable, es el de que apenas se ha abordado todavía la gran cuestión de si es posible una libertad moral sin dualismo. Pero en estas páginas sólo nos va a interesar la cuestión relacionada con el primero de los dos resultados.

Es curioso cómo las diferentes herencias intelectuales que gravitan sobre el dualismo y el materialismo han acabado por hacer adoptar al dualismo la postura contraria a la que en buena lógica le correspondería. El dualismo está históricamente ligado a la religión y más en concreto a una religión que acepta a un Dios infinitamente grande y sabio que habría creado todas las cosas. Y, sin embargo, tras los meandros de un siglo y medio de discusión, el

[5] Ejemplo de este cambio, un ejemplo del que nadie dudará que está dentro de la ortodoxia, es Ratzinger, 1973, cuya aceptación plena y total de la evolución biológica le lleva a rechazar incluso la última línea defensiva de la teología anti-evolucionista, a saber, la idea de que el espíritu humano sería un añadido de última hora al resultado de la evolución de la materia. En ese trabajo, la ‘creación particular del ser humano’ se identifica con el hecho de que lo humano sería la meta perseguida por la entera evolución.

[6] Incluso alguna teología reciente está apostando por introducir, además del alma espiritual, otros sobreañadidos, los diseños para puntos particulares.

paradójico resultado es que hoy son justo los defensores del dualismo los que niegan la grandeza de la evolución. Según ellos, la trayectoria de los millones de años de evolución habría sido tan ineficaz que precisamente en el momento en que tendría que haber alcanzado su meta teleológica, o sea en el momento de la aparición de los seres humanos, un elemento ajeno a la materia evolucionada tuvo que serle añadido. En definitiva, la chapuza que los dualistas introducen en la creación es incomparablemente peor que todos los supuestos defectos que el materialismo actual pone de relieve en la evolución. Esos supuestos defectos—causados por el *bricolage*, la *exaptation*, el *kluge*, en definitiva por el ‘aviarse con lo que estuviera disponible’—no son sino las características intrínsecamente necesarias de la evolución. En cambio, la ineficacia definitiva que supone no ser capaz de llegar al final del camino, ese defecto máximo y crucial, no le es atribuido a la evolución por los materialistas sino por los dualistas. Por decirlo en toda su crudeza: es la evolución que contemplan los materialistas, y no la de los dualistas, la que sería digna de ser la creación de Dios.

Como dije, algunos teólogos empezaron hace ya años a dejar atrás ese punto de vista. Sin embargo, toda esta teología y filosofía a la defensiva, todo este debate que busca minimizar los supuestos peligros de la evolución, no se ha acallado todavía. Pero lo que aquí nos interesa realmente no es combatir esa postura, sino abordar la cuestión, más positiva y menos frecuentada, de si aquel ‘encaje’ es ahora mejor que antes de que se descubriera la evolución.

4. Mirando a la evolución en su conjunto. La tendencia a la captación de la realidad

Para ello, debemos volver a la cuestión que quedó pendiente arriba. ¿Hay algo que pueda realmente autorizarnos a presentar como ápice o cúspide de la evolución, no ya a mamíferos y aves, sino justo a los seres humanos? Empezemos por ampliar el cuadro e incluir a los vegetales y sus tropismos.

¿En qué sentido son semejantes el deseo de un mamífero y el tropismo de un vegetal, y en qué sentido son diferentes? En los dos casos el organismo es dirigido hacia aquello de lo que tiene necesidad: las hojas del vegetal, hacia la luz, y el lobo, hacia el conejo. Pero, mientras que las hojas o las raíces crecen, el lobo corre. ¿Es, entonces, la presencia / ausencia de movimiento lo que separa el tropismo y el deseo? Creo que para decantarnos por la respuesta negativa bastará pensar en los organismos unicelulares. Es difícil que nadie quiera atribuirles un deseo propiamente dicho, y sin embargo, ellos se mueven, con movimiento y no sólo crecimiento, hacia lo que necesitan. O podemos mirar también a los animales sin un cerebro propiamente dicho, a los insectos, por ejemplo, a los que les basta con sus ganglios sensoriales y ganglios motores. Recordemos cómo descubre la abeja las flores. Su ojo compuesto transmite a los ganglios sensoriales la información, primero, de que hay color de flores, y

segundo, de en qué dirección hay más. A continuación de eso, los ganglios sensoriales ponen en acción el adecuado ganglio motor. Esta sensibilidad al color puede ser sustituida en otros invertebrados por la sensibilidad a un compuesto químico, o al calor, o a la cercanía al polo magnético. Pero en todos los casos el invertebrado no tiene en absoluto que computar la distancia a la que se halla el estímulo. Lo único decisivo es la cantidad de estímulo, o, para concretar, la cantidad de color que impacte sobre cada zona del ojo compuesto. La zona en la que haya más color es la que activará su correspondiente ganglio motor. Pero, podría objetar alguien, ¿acaso no le importa al organismo si ha de volar más o menos para llegar a las flores? La clave estriba en que para la economía del organismo vale lo mismo—es totalmente indiferente—el que haya muchas flores lejanas o pocas cercanas. Más esfuerzo con más rendimiento, por un lado; menos esfuerzo con menos rendimiento, por el otro: ¿vale la pena distinguirlos? En definitiva, hay un cierto sentido en que los mecanismos de los animales sin un verdadero cerebro se parecen a los tropismos vegetales más que a las percepciones y los deseos.

La verdadera percepción, la de los animales superiores, es distal, o sea, percibe *objetos* y los ubica en el espacio *más allá del organismo*. Enfoquemos los dos puntos subrayados. Objetos, no meros estímulos como eran el color, el calor o los compuestos químicos: esto es el primer punto. El segundo es que los contenidos perceptivos, aun dándose dentro del organismo, son situados por el organismo como fuera de él. Ambos puntos realmente coinciden, por más que los hayamos separado en la descripción. Ningún estímulo sensorial se convierte en objeto si el organismo no lo sitúa a una determinada distancia respecto del centro que es el organismo mismo. (El espacio egocéntrico es casi con seguridad el que es captado en la percepción originaria, tanto del niño como de la evolución.) E igualmente, ¿para qué un organismo iba a conseguir la hazaña de captar esa distancia, o sea, de captar algo que por definición está más allá de sus receptores sensoriales, si no es para situar a esa distancia a los objetos?⁷ Volvamos al contraste con la abeja. Mientras que para ésta muchas flores lejanas contaban lo mismo que pocas flores cercanas, para un animal con verdadero cerebro, en cambio, un depredador (o una presa) sigue siendo un depredador (o una presa) ya esté a 40 metros o a 3 metros. La cantidad de estimulación que impacta sobre sus órganos sensoriales variará, claro, dependiendo de la cercanía o lejanía del objeto, pero el objeto seguirá siempre siendo percibido como el mismo objeto.

Intentemos explicitar en qué dirección ha supuesto un avance la aparición evolutiva de la percepción. Vegetales o insectos no captan en absoluto la realidad externa a ellos. (Entiéndase aquí por realidad externa lo que en la

[7] Lo que proporcionan los receptores sensoriales, como la retina, por ejemplo, es sólo el 'estímulo próximo', como lo llamaba la semántica causal de Dretske (1983). A partir de ahí, el cerebro ha de construir 'el estímulo distal o causal'.

terminología de Dennett se llama 'lo distinto al self'. Ciertamente la diferenciación entre el self y el no self es constitutiva de cualquier organismo vivo. Sin embargo, el que esa diferenciación se haga consciente para el organismo es un paso nuevo y mucho más complejo.⁸⁾ Y de ahí también que vegetales e insectos no necesiten grado alguno de conciencia, sino que sean en ese aspecto lo mismo que un termostato. Veamos esto último poco a poco. ¿Cuándo necesita un organismo sentir, o, en otras palabras, tener algún grado de conciencia? Yo diría que eso llega a ser indispensable sólo cuando, con la verdadera percepción, el organismo ha de dar un centro a las distancias en las que sitúa a los objetos, o, dicho de otra manera, cuando ha de sentirse él mismo el centro respecto al cual computar las distancias. Ésa sería la más originaria e indispensable función de la conciencia. Después podrán llegar nuevas funciones, de modo que la conciencia se haga de placer o de hambre, y (después quizá: Key, 2014) de dolor, y (aún más adelante) de cansancio o miedo. Pero todas esas nuevas funciones no serían indispensables en un principio. Recordemos que la búsqueda de los elementos necesarios para la supervivencia se lleva perfectamente a cabo en vegetales, organismos unicelulares o insectos, sin que para explicar tal búsqueda haya que recurrir a deseos o satisfacciones conscientes. Por eso, si se acepta que las modificaciones fuertes llegan a establecerse sólo cuando desempeñan alguna función útil para la que son necesarias en el sentido más estricto, si se acepta eso, entonces la forma primera, la más originaria, de la conciencia habría sido la de centro de la distancia.

Pero enfoquemos también el otro punto, la captación de la realidad externa. Gracias a esa captación, el deseo de un mamífero (o, más en general, de cualquier organismo capaz de percepciones propiamente dichas) le impulsa a buscar en el espacio exterior algún objeto parecido a los que, o bien provocaron en el pasado la satisfacción de ese deseo, o bien precedieron más o menos inmediatamente a esa satisfacción. Esa búsqueda ha de ser lo más inteligente que sea posible. Frente al automatismo del insecto, el mamífero necesita aprender, ser flexible y ponderar los distintos factores que puedan ser relevantes. Cuando se han dejado atrás los recursos afines al tropismo, es decir, cuando se ha alcanzado el nivel de búsqueda de objetos, resulta útil que la captación de la realidad sea lo más amplia posible. Y eso es lo que intentan los animales con cerebro.

Tras los detalles de los últimos párrafos, quizá convenga repetir lo que se dijo al principio. Volvamos, pues, a delinear cuál está siendo nuestra argumentación. El que la especie humana es la más inteligente es un hecho obvio, y argumentar a favor de ese hecho no tendría sentido alguno. Lo que estamos

[8] Huelga decir que el organismo no captará nunca la realidad externa en sí misma. Para mostrarlo no tenemos siquiera que invocar el famoso asunto de los límites del conocimiento humano. Aquí nos basta con recurrir a Uexküll y a los mundos diferentes que para distintas especies puede suponer un mismo y único lugar.

intentando mostrar es algo mucho más controvertido, a saber, que el avance en la captación de realidad es el tema de fondo de todo el progreso de la evolución biológica. Hasta ahora hemos señalado, primero, que en vegetales e insectos el conjunto de medios que cada organismo emplea para su supervivencia no incluiría en absoluto la captación de objetos, y, segundo, que en aves y mamíferos sucede lo contrario.⁹ Pero con esto no hemos rebasado lo que el mero criterio de la menor antigüedad evolutiva de los vertebrados de sangre caliente ya nos había ofrecido. Por eso, conviene que enfoquemos ahora los primates no humanos. ¿Se da realmente en ellos el arriba sugerido tercer avance en el conocimiento de la realidad? Y si fuese verdad que se da, ¿tiene ese avance alguna semejanza, alguna dirección compartida, con la exclusividad humana más básica y primitiva que podamos encontrar?

5. Comparando los avances en el conocimiento de la realidad que hemos llamado segundo y cuarto

Para acercarnos al asunto del tercer avance, intentemos antes contraponer el segundo y el cuarto. En casi todas las especies animales, los objetos son captados sólo en su relación al organismo que los percibe. Lo que interesa de la realidad percibida es si conviene hacerse con ella, o, por el contrario, evitarla, y, en el caso de que se trate de una realidad capaz de autopropulsión, si huye o ataca, y, en el caso de que se trate de un congénere, si es subordinado o superior. En definitiva, lo que importa de cada realidad percibida es siempre y exclusivamente su relación con el que percibe. Eso es lo único que captan los animales dotados de percepción y conciencia. Así pues, esa captación ignoraría la interioridad, el punto de vista interno, que algunos objetos—sus congéneres, por lo pronto—poseen. Las aves y la mayoría de los mamíferos, aunque es casi seguro que tienen esa interioridad o punto de vista interno, serían incapaces de captar estados conscientes ajenos. Es lógico que esa adquisición evolutiva relativamente tardía que es la conciencia animal ocupe asimismo un puesto sumamente tardío entre los objetos que llegan a ser conocidos.

En cambio, los seres humanos somos unos verdaderos virtuosos en tales operaciones.¹⁰ Constantemente estamos atribuyendo estados conscientes a los

[9] ¿Reptiles y anfibios? La rana, y el punto negro de la mosca que pasa ante ella, ha sido un caso muy enfocado (véase, por ejemplo, Lloyd, 1989). Y, respecto a los reptiles, sabemos que al final de la Era Secundaria hubo especies de transición hacia las novedades del Terciario. Pero en esta exposición, he optado por admitir conciencia sólo allí donde parece más seguro, o sea, en aves y mamíferos.

[10] Por supuesto, la captación de los estados mentales ajenos servirá en la mayoría de las ocasiones sólo para hacer más eficaz el mismo tipo de conducta que se da en las demás especies animales. (El error que supone querer saltar directamente desde la empatía al sentido moral genuino es un error que ya ha sido denunciado tantas veces que no merece la pena insistir en ello.) Sin embargo, eso no menoscaba en absoluto la novedad que supone esa ampliación del conocimiento de la realidad externa.

que nos rodean. Desde los 80 viene creciendo una corriente de investigación, la llamada ‘teoría de la mente’, que estudia la captación que el sujeto tiene de la mente ajena y propia. (Puesto que las divisiones internas de esa corriente o los cambios de énfasis a lo largo de su trayectoria no son asuntos prioritarios aquí, los paso por alto.) En resumen, al ser capaces los seres humanos de llegar a la subjetividad ajena, la captación que ellos hacen de la realidad tiene un espesor inédito hasta entonces en la evolución. No se trata sólo de una novedad cuantitativa, sino cualitativa. Además, por si alguien objeta que ése no es más que un aspecto y no de los más esplendorosos de la exclusividad humana, conviene añadir que hay un acuerdo cada vez más amplio en que la captación de la subjetividad ajena podría ser la exclusividad humana más básica, a partir de la cual podrían derivarse históricamente los demás rasgos (a empezar por el lenguaje sintáctico: ver Bejarano, 2011, sección 4, o Bejarano 2014) que hoy caracterizan a los humanos.

Pero esta contraposición entre mamíferos en general y humanos podríamos hacerla más útil en favor de aquel ‘buen encaje’ del que venimos hablando, bastante más útil realmente, si atendemos a una posibilidad que cuenta ya con cierto fundamento. La ampliación cualitativa que constituye la exclusividad humana tendría antecedentes muy concretos en los primates no humanos. Esos antecedentes se quedan, sí, muy lejos de lo que es exclusivamente humano, y así nos permiten subrayar esa exclusividad. Pero a la vez—y esto es lo que ahora me interesa subrayar—, son verdaderos antecedentes. Estos antecedentes, o sea, lo que antes llamamos el tercer avance, estaría constituido por la capacidad de los primates en general para detectar estados internos de sus congéneres. Esta capacidad de los primates, aun siendo el antecedente de la que es exclusivamente humana, tendría una diferencia cualitativa y no meramente cuantitativa con la humana: Eso es lo que, aunque muy resumidamente, nos esforzaremos en defender en el apartado siguiente.

Pero antes glosemos el rumbo seguido en los últimos párrafos. En nuestros días, la *scala naturae* no puede ya incluir todos los rasgos. Está claro que los tiempos anteriores a Darwin ya no pueden volver. Ahora sabemos que las especializaciones diferentes son incontables y que cada una de ellas tiene su propia trayectoria de avances. Pero, no obstante, quizá se pueda señalar una tendencia que abarcaría toda la evolución. Y así, atendiendo justo a esa tendencia, o sea, a la captación cada vez más adecuada de la realidad, podríamos volver a señalar escalones y cúspide (un término hoy prohibido) en la naturaleza. Por decirlo de otro modo: Es sólo porque no me gusta adoptar gritos de guerra por lo que no adopto el de ‘¡Escalones y cúspide en la evolución, sí!’

6. Viendo más de cerca el posible avance de los primates

Pasemos por fin al escalón bien definido en el que yo colocaría a los primates. Aquí, la tarea está mucho menos avanzada que en el terreno de la percepción animal o en de la captación humana de la subjetividad ajena. Es verdad que a principios de los 90 el descubrimiento de las neuronas de espejo de los macacos irrumpió con fuerza, y parecía a punto de sostener la novedad cualitativa ligada a los primates. Sin embargo, han ido surgiendo cada vez más inconvenientes. Primero, la cada vez más borrosa definición de lo que serían las neuronas de espejo o los sistemas de espejo. Después, y como consecuencia de esa indefinición, los problemas acerca de los límites del que estamos llamando tercer escalón. Por un lado, se subraya que cuervos y chimpancés (ésas son las especies concretas usadas en los experimentos) están resultando cada vez más parecidos con respecto a la capacidad de detectar lo que el congénere ve o no ve. Y a partir de ahí los autores neoconductistas (Povinelli sobre todo, pero también Heyes—ver por ejemplo Ray & Heyes (2011)— y otros muchos) están queriendo borrar toda peculiaridad de los primates. Por el lado opuesto, la capacidad de los chimpancés de detectar lo que el congénere no ha visto (la detección de ignorancia es la que ahora nos importa), esa capacidad que yo, siguiendo a Tomasello, acepto plenamente, parece acercarse cada vez más a aquella captación de falsas creencias ajenas que durante tantos años fue el estandarte de los estudios de la ‘teoría de la mente’. ¿Hay pues que renunciar a lo que hemos llamado el tercer escalón? Yo creo que no, y el intento de poner en claro cuál es la frontera entre el tercero y el cuarto ocupa casi la mitad de mis publicaciones durante los últimos 10 años.

El punto de partida sería el hecho de que los primates tienen manos. La novedad evolutiva de la mano radica sobre todo en el hecho de que la mano es la única parte de un cuerpo animal que es bien visible para el sujeto que la posee. De hecho no es sólo que sea vista muy a menudo (¡en cada acción de agarrar!) y a la distancia adecuada, sino que además es también perfectamente reconocible por la forma conspicua que le proporcionan los cinco dedos. De aquí que en la mano del primate es donde por primera vez en la evolución se daría la homologación entre una parte del cuerpo del sujeto y su contraparte en un cuerpo ajeno. Este papel de la mano sería anterior y más crucial que el que desempeña en la fabricación de herramientas: No es sólo ni principalmente hacia el *homo faber* hacia donde tiende la mano del primate. Lo que en un principio se consigue es detectar (o podría ser también adecuado el término ‘predecir’) cuál es la interioridad postural y propioceptiva de la mano ajena que se ha observado. La interioridad postural es, desde luego, una parcela muy pequeña y, digamos, grosera de la interioridad o punto de vista interno. Sin embargo, es indudablemente interioridad, y por eso su captación en otro es una novedad radical.

Esa homologación de las manos llegaría pronto a sostener la homologación del cuerpo propio (sentido pero no visto) y el ajeno (visto pero no sentido), de modo que al fin los dos cuerpos lleguen a tener las dos vertientes. A partir de ahí surgiría la capacidad de ponerse en los zapatos o el pellejo de otro.¹¹ (Ese convencimiento lo adquirí, es de justicia decirlo, no en las noticias de los 90 sobre las neuronas de espejo, sino en la obra de Piaget sobre el desarrollo de la imitación motora en los niños, que data de los 50.) ¿En qué consiste la capacidad de los chimpancés de ponerse en los zapatos de otro? Yo quiero subrayar que ahí el sujeto observador generaría la expectación de qué es lo que él vería o sentiría si él, él mismo, estuviera en la postura, orientación y ubicación en las que se halla el congénere observado. (Esa expectación sería capaz incluso de atribuir al congénere la visión de un objeto que el sujeto no esté viendo en ese momento, con tal de que el sujeto lo haya visto momentos antes. En eso estriba quizá la diferencia entre la habilidad propia de los cuervos, que se reduciría a seguir la dirección de mirada de un congénere y a tener en cuenta las posibles barreras opacas que obstaculizarían esa mirada, y la de los chimpancés, que pasa por colocarse el sujeto en las circunstancias del congénere.)¹²

[11] El nexa directo que yo estoy proponiendo entre mano autovisible e imitación es, pues, diferente al que Arbib lleva proponiendo desde hace más de 10 años. Mientras que Arbib pasa directamente desde el mirroring de la mano a la imitación de gestos simbólicos o del lenguaje, el que yo propongo es el nexa que a través de la homologación de los cuerpos, llegaría a la capacidad de imaginarse el sujeto a sí mismo en la postura, orientación y ubicación en las que se halla el individuo que él está observando .

[12] Dado que el chimpancé puede generar no sólo la expectación de lo que el congénere estará viendo sino también de lo que no estará viendo, resulta el comprobado hecho (pero véase a Povinelli y sus presuntos argumentos para rechazarlo) de que los chimpancés pueden perfectamente atribuir ignorancia al congénere. Respecto a esa atribución, ha habido el intento (por parte, claro está, de autores en el extremo opuesto de Povinelli) de acercarla a la captación de falsas creencias, a pesar de que hasta ahora en los experimentos esa captación aparece como exclusivamente humana. Pero, a mi juicio, la atribución de ignorancia es muchísimo menos demandante. La atribución de ignorancia (respecto a un cambio de sitio del alimento, por ejemplo) puede ser sostenida, o bien mediante el mero gaze-following de los cuervos, o bien, cuando la tarea se hace más complicada, mediante las expectativas peculiares propias del primate. Pero intentemos ahora llegar desde esa atribución de ignorancia a la captación de la falsa creencia ajena. O, más concretamente, ¿qué pasa en el chimpancé sujeto cuando el congénere mira de nuevo al sitio donde antes (antes del desplazamiento que él, el congénere, no vio) estaba el alimento? ¿Podrá entonces el sujeto atribuirle al congénere la conservación de la previa, ahora falsa, creencia del congénere? Yo respondo que con el mero recurso de la expectación no podrá el sujeto hacer esa atribución. El chimpancé sujeto se volverá a poner en la ubicación, postura y orientación del congénere, y detectará qué es lo que él, el sujeto mismo, vería si estuviera en esas circunstancias, y finalmente atribuirá al congénere ese campo visual. Pero si esto se basa sólo en expectativas, entonces serán las expectativas del sujeto las que intervienen. Y estas expectativas son las de quien ya sabe dónde está ahora el alimento. Así pues, la captación de la falsa creencia ajena no puede ser sostenida por la mera expectación. Los hechos que teníamos como punto de partida, o sea, los éxitos y fracasos de los chimpancés en los distintos diseños experimentales, no nos engañaban. En ese sentido, la frontera superior del tercer escalón se mantiene sin deterioro alguno.

Pero al lado de esos avances que habrían conseguido los primates, tenemos que poner de relieve los límites de su capacidad para colocarse en el pellejo de otro. Estos límites, propongo, se manifiestan en cuanto el sujeto ha de captar en el individuo observado un estado mental que sostenga la interacción de ese individuo con el sujeto. Nótese que un estado mental de estar interactuando o comunicando con el sujeto no puede ser nunca, en modo alguno, una expectación propia del sujeto. Las expectativas (o sea, los perfiles vacíos que predefinen lo que habrá de llegar para llenarlos) apuntan siempre a estados que serían posibles en el sujeto, pero el estado de interactuar o comunicar distalmente con el sujeto es imposible para el sujeto.¹³ Aquí surgiría la peculiaridad básica humana. El chimpancé sólo puede compaginar sus contenidos propios y las expectativas captadas en otro; el ser humano, en cambio, puede ser simultáneamente consciente de dos verdaderos contenidos diferentes: uno suyo propio y otro que le es intrínsecamente ajeno. Ésa sería la diferencia entre el tercer y el cuarto escalón que respecto al conocimiento de la realidad ha producido la evolución.¹⁴

7. ¿Permitido hablar de nuevo del puesto culminante del ser humano?

Pero volvamos ya a lo que dijimos al inicio. Es imposible, desde luego, probar, apoyar o refutar la afirmación de que el ser humano constituiría la meta de la evolución. Pero sí cabe decir que el que se pudiera asignar el puesto culminante de la evolución al ser humano encajaría bien con esa idea.

Aquí hemos propuesto que realmente se les puede asignar ese puesto a los humanos, y que eso se logra de un modo más concreto y profundo cuando se enfoca la evolución y se descarta la *scala naturae* entendida al modo antiguo y obsoleto. La tendencia más general entre las muchísimas y variopintas tendencias de avance que se evidencian en la evolución habría sido el avance en el conocimiento de la realidad externa al organismo. Si eso es así, entonces ese criterio asigna obviamente al ser humano el puesto culminante.

Como el lector se habrá dado cuenta hace tiempo, estas páginas, a diferencia de otras publicaciones mías, no han buscado primariamente apoyar o desplegar hipótesis. He mencionado, sí, qué es lo que caracteriza a la percepción de los animales con verdadero cerebro, y sobre todo cómo se distinguirían los avances que he llamado tercero y cuarto. Pero lo que aquí he

[13] Por explicitar lo que el adverbio ‘distalmente’ ya indica: No me estoy olvidando, no, del habla interior. Le aseguro al lector que el habla interior es precisamente uno de mis asuntos predilectos.

[14] En Bejarano, 2011 y 2015, he defendido que a) la recepción del gesto de apuntar como un gesto comunicativo, b) las emociones autoconscientes del tipo de la vergüenza o de la que Darwin describe como causa del rubor, y c) los planes para tareas a cuatro manos, requieren justo esa peculiaridad humana que acabo de describir.

pretendido ante todo es explicar por qué y para qué me ha interesado defender tales hipótesis.

Por último, la gran cuestión: ¿qué seguridad ofrecen los elementos propuestos? Lo que está claro es que, entre todos ellos, el que, con diferencia, está por ahora menos asentado en la bibliografía es el avance peculiar de los primates no humanos: ¿son aceptables las fronteras superior e inferior que yo me he esforzado en asignarle? Así pues, hay que subrayar que todo esto se ofrece como una propuesta, sí, pero también y sobre todo como una invitación a trabajar.

Referencias bibliográficas:

Arbib, M.A. (2005). From Monkey-like Action Recognition to Human Language. *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 105-167.

Bejarano, T. (2011). *Becoming human: From pointing to syntax*. Benjamins.

Bejarano, T. (2014). From holophrase to syntax. *Humana.Mente*, 27. <http://www.humanamente.eu/>

Bejarano, T. (submitted). In Your Shoes When You Look at Me: Clear-cut human uniqueness

Bugnyar, T. & Heinrich, B. (2005). Ravens differentiate between knowledgeable and ignorant competitors. *Proceedings of the Royal Society B*, 272, 1641–1646.

Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Company

Dretske, F. (1983). Precis of ‘Knowledge and the Flow of Information’, *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 55–63.

Key, B. (in press). Fish do not feel pain and its implications for understanding phenomenal consciousness. *Biology and Philosophy*.

Lloyd, D. (1989). *Simple minds*. MIT

Piaget, J. (1945). *La formation du symbole chez l’enfant*. Delachaux & Niestlé.

Piaget, J. (orig. 1962). Comentarios sobre Vygotsky. En Vygotsky, L. *Pensamiento y Lengua*. La Pléyade.

Povinelli, D. J. & Vonk, J. (2004). We don’t need a microscope to explore the chimpanzee’s mind. *Mind and Language*, 19, 1–28.

Ratzinger, J. (2011, orig. 1973). Creación, Gracia, Mundo. La fe en la creación y la teoría de la evolución. En *Fe y Ciencia: un diálogo necesario* (pp. 117-130). Sal Terrae.

Ray, E. & Heyes, C. (2011). Imitation in infancy. *Developmental Science*, 14, 92–105.

Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York: The Macmillan Company.

Tomasello, M., Call, J. & Hare, B. (2003). Chimpanzees understand psychological states—the question is which ones and to what extent. *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 153–156.

A HOSPITALIDADE ENTRE A ASCESE E A MÍSTICA PELA AMIZADE SEGUNDO DERRIDA

OF HOSPITALITY BETWEEN ASCESIS AND MYSTICISM AS FRIENDSHIP
ACCORDING TO DERRIDA

Ramiro Délio Borges de Meneses¹
Instituto Superior de Ciências de Saúde (Portugal)

Recibido: 02-07-2013

Aceptado: 13-04-2014

Resumo: A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por-*vir*” da amizade e será um “por-*vir*” do acolhimento. Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever no pensamento do Filósofo: a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. A amizade dá forma à hospitalidade, dado que a antítese da hospitalidade será a “*quenose*” do Outro, como um desejo de destruição, um certo “impulso fanático”, que mina a hospitalidade. Porém, a hospitalidade, pelos caminhos da amizade, encerra-se entre uma ascese e uma mística.

Palavras-chave: Derrida, hospitalidade, amigo, amizade, ascese, mística e alteridade.

Abstract: The hospitality, according to Derrida’s thought, is a “to-come” of friendship and will be a “to-come” of the host. Naturally, the friendship can determine the hospitality, making it stronger and more effective. Indeed, Derrida overcomes the aporias of hospitality, through the concept of *teleia philia*

[1] (borges272@gmail.com) Doutor em Filosofia (especialidade de Éticas Aplicadas) pela Faculdade de Filosofia (Companhia de Jesus) - Centro Regional de Braga - Universidade Católica Portuguesa (UCP); Mestre em Ciências Religiosas-Bioética e Teologia, pela Faculdade de Teologia-Centro Regional do Porto, UCP; Filósofo e especialista em Filosofia da Matemática e da Física. Licenciado em Filosofia, pela Faculdade de Filosofia-Braga, Farmácia pela Universidade do Porto e Medicina pela Universidade de Coimbra e, atualmente, é Professor Auxiliar do Instituto Superior de Ciências da Saúde do Norte-Gandra, PAREDES-PORTUGAL; Investigador do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos - Faculdade de Filosofia-Centro Regional de Braga-U.C.P.

(friendship perfection), which is derived from the Aristotelian thought, how can describe the thinking of the philosopher: the presence of friends, however, seem to have a mixed nature. The hospitality is a “relationship of otherness”, which has nothing to do with indifference. A friendship forms the hospitality, as the antithesis of hospitality is the “kenosis” of the Other, as a desire for destruction, a certain “momentum fanatic”, which undermines the hospitality. And the hospitality is founded by the ascesis and mysticism.

Key-words: hospitality, friends, friendship, ascesis, mysticism, alterity.

1. Introdução

A amizade não será nunca uma dádiva presente, pertence à experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. O seu discurso pertence à oração, que inaugura, que nada verifica, que não se contenta com aquilo que será, que se transporta, neste lugar, numa responsabilidade que se abre ao “por-*vir*”². Toda a hospitalidade será o “Zukunft” (o que há-de vir) da amizade, sendo esta um diálogo entre um anfitrião e um estrangeiro entre petições. A hospitalidade verdadeira deverá viver como amizade, onde há muitas promessas. Por esta ordem de razões, a hospitalidade surge entre uma ascese e uma mística. Na hospitalidade, não há uma amizade estética, sendo de preferência marcada pela amizade ética, que exige uma confiança e respeito incondicionais, como professa Kant, de tal forma que as duas pessoas presentes (anfitrião e estrangeiro) devem partilhar, não só as suas impressões, como também os seus julgamentos. Uma forma de superar o sentido da hospitalidade, desde a condicional à incondicional, encontra-se na “amizade”, visto que toda a hospitalidade implica amizade e a sua promessa será o desejo do acolhimento do Outro. Este acolhimento é uma ascese da amizade. Uma outra forma de superar o sentido da hospitalidade reside em “ouvir o hóspede”, como audição pelo acolhimento da Palavra. A palavra “Unheimlich” (lúgubre, etc) não é estranha, dizendo justamente ao Outro-estrangeiro³ a intimidade do lar e do abrigo familiar,

[2] Cf. “Mais si *présentement* il n’y a pas d’ami, faisons justement qu’il y en ait désormais, des amis de cette “souveraine et maîtresse amitié.” Voilà à quoi je vous appelle, répondez-moi, c’est notre responsabilité. L’amitié n’est jamais une donnée présente, elle appartient à l’expérience de l’attente, de la promesse ou de l’engagement. Son discours est celui de la prière, il inaugure, il ne constate rien, il ne se contente pas de ce qui est, il se porte en ce lieu où une responsabilité ouvre à l’avenir” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l’amitié, suivi de L’oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée, 1994, p. 263).

[3] Cf. “Défiant toutes les oppositions, cette *Unheimlichkeit* suffirait ici à laisser le passage à tous les retournements (renversements, conversions, inversions, révolutions) entre l’ami et l’ennemi. Elle loge l’ennemi au cœur de l’ami - et réciproquement. Pourquoi disons-nous qu’elle “loge” l’autre, l’étranger ou l’ennemi? Parce que le mot *unheimlich* n’est pas étranger, tout en disant justement l’étranger, à l’intimité du foyer et à l’hébergement familial, à l’*oikeiôtés* ; mais surtout

sendo *oikeiotes* (residente), mas sobretudo porque ela dá lugar a uma forma de acolhimento, que recorda a assombração, tanto quanto o *habitat* (*Unterkunft*), o alojamento, onde vive a voz do espetro⁴. Tendo presente que a amizade é um *proprium* da hospitalidade, com esta iremos naturalmente da ascese à mística

2. A Hospitalidade como experiência ascética

A ascese consiste no esforço metódico e continuado, com a ajuda da graça, para favorecer o pleno desenvolvimento da vida espiritual, aplicando meios e superando obstáculos. Aqui está a Hospitalidade. Aqui actuam e se organizam os grandes meios e práticas da vida espiritual: oração, penitência, retiro, exame de consciência, direcção espiritual e sacramentos. Todos estes elementos espirituais estão presentes na hospitalidade. Também, o uso de métodos, projetos, disciplina interior, para um maior aproveitamento da graça e dos meios que se encontram quer na ascese, quer na hospitalidade. A ascese, em sentido mais restrito, é o conjunto dos exercícios mortificantes, aplicados diretamente a eliminar vícios, dominar e reorientar tendências desordenadas e robustecer a liberdade. É o que normalmente se expressa em termos como abnegação, mortificação, penitência ou renúncia. Estas virtudes encontram-se no centro da hospitalidade, umas mais, outras menos. A ascese é uma realidade cairológica, tal como a hospitalidade é, também, uma cairologia entre um anfitrião e um *homo mendicans*. Sendo a ascese um caminho aretológico, da mesma forma será a hospitalidade. Na hospitalidade, a amizade apresenta-se como dom do Outro-estranho ao anfitrião e vice-versa. É uma direcção espiritual e surge como uma “libertação cairológica”. A hospitalidade, pelo pensamento de Derrida, é um “soberano bem” para o Outro-acolhido e para o Outro-acolhedor. Os dois revêem-se no bem um do Outro e são para o “bem” um do Outro”. Na vertigem desta alucinação, *unheimlich*, *uncanny*, estar-se-ia sujeito a uma assombração ou antes ao espetáculo da espetralidade: assombração do soberano pela besta e da besta pelo soberano, alojando-se um no outro, tornando-se um, o hóspede, íntimo do Outro, fazendo-se animal o hospedeiro (*host* e *guest*), o refém, também, de um soberano, de quem se sabe que ele pode ser uma gran-

parce qu’il fait place, de façon troublante, à une forme d’accueil en soi qui rappelle la hantise autant que l’habitat - *Unterkunft*, le logement, le gîte, l’habitat hospitalier, disait l’épilogue que nous citions plus haut, et nous entendrons dans un instant la voix de l’ami comme voix du spectre” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l’amitié*, p.77).

[4] Cf. “Accueillir, disions-nous donc, mais tout en appréhendant, dans l’angoisse et dans le désir d’exclure l’étranger, de l’inviter sans l’accepter, hospitalité domestique qui accueille sans accueillir l’étranger mais une étranger qui se trouve déjà au-dedans (*das Heimliche-Unheimliche*) plus intime à soi que soi-même, la proximité absolue d’un étranger dont la puissance est singulière et anonyme (*es spukt*), une puissance innommable et neutre, c’est-à-dire indécidable, ni active ni passive, une an-identité qui occupe invisiblement *et sans rien faire* des lieux, qui ne sont finalement ni les nôtres ni les siens, ...” (Jacques DERRIDA, *Spectres de Marx*, Paris : Éditions Galilée, 1993, p.273).

de besta, sem que isso em nada alcance a onnipotência assegurada pela sua função ou, se assim quiserem, por um dos dois “corpos de rei”⁵. Desta sorte, a hospitalidade revela-se como “soberania”, entre anfitrião e Outro-estranho, dominada pela *philia*. A amizade estabelece a unidade da hospitalidade. Transmite aquilo que é estranho, como o perdão (setenta vezes sete) e surge como dom (ouvir a Palavra do hóspede) e contra-dom (as tarefas ou as solicitudes da hospitalidade). Isto porque a ascese tem dons e contra-dons.

Tal como se depreende da formulação do imperativo categórico, o ser humano, como animal racional, deverá tratar do seu próximo, sempre e em qualquer circunstância, como um fim em si mesmo. A hospitalidade, segundo Kant, será uma consequência deste dever, que impera na interioridade humana, sendo imposta pela lei moral. A hospitalidade dependerá da “autonomia da vontade”, uma vez que, segundo o filósofo de Königsberg, “a autonomia da vontade” é aquela sua propriedade, graças à qual ela é, para si mesma, a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas, simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal⁶. Segundo Kant, a hospitalidade depende do querer da “Vontade” (Wille) por meio da autonomia. A hospitalidade é uma autonomia intersubjetiva. A lei, que rege as estrelas, não o impele a ele, mas antes a lei moral, que habita nele, que, na versão latina da *Kritik der praktischen Vernunft*, se refere:⁷: *caelum stellatum supra me et lex moralis in memet* (o céu estrelado por cima de mim e a lei moral dentro de mim). Não há amizade sem o respeito pelo Outro. Naturalmente,

[5] Cf. Jacques DERRIDA, *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores, 2004, pp.62 - 63 ; Cf. “On pense à ces jeux où il s’agit d’identifier une figure à travers une autre. Dans le vertige de cette hallucination *unheimlich, uncanny*, on serait comme en proie à une hantise, ou plutôt au spectacle d’une spectralité : hantise du souverain par la bête et de la bête par le souverain, l’un habitant ou hébergeant l’autre, l’un devenant l’hôte intime de l’autre, l’animal devenant l’hôte (*host et guest*), l’otage aussi, d’un souverain dont on sait d’ailleurs qu’il peut aussi être très bête sans que cela atteigne en rien la toute - puissance assurée par sa fonction ou, si vous voulez, par l’un des deux ‘corps du roi’ “.

[6] Cf. “Autonomie des Wollens ist die Beschaffenheit des Wollens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhaengig von aller Beschaffenheit der Gegenstaende des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu waehlen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien” (Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1964, p.440).

[7] “Der bestirnte Himmel ueber mir und das moralische Gesetz in mir” (Immanuel KANT- *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von Karl Vorlaender, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1915, p.205 ; Immanuel KANT - *Kritik der praktischen Vernunft*, in : *Kants Werke*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968, p.161). A frase latina vem citada em : *Immanuelis KANTII- Opera ad Philosophiam Criticam. Latine vertit Fredericus Gottlob Born, Volumen Tertium, Critica Rationis Practicae, Lipsiae : Impensis Engelhard Benjamin Schwickertii*, 1969, p.166. Na tradução francesa surge : “ le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi” (Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris : Presses Universitaires de France, 1960, p.173).

o respeito por amizade é, sem dúvida, inseparável de uma “Vontade” (Wille) moralmente boa. Todavia, nem por isso se confunde com o respeito puramente moral, com aquele que não é devido senão à sua causa, à lei moral e que não encontra na pessoa senão um exemplo. Respeitar o amigo não é propriamente respeitar a lei. Poderemos ter amizade por uma pessoa, independentemente do respeito pela lei moral. Derrida comenta o sentido da “Achtung” (respeito), como sentimento natural, a qual marca a presença, em nós, da “lei moral” (moralisches Gesetz). Segundo Derrida, “Kant foi, sem dúvida, o primeiro que, com um tal rigor crítico e temático, quis apreender o próprio deste respeito amigável. Não há amizade, sem respeito pelo Outro. Não existe amizade pela lei, por causa do respeito moral”⁸. A amizade pragmática não é capaz de atingir nem a pureza, nem a perfeição desejada, isto é, será necessária para uma máxima determinante, aquilo que Kant chamou “pragmática”, que leva a assumir o encargo, por amor, dos fins de outros homens, em número indeterminado. Permanece, portanto, o “ideal de um desejo”.

Pelo pensamento de Derrida, a amizade não será um dom presente, refere-se pela experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. Trata-se, na verdade, de uma vivência elpídica e alimenta-se da oração. Toda a hospitalidade reza uma oração entre o Outro-estranho e o anfitrião. A hospitalidade é uma pragmática do coração e não uma pragmática racional. Vive do coração e para o coração, pelo seguinte lema: *ad cor in cor e corde* (do coração para o coração a partir do coração). Derrida refere que Kant inscreve a assinatura crítica, mais inédita e mais necessária, na linguagem de uma tradição. A distinção aristotélica, à qual Montaigne igualmente fora fiel, inicia-se por precisar que falará da amizade, tal como ela é considerada na sua perfeição. Logo, na sua perfeição, isto é, como Ideia irrealizável, a amizade supõe, ao mesmo tempo, amor e respeito. E deverá ser igual e recíproca com amor recíproco e igual respeito. Este amor e respeito são essenciais ora na hospitalidade, ora na ascese e na mística. Se a amizade não produz a felicidade, os dois sentimentos, que a compõem, envolvem uma dignidade, tornam o homem digno de ser feliz. A primeira dificuldade, se se trata de um dever, tende para um *maximum* de boas intenções, se a amizade perfeita é uma simples Ideia, como assegurar, de caminho, a igualdade na relação com o próximo? Existe igualdade, em cada um dos componentes, de um mesmo dever (como recíproca benevolência), uma vez que a reciprocidade não é a igualdade e faltam os critérios para assegurar que os sentimentos sejam igualmente recíprocos⁹. A mundividência da hospitalida-

[8] “Kant, le premier sans doute, le premier avec une telle rigueur critique et thématique, a voulu cerner le propre de ce respect amical. Il n’y a pas d’amitié sans “ respect de l’autre ” (...). On n’a pas d’amitié pour la loi, cause du respect moral” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l’Amitié*, p.283).

[9] Cf. “Kant inscrit la signature critique, la plus inédite et la plus nécessaire, dans la lignée d’une tradition. Selon la distinction aristotélicienne à laquelle Montaigne fut aussi fidèle, il commence par préciser qu’il parlera de l’amitié en tant qu’elle est “ considérée dans sa perfection ”. Mais à

de, de alguma forma, define-se no ato da transgressão. Aquilo a que Derrida denominou como “contaminação”. O anfitrião sai do seu círculo privado para ir ao encontro do hóspede, em seu favor, e o hóspede cruza-se *ad limina* do anfitrião. A transgressão humaniza-nos, situa-nos num plano superior ao da pura animalidade, por isso, a ideia de transgressão não deve entender-se como dar rédea à transitividade. Naturalmente, contribui para transformar a amizade numa ascese e dar sentido à hospitalidade. É a elevação da hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida. A hospitalidade é uma excelência ou elevação da amizade. É uma “ascese”. A ascese implica não só a virtude, como também a amizade. Esta vem de dentro para fora. A ascese é uma contemplação poética e prática, que está presente na hospitalidade. Desde o Antigo até ao Novo Testamentos, a hospitalidade é uma contemplação poética, que se expressa vivencialmente pela “lei das tendas”.

3.A hospitalidade como experiência mística

A mística refere o dom de fora para dentro. Reside na contemplação directa das coisas divinas. Esta vivência é oferecida pelo Espírito de Deus. A mística é um conhecimento sobrenatural, que radica na contemplação da contemplação no que há de divino em nós. A hospitalidade participa desta vivência mística, sobretudo pelo facto de o Pai das Misericórdias ter estabelecido uma “tenda” ou *tabernaculum* pelo Deus humanado, isto é, o *Verbum caro factum est*. A hospitalidade, como mística, supera a amizade, em sentido filosófico, como se expressa no pensamento de Aristóteles pela *teleia philia* ou pelo idealismo transcendental kantiano, através da “amizade ética”, que é dominada pelo respeito moral.

A mística é a expressão suprema da vida contemplativa. Esta está presente na hospitalidade, dado que uma das leis da tenda, na vivência da hospitalidade vetero-testamentária, reside, naturalmente, na “audição da Palavra”. Assim, “ouvir o hóspede” é uma contemplação espiritual. Isto que dizer que a hospitalidade se torna numa mística. A hospitalidade além de ser uma ascese

cette perfection il confère le statut très rigoureux de ce qu'on appelle L'Idée au sens kantien. Dans sa perfection, donc, c'est-à-dire comme Idée irréalisable mais pratiquement nécessaire, l'amitié suppose à la fois *amour* et *respect*. Elle doit être égale et réciproque : amour réciproque, égal respect. Cet Idéal de “sympathie” et de “communication” (*Mitteilung*), c'est un devoir d'y rendre et de le cultiver. Car si l'amitié ne produit pas le bonheur, les deux sentiments qui la composent enveloppent une dignité ; ils rendent l'homme *digne* d'être heureux. Première difficulté : si c'est un devoir que de tendre ainsi vers un *maximum* de bonnes intentions, si “ l'amitié parfaite ” est une “ simple Idée ”, comment s'assurer en chemin de l' “égalité” dans le “ rapport avec son prochain ”? Par exemple de l'égalité en chacune des composantes d'un même devoir (ainsi la “ bienveillance réciproque ”). Car la réciprocité n'est pas l'égalité et les critères manquent pour *s'assurer* que des sentiments sont également réciproques, également intenses ou ardents dans la réciprocité” (*Ibidem*, p.284).

será, também, uma mística. Logo, a hospitalidade é uma vida contemplativa entre um anfitrião e um *homo mendicans*. Esta via contemplativa tem tanto de natural (racional), quanto de sobrenatural (divina). Estes dois elementos da espiritualidade, no âmbito da hospitalidade, determinam-na como uma dimensão da amizade e, assim, tornam-na como uma realidade *philica*. Segundo Derrida, existe uma relação axiológica do *philos* (amante), relativamente ao domínio da hospitalidade, como se pode verificar na seguinte afirmação: o valor social do *philos* (amante) liga-se pela hospitalidade. O hóspede será *philos*. *Philein* será hospedar. *Philein* e *philos* determinam o intercâmbio de juramento, sendo o *philema* (o beijo), que saúda o hóspede. Às vezes surge sem afecto aparente (os seus joelhos, o seu filho) e “sem aceção de ninguém”, segundo a reflexão de Derrida. Esta verificação era necessária para revelar um erro secular, tão velho quanto a exegese homérica, e que passou de geração em geração. Será necessário partir dos usos e dos contextos, que traduzem, neste termo, uma rede de associações, umas com as instituições de hospitalidade, outras com os usos do lar, outras, ainda, com os comportamentos afectivos, para entender plenamente as expressões metafóricas, a que ele pode prestar-se. A hospitalidade será *philein* (amar), significando que será duplamente uma *prote philia* e uma *teleia philia*¹⁰. Todavia, quer uma quer outra, ao serem aplicadas, nas duas formas de hospitalidade (condicional e/ou incondicional), traduzirão, naturalmente, o amor de identidade e o de alteridade, simultaneamente. A hospitalidade implica uma “lógica do dom”. Esta lógica acentua-se na amizade, de tal forma que, na hospitalidade, o amigo pode fazer-se inimigo e, vice-versa, como vamos encontrar no pensamento de Derrida. Mas, há mais ou menos liberdade em aceitar o “dom do outro”. A inflexão do dom submete a amizade à “vinda prévia” do Outro-diferente. Uma tal alteração não terá relação com a perda de identidade, de responsabilidade, de liberdade, que se traduz, também, na “loucura”, esta loucura viva, que perverte ou converte o bom sentido. Que faz passar os contrários, um no outro, e que sabe, muito bem, a forma como os melhores amigos são os melhores inimigos?¹¹. Segundo Derrida, a hos-

[10] Cf. “La valeur sociale de *philos* se lie à l’hospitalité. L’hôte est *philos Philein*, c’est “ hospiter ” *Philein*, *philotes* impliquent le serment échangé, *philéma* le baiser qui salue ou accueille l’hôte. Chez Homère, *philos* n’est pas seulement l’ami, il a valeur de possessif, parfois sans affect amical apparent (“ses genoux”, “son fils”) et “sans acception de personne”. Au terme d’un long article, dont la richesse et la minutie défient le résumé, voici la conclusion qui nous importe au plus haut point : “ il faudrait de longs chapitres pour énumérer et analyser avec le soin désirable tous les exemples de ce *philos* dit “ possessif ”. Nous pensons cependant en avoir interprété les plus notables. Cette vérification était nécessaire pour dévoiler une erreur séculaire, aussi vieille probablement que l’exégèse homérique, et que les générations se sont transmises. Le problème de *philos* est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d’associations, les unes avec les institutions d’hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d’autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter” (*Ibidem*, p.120).

[11] Cf. “Une logique du don soustrait ainsi l’amitié à son interprétation philosophique. Lui impri-

pitalidade vive-se como “dom do outro”, seja do anfitrião, seja do estrangeiro. Oferecem-se um ao outro pelo “acolhimento filico”. A hospitalidade, pela “filia”, constitui-se como uma ascese e abre caminho à mística. Será a ascese do acolhimento. A hospitalidade será o acontecimento do dom entre o anfitrião e o Outro-estranho. Na hospitalidade de Betânia (Lc 10,38-42), o “acolhimento da palavra”(ouvir o hóspede) foi um dom dadivoso. Foi a excelência do dom. Manifestou-se, pois, como aretologia cairológica. Toda a hospitalidade é uma “qualidade cairológica”, enquanto que a hostilidade se vivencia como “qualidade hamartiológica”. Mas, a hospitalidade é uma vivência mística, porque antes foi uma ascese. Na hospitalidade, dá-se um reconhecimento do Outro-estranho e vulnerável, como centro, e, precisamente, por causa dele, há o acolhimento filico. Do ponto de vista extrínseco, este acolhimento desinteressado do Outro-estranho é visto, por Derrida, numa “dimensão filica”. Será, sob o ângulo ético, que, *per naturam suam*, este desinteresse tem, então, valor na hospitalidade, dado tratar-se, segundo a Antropologia Bíblica, de um “movimento agápico”. Este movimento, em Betânia, está presente na “diaconia” de Marta e na conduta desinteressada do Outro-estranho (Jesus Cristo). Todavia, toda a hospitalidade radica numa aretológica ascético-mística, onde tem primazia a axiologia da excelência do Outro (estranho) sobre mim

Segundo Derrida, a “Unheimlich”(solitário, ermo, lúgubre,...) seria a amizade como característica fundamental da hospitalidade. Derrida salienta que o termo grego poderia referir o sentido de “unheimlich”. Todavia, porque não *atopos* (fora do lugar)? Fora do lugar ou sem lugar? Sem família, nem familiaridade, fora de si, expatriado, extraordinário, extravagante, absurdo ou louco, insólito, inconveniente, estranho, mas também estrangeiro? Ser inconveniente seria o mais grave, porque a amizade foi tão frequentemente marcada pela “conveniência do residente” (*oikeiotes*), que se adapta não só à familiaridade, como também à afinidade, que aparenta. Porém, o Samaritano da parábola atuou, por meio de uma “sensibilidade comotiva”, numa espécie de “inteligência comotiva”, diferente e complementar da “inteligência emotiva”. Muito embora, estas duas formas de inteligência expressam-se na hospitalidade. Esta reveste-se de uma “inteligência comotiva” (de fora para dentro) entre um anfitrião e um estrangeiro. Parece não haver mais dom, nem dívida, nem mais deveres entre amigos, se alguém disser “obrigado”, é aquele que dá àquele

mant une nouvelle torsion, à la foi douce et violente, elle infléchit l'amitié, elle la réfléchit vers ce qu'elle aurait dû être, vers ce qu'elle aura été de façon immémoriale, elle la rappelle à la non-réciprocité, à la dissymétrie ou à la disproportion, au non-retour dans l'hospitalité offerte ou reçue, bref à l'irréductible préséance de l'autre. A sa pré-venance. Mais y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l'autre? L'inflexion du don qui soumettrait l'amitié à la pré-venance de l'autre, est-ce autre chose qu'une aliénation? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d'identité, de responsabilité, de liberté qu'on traduit aussi par “folie”, cette folie vivante qui inverse, pervertit ou convertit le (bon) sens, fait passer les contraires l'un dans l'autre, et “sait” bien à sa manière en quoi les meilleurs amis sont les meilleurs ennemis?” (*Ibidem*, p.82).

que aceita. Na hospitalidade, quem tem que dizer obrigado é o “anfitrião”. O agradecimento na hospitalidade é uma ascese, que nos encaminha para a mística. Mas, mais do que isto, segundo a narrativa de Betânia, será um “amor de solicitude”. Contudo, o acolhimento pístico, simbolizado em Maria, é um *Amen*.

Derrida estabelece uma relação entre hospitalidade e a economia do dom, ao referir que deveremos seguir a “economia do dom”, o dom sem dom, que Montaigne deduz da indivisão da alma. O dom não será impossível, mas será o donatário que oferece e, desde logo, nem a medida nem a reciprocidade fazem mais uma lei da amizade. Ao aproximarmo-nos desta passagem, perguntar-nos-emos se o modelo desta amizade, sem medida nem reciprocidade, se esta rutura, com a mutualidade da troca, releva desse paradigma grego da *philia*, no qual Montaigne quer ainda inspirar-se. E se esta questão tem sentido, se existe um tal paradigma, “se houver um”, que seja um (um modelo ou um artefacto exemplar) e que seja uno¹². A hospitalidade é a “economia do dom”, tal como é a “lógica do dom”. É uma lei da casa, onde habita o dom. Faz-se dom pelo “acolhimento esplancofânico”, segundo a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,33).

A hospitalidade é uma experiência de “estase” e de deleite espiritual pela presença amiga do *homo mendicans*. Aquele que dá, é, então, aquele que recebe. Toda a hospitalidade, *per essentiam suam*, será sempre “amizade”. Mas, segundo o relato bíblico de Betânia, será muito mais do que amizade. A hospitalidade será estar na audição da palavra” (Rm10,17). A hospitalidade, em Derrida, é um “centro flico”, que, à imagem de Aristóteles, se estabelece como relação eletiva do bem, entre dois corpos, que repousam numa só alma. Possuem uma alma em comum. Com efeito, esta tradução implica um problema crítico, vivido no interior da língua grega, será algo que o próprio Aristóteles já sabia, na sua língua original, devendo, naturalmente, recorrer à mesma palavra, *philia*, para ser usada com sentidos derivados, inadequados à *prote philia* (amor primeiro) e à *teleia philia* (amor perfeito). No seguimento deste pensamento, Derrida salienta que, mesmo para colocar esta questão, arriscamo-nos a voltar a dar crédito ao distinguir entre potência e acto, entre *dynamis* (potência) e *energeia* (acto), com todo o seu valor conceptual. Esta distinção nunca estará longe, na *Ethica Nicomaqueia*, quando se trata de distinguir entre bens que, em pequeno número, são amigos, em sentido próprio, simplesmente

[12] Cf. “SuiVons pour l’instant *l’économie du don*, le don sans don, que Montaigne déduit de cette indivision de l’âme. Ce don sans don qui suit l’indivision, Montaigne y reconnaît moins une indistinction, une confusion ou une communion qu’une inversion disproportionnante de la dissymétrie: le “libéral” est celui qui consent à recevoir, l’obligé celui qui donne. Le don n’est pas impossible, mais c’est le donataire qui donne et dès lors ni la mesure ni la réciprocité ne font plus la loi de l’amitié. Ni synchronie ni symétrie. Comme si les amis n’étaient jamais des contemporains. En nous approchant de ce passage, nous nous demanderons si le modèle de cette amitié sans mesure ni réciprocité, si cette rupture avec la *mutualité* de l’échange relève toujours de ce paradigme grec de la *philia* dont Montaigne veut encore littéralement s’inspirer. Et si cette question a un sens, s’il existe un tel paradigme, *s’il en est un*, qui en soit un (un modèle ou un artefact *exemplaire*) et qui soit un” (*Ibidem*, p.204).

amigos, "absolutamente amigos" (*aplos philoi*) e os outros, que não o são, senão por analogia, como os primeiros. A mesma distinção não estará longe, quando se trata de distinguir entre, por um lado, a amizade por excelência, a amizade de virtude (*prote philia* da *Ethica Eudemica* e a *teleia philia* da *Ethica Nicomacheia*) e, por outro, as amizades derivadas, aquelas que se fundamentam no utilitarismo ou no hedonismo. Ela não estará longe, quando, depois de ter definido três formas de governo ou de "constituição" (*politeia*), a *Ethica Nicomacheia* faz-lhe corresponder três graus de amizade, estando cada um deles em consonância com as relações de justiça; de tal forma que, se o homem é um animal "político" e feito para viver em sociedade, terá, portanto, necessidade de ter amigos.

Suponhamos, então, *concesso non dato* (não sendo dado pelo consenso), que se possa hoje traduzir por "amizade", por "amitié", por "Freundschaft", por "friendship", etc. O que viria a ter aqui por certa a possibilidade desta tradução, a possibilidade de pensar o pensamento, como pensamento do mesmo ou como pensamento do Outro, na abertura desta transferência, deste "trainway" chamado *philia*, *Freundschaft*, *friendship*, *amitié*, *amizade*¹³.

A hospitalidade é não só uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando aqui o pensamento aristotélico, como também uma *prote philia* (amor primeiro). A *philia* (amor natural) será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela,

[13] Cf. "Même pour poser cette question, et justement pour la suspendre à un "peur-être", nous risquons de réaccréditer, avec toute sa machinerie conceptuelle, la distinction entre la puissance et l'acte, entre *dynamis* et *energeia*. Elle n'est jamais loin, dans l'*Éthique à Nicomaque*, quand il s'agit de distinguer entre les "bons" qui, *toujours en petit nombre*, sont amis dans le sens rigoureux du terme, au sens propre simplement amis, absolument amis (*aplôs philoi*) et les autres qui ne le sont que par accident et par analogie avec les premiers; la même distinction n'est pas loin quand il s'agit de distinguer entre d'une part l'amitié par excellence, l'amitié de vertu (la *proté philia* de l'*Éthique à Eudème* ou la *teléia philia* de l'*Éthique à Nicomaque*) et, d'autre part, les amitiés dérivées, celles qui sont fondées sur l'utilité ou le plaisir; elle n'est pas loin non plus quand, après avoir défini trois formes de gouvernement ou de constitution (*politeia*), l'*Ethique à Nicomaque* y fait correspondre trois types d'amitié, chacune d'entre elles étant proportionnée aux rapports de justice; de telle sorte que si l'homme est un être "politique" et fait pour vivre en société, et si donc il a besoin d'amis, l'amitié proprement politique n'est pourtant qu'une espèce d'amitié, une amitié dérivé, l'amitié *utile* qui exige la concorde, l'accord, le consensus (*homónoia*). Toutes ces partitions supposent la distinction de la puissance et de l'acte, de l'accident et de l'essence, etc. Et de telles distinctions seraient *ici* appelées, et donc nécessairement impliquées ou mises en œuvre, prétend en somme Aristote, par l'usage et la compréhension justes du mot grec *philia*, par sa constitution sémantique même. Par tout ce que l'on nomme *amitié*, par tout ce dont, disait Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (14), le "vrai nom est *amitié*". Supposons alors, *concesso non dato*, qu'on puisse aujourd'hui traduire par "amitié", par *Freundschaft*, par *friendship*, etc., ces mots grecs, *philia*, *homónoia*, et tous ceux qui, de proche en proche, en sont inséparables. Cela reviendrait ici à tenir pour assurée la possibilité de cette traduction, la possibilité de penser la pensée, comme pensée du même ou pensée de l'autre, dans la frayage de ce transfert, de ce train ou de ce tramway nommé *philia*, *Freundshaft*, *friendship*, *amitié*. Que cette traduction pose un problème critique, et déjà à l'intérieur de la langue grecque, Aristote le savait. Sa propre langue devait en somme recourir au même mot, *philia*, pour des sens différents et dérivés, inadéquats à la *philia prote* et à la *teleia philia*" (*Ibidem*, pp.256 - 257).

ninguém se poderá considerar realizado. Assim, a “amizade” (*philia*) será uma relação aretológica, entre os homens, existindo sempre que haja amor entre eles. O específico da amizade encontra-se numa relação de amor. Na verdade, o amor implica uma relação entre o homem e um objecto amável, segundo a *Ethica Nicomacheia*. Contudo, na amizade, não basta esta noção de amor (*philia*), necessitamos, pois, distinguir dois graus de amor: benevolência e afeição. Temos, pois, a amizade perfeita, definida por Aristóteles, como *teleia philia*. Naturalmente, o *bonum a se* (o bom por si próprio) será aquilo que será amado por si mesmo. O pensador de Estagira diz que a *teleia philia* (a amizade perfeita) será a dos bons, que são semelhantes pela “excelência da conduta” (virtude). Logo, a amizade surge como absolutamente necessária para a vida dos homens, interpretando o pensamento expresso pelo Filósofo na *Ética Nicomaqueia*.

A amizade (*philia*), segundo Aristóteles, será algo de muito próprio do ser humano, sempre presente nas diversas dimensões da sua vida, podendo encontrar-se no âmbito das diversas relações familiares, políticas, económicas, etc. Desta sorte, poderemos afirmar que a amizade poderá ser natural, entendendo-se por natural tudo aquilo que se encontre como anterior às decisões livres. A necessidade da amizade implica-se, segundo o Estagirita, numa premente relação com a *eudaimonia*.

A *philia* será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela, ninguém se poderá considerar realizado. Assim, a amizade (*philia*) será uma relação aretológica entre os homens, que existe sempre, desde que haja amor entre eles. O específico da amizade será uma relação de amor. Segundo o pensamento aristotélico, o amor implica uma relação entre o homem e um objeto amável, segundo a *Ethica Nicomacheia*.¹⁴ O amor, para Aristóteles, referencia-se numa relação entre o homem e o amável. Ele somente acontece quando algo será relativo, ou seja, para o amante. Contudo, não basta que seja um bem para o amante e, finalmente, de acordo com a referida passagem, o bem será o que seja digno de ser amado em sentido absoluto. Todavia, na amizade, não basta esta noção de “amor” (*philia*), necessitamos de distinguir dois graus de amor: benevolência e afeição. A afeição será a percepção de algo que será bom para mim, aquilo que desejo e que me atrai, sendo, assim, de certo modo independente da racionalidade. Na verdade, a benevolência, pelo contrário, será querer o bem para o outro, de forma gratuita, sendo, naturalmente, um ato próprio da vontade racional do ser humano, surgindo como uma decisão.¹⁵ Logo, o amável estará na origem das diferentes espécies de amizade, pelo que poderá ser denominado motivo de amizade.¹⁶ Com efeito, aqueles que se amam reci-

[14] Cf. ARISTOTELIS, *Opera Omnia*, Academia Borussica, Berolini, 1969, *Ethica Nicomacheia*, (EN), III, 2, 1155b25.

[15] Cf. ARISTOTELIS, EN, VIII, 2, 1155b35.

[16] Cf. Duarte CUNHA, *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Cascais: Principia, 2000, pp.36-38.

procamente, querem o bem um para o outro, o qual se especifica pelo motivo por que será amado.¹⁷ Para o Filósofo, há amizade quando duas pessoas estão afeiçoadas uma à outra, sabendo-se desta afeição e correspondem-se pelas expectativas uma da outra. Assim, surgirão três tipos de amizade.

Em primeiro lugar, teremos a amizade pela utilidade, onde encontramos, segundo o espírito do Filósofo, lucro para mim através do outro. A partir dele, poderemos retirar algumas vantagens. Esta forma corresponderá à amizade estética, segundo Kant. Isto significará, no domínio da hospitalidade, o nascer de um acolhimento utilitarista.

Depois, em segundo lugar, segue-se a amizade por prazer, onde o amado será alguém, que amo com vista a obter um prazer, que sentirei, recebendo de mim um prazer na mesma direção.¹⁸ De forma diferente, será a amizade pelo bem *per se*. Temos, pois, a amizade perfeita, definida por Aristóteles, como *teleia philia*. Naturalmente que o bem *a se* será aquilo que será amado por si mesmo. Ser bom, em si mesmo, no caso do ser humano significa a “excelência da conduta” (*arete*), aquilo a que Cícero chamou *virtus*, consistindo numa disposição permanente para “agir bem”, de modo a que a sua existência e a sua vida se tornem dignas de ser queridas e amadas *per se*. O pensador de Estagira diz que a *teleia philia* será a dos bons, que são semelhantes pela “excelência da conduta humana”. Estes querem o bem, de forma semelhante, um para o outro. São bons em si mesmos. Os que querem, na verdade, o bem dos seus amigos são maximamente amigos.¹⁹ A amizade perfeita realiza-se numa mútua benevolência reconhecida, exigindo, muito embora, tempo para se enraizar. Implica a *exis (habitus)*. Estes e outros elementos da Ética de Aristóteles foram aproveitados por Derrida para elaborar as “políticas da amizade”.

Logo, a hospitalidade pode ser vista como hospitalidade de identidade, tal como se representa nas personagens fictícias da parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) e, particularmente na hospitalidade de alteridade, que se encontra representada no Samaritano, que prestou cuidados ao Desvalido no Caminho. Esta dupla hospitalidade será uma proposta nossa, original, fundamentada no pensamento ético, como filosofia primeira, segundo Emmanuel Levinas. A hospitalidade de identidade caracteriza-se por um amor de *eros*, estando, porém, o “amor agápico”, bem presente na parábola exclusiva de Lucas, visível na hospitalidade de alteridade. Esta nossa posição crítica vem no sentido de melhorar a conceção de Derrida, ao distinguir dois graus de hospitalidade, a saber, condicional e incondicional. Para Kant, a amizade estética corresponderia ao sentido da amizade de prazer, segundo Aristóteles. E, assim, a amizade ética, segundo Kant, corresponderá à amizade de benevolência. Desta forma, para Kant, a amizade pragmática poderá

[17] Cf. *ARISTOTELIS, EN*, VIII,3,1156a7-9.

[18] Cf. *Ibidem*, VIII,3,1156 a 10-19.

[19] Cf. *Ibidem*, VIII,3, 1156b7-11.

corresponder à noção de amizade utilitária, segundo o pensamento do Estagirita..

A hospitalidade é não só uma *teleia philia* (amor de perfeição), aplicando o pensamento aristotélico, mas também uma *prote philia* (amor primeiro). A *philia* (amor natural-amizade) será adequada ao homem feliz, de tal modo que, sem ela, ninguém se poderá considerar realizado. Assim, a “amizade” (*philia*) será uma relação aretológica entre os homens, existindo sempre que haja amor entre eles. O específico da amizade encontra-se numa relação de amor. Na verdade, o amor implica uma relação entre o homem e um objecto amável, segundo a *Ethica Nicomacheia*.

Na parábola do Desvalido no Caminho, o “amor de alteridade” (amor agápico), não sendo expresso na Ética Nicomacheia (porque Aristóteles não conheceu a axiologia da alteridade), foi vivido pela “comoção das vísceras” de um Samaritano (Lc 10,33). A “deliberação esplanchnofânica” determina um grau superior de hospitalidade, a que chamaremos de “acolhimento agápico”, presente na narrativa de Betânia. A hospitalidade vive-se em “acolhimento agápico”, segundo a desconstituição do texto de Lucas (10,38-42). Derrida tentara responder a questões como: O que será a amizade e o que será um amigo? Se não estamos próximos de responder a tais perguntas, não será por causa do grande número de dificuldades filosóficas, que estão ainda diante de nós. Se não estamos perto de responder, nem talvez de aproximar esta questão, como questão da proximidade, será, de modo preliminar, ao mesmo tempo simples e abissal, porque a questão “o que é?” (*tí estin*), a questão da essência ou da verdade já se manifesta como questão da filosofia, a partir da experiência do *philein* e da *philia*²⁰.

A hospitalidade será o prolongamento da “audição da palavra”. A hospitalidade cresce com a sua presença (vivências entre anfitrião e estrangeiro) e com a presença da palavra: Ouvir o Hóspede! A amizade cria a hospitalidade e a hospitalidade origina a amizade. A relação com o Outro aparece como algo já concluído, imemorial, porque já passou e escapa à memória, por esse motivo não pode ser representada. O Samaritano viveu num “tempo eónico”, antes do seu tempo, ao ritmo do Desvalido do Caminho, dado que este tem prioridade sobre mim (Samaritano bom). O Desvalido é um “vestígio incarnado” (passado) e um “vestígio ressuscitado” (futuro). Ser e estar no Caminho é um embate espaço-temporal. Este embate será premente na hospitalidade (Lc1,33-52;10,38-42).

O rosto, temporalmente, está no vestígio do ausente, absolutamente determinado no Desvalido. O Rosto vem de um além, vem de um Ele, que é a tem-

[20] Cf. “Ce n’est pas seulement parce que nous avons déjà décelé la présence de cette valeur de *présence* au cœur même de ce qu’il s’agirait de définir et que *toute* la tradition que nous avons reconnue jusqu’ici pré-définissait ou pré-comprenait justement comme vertu de présence, vérité de *proximité* :l’ami, c’est le proche et l’amitié croit avec la présence, avec l’allocation en un même lieu. Si nous ne sommes pas *près* de répondre, ni peut-être d’approcher ainsi cette question comme question de la proximité, c’est de façon principielle, préliminaire, à la fois simple et abyssale, parce que la question “ qu’est-ce que? (*tí estin*) ”, la question de l’essence ou de la vérité s’est déjà déployée, comme question de la philosophie, à partir d’une certaine expérience du *philein* et de la *philia*” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l’Amitié*, pp.268 - 269).

poralidade do Desvalido. A Ileidade do para além, no Pai das Misericórdias, será o facto de que a sua vinda, em direcção ao Samaritano, será uma partida (espaço e tempo plesiológicos), que o deixa efectuar num movimento, junto do “próximo”, como no caso do Desvalido no Caminho. Este espaço-tempo será o caminho da hospitalidade. Toda a hospitalidade estará marcada pela “temporalidade plesiológica”, desde um Samaritano bom até Marta e Maria, ao acolherem, no *castellum*, Jesus de Nazaré. Foi a presença plesiológica, pela temporalidade, que sedimentou a hospitalidade. Jesus Cristo foi a “presença fílica”, a presença que se apresentou no *castellum* (Lc 10,38-42). O acolhimento será a presença como proximidade. A hospitalidade será uma proximidade fílica, tal como se vivenciou, entre Marta e Maria, no “acolhimento eplídico” de Jesus Cristo. Em Betânia, registou-se uma “amizade agápica”. A hospitalidade será uma verdadeira amizade e amizade verdadeira entre anfitrião e o Outro-estranho. Na hospitalidade, segundo Derrida, “a amizade é uma espécie de amor, mas um amor mais amante do que o amor”, e continuando, diz: “eu estaria tentado a chamar a “amizade ((aimance), o amor na amizade, a amância para além do amor da amizade, segundo as suas figuras determinadas, para além de todos os trajetos de leitura”²¹ Quer se trate de hospitalidade ou de política, de amizade útil ou virtuosa, de poetas ou de apaixonados, a raridade vale mais. A raridade dita um preço. E a rarefação dará a medida da amizade verdadeira²². A hospitalidade, além de ser uma ascese, deverá vivenciar-se como uma “mística”. É marcada essencialmente pela “vida contemplativa”. Esta transforma a hospitalidade numa “oração”. Logo, a hospitalidade será uma permanente “meditação” entre um anfitrião e um *homo mendicans* (que necessita de hospitalidade). No acolhimento, em saúde, surge permanentemente uma ascese e uma mística na relação médico-doente.

A palavra “místico” foi empregue, pela primeira vez, no Mundo Ocidental nos escritos atribuídos a Dionísio, o Areopagita, que apareceu no final do século V. Dionísio usou a palavra para expressar um tipo de “Teologia”, mais do que uma experiência. Para ele e para muitos intérpretes, desde então, o misticismo tem-se baseado numa teoria ou sistema religioso, que concebe Deus como absolutamente transcendente, além da Razão, do pensamento, do intelecto e de todos os processos mentais. A palavra, desde então, tem sido usada para os diversos graus de “conhe-

[21] Cf. Jacques DERRIDA, *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 1994, pp.76,81.

[22] Cf.. “Si cette reconstitution ne suffisait pas, si on ne se contentait pas de cette référence au livre VII de *l'Éthique* (à Eudème) celui qu'évoque littéralement Diogène Laërce, alors qu'on ouvre *l'Éthique à Nicomaque*. Au livre IX, le même thème est traité avec une éloquence et une abondance qui ne laissent plus aucun doute. Et le motif arithmétique ou mét'arithmétique de *l'extrême rareté* y sert de tuteur à un entrelacement de thèmes qui viennent s'enrouler autour de lui, dans un mouvement naturel, élégant, souple et économique. Qu'il s'agisse d'hospitalité ou de politique, d'amitié utile ou vertueuse, de poètes ou d'amoureux, la rareté vaut mieux, et parfois à *l'extrême*. La rareté fait le prix, et la rarefaction donne la mesure de l'amitié vraie” (Jacques DERRIDA, *Politiques de l'Amitié*, p. 239).

cimento esotérico”, não susceptíveis de verificação. A essência do misticismo é a experiência da comunicação direta com Deus. A hospitalidade incondicional poderá entender-se como comunicação contemplativa direta com Deus-Pai, através de Jesus Cristo, segundo a Cristologia. A palavra “misticismo” tem origem no termo grego *μυστικός* = “iniciado” (nos Mistérios de Elêusis, *μυστήρια* = “mistérios”, referindo-se as “Iniciações”^[4]), sendo a busca para alcançar a comunhão ou a identidade consigo mesmo, lucidez ou consciência da realidade última, do divino, Verdade espiritual, ou Deus através da experiência direta e a crença, que tal experiência é uma fonte importante de conhecimento, entendimento e sabedoria.

As tradições podem incluir a crença na existência literal de realidades empíricas, além da percepção, ou a crença, que uma “verdadeira” percepção humana do mundo se transcende num raciocínio lógico ou numa compreensão intelectual. Com efeito, o misticismo define-se como um tipo de religião, que enfatiza a atenção imediata da relação íntima com Deus ou com a espiritualidade, com a consciência da Divina Presença. É a religião no seu mais apurado e intenso estadió de vida. Os antigos cristãos empregavam a palavra “contemplação” para designar a experiência mística. A hospitalidade é uma experiência mística, dado que radica na contemplação da contemplação. O místico é aquele que aspira a uma união pessoal ou à unidade com o Absoluto, que ele pode chamar de Deus, Cósmico, Mente Universal, Ser, etc. . Naturalmente, a hospitalidade implica duas dimensões, isto é, a ascética e a mística, sendo marcada por um *proprium*, que se vive através da amizade, até porque a ascese e a mística necessitam da amizade.

Conclusão

Para haver vida ascética e mística, será necessária a existência da amizade perfeita. Necessita-se desta *philia*. Será, pois, por esta razão que poderemos chamar à hospitalidade uma ascese e uma mística. A hospitalidade é uma experiência da amizade primeira, o encontro da presença *in actu* (em ato), que descreve a análise da *hexis* (hábito) e de qualquer predisposição, como os outros graus da amizade, que a caracterizam com dimensão aretológica. A hospitalidade, segundo o pensamento de Derrida, é um “por-vir” da amizade e será um “por-vir” do acolhimento. Assim, a hospitalidade vive entre a ascese e a mística. Tem tanto de ascese, quanto de mística.

Naturalmente, a amizade pode determinar a hospitalidade, tornando-a mais forte e mais eficaz. Com efeito, Derrida superou as aporias da hospitalidade através do conceito de *teleia philia* (amizade de perfeição), que é oriunda do pensamento aristotélico, como se poderá descrever pelo pensamento do Filósofo: “a presença dos amigos parece, contudo, ter uma natureza mista. Ver os amigos é afável, sobremaneira quando se passa um momento infeliz, ...”²³. A

[23] Cf. *ARISTOTELIS, EN, IX, 1171a35 - 1171b2*.

hospitalidade é uma “relação de alteridade”, que nada tem a ver com a indiferença. A amizade dá forma à hospitalidade, uma vez que a antítese da hospitalidade será a “quenose” do Outro, como um desejo de destruição, como “impulso fanático”, que mina a hospitalidade .

Assim, a hospitalidade, analisando o pensamento de Derrida, no aspecto filico, refere uma profícua amizade, onde há a troca de bens, numa virtude perfeita, entre o anfitrião e o Outro-estranho, dado que são bens *per se*. Na hospitalidade, regista-se uma manifesta afeição entre a singularidade plural dos sujeitos em presença. Querem o bem uns dos outros. Segundo a nossa perspectiva, a amizade, no domínio da hospitalidade, pertence à “mundividência elpídica”, referindo-se ao mundo da espera e da esperança. Tal como o perdão, a hospitalidade convida a uma “resposta”. Será um convite ao arrependimento, à conversão e à amizade. Se alguma reinvenção é operada pela hospitalidade, será a de fazer “viver juntos”, um “bem viver juntos” e desta, na verdade, uma relação de amizade. A hospitalidade será um “bem viver juntos”.

Segundo Kant, a amizade ética será caracterizada pelo máximo respeito (*Achtung*) sendo a amizade estética aquela que refere algum respeito. Pelo pensamento de Derrida, a amizade não será um dom presente, refere-se pela experiência da espera, da promessa ou do empenhamento. Trata-se, na verdade, de uma vivência elpidica e alimenta-se da oração. A hospitalidade é uma pragmática do coração e não uma pragmática racional. Vive do coração e para o coração pelo seguinte lema: *ad cor in cor e corde* (do coração para o coração a partir do coração). A hospitalidade, além de ser uma ascese, deverá vivenciar-se como “mística”. Esta ocupa-se de coisas divinas ou espirituais. É marcada essencialmente pela “vida contemplativa”. Esta transforma a hospitalidade numa “oração”. Logo, a hospitalidade será uma permanente “meditação” entre um anfitrião e um *homo mendicans*. A mística é um predicado fundamental na hospitalidade, que terminará na “noite escura dos sentidos”, como nos relata S. João da Cruz. Aqui resplandecerá o “segredo” como uma voz contemplativa na hospitalidade. A hospitalidade é segredo e tem segredos. O dom é segredo, o dom é a última palavra do segredo e este a última palavra do dom ²⁴. Como salienta Derrida, os homens dignos de amizade são dignos do segredo, de tal forma que um amigo, digno de um segredo absoluto é quase impossível.²⁵ Na hospitalidade, a amizade moral exige uma confiança absoluta e total, porque é um dom. A amizade não guarda o segredo, antes será guardada pelo segredo²⁶. Assim, pela amizade, a hospitalidade está na ascese e na mística.

[24] Cf.” Le don est le secret lui-même, si on peut dire le secret *lui-même*. Le secret est le dernier mot du don qui est le dernier mot du secret” (Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Paris:Éditions Galiée, 1999, p. 50).

[25] Cf. Jacques DERRIDA, *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, p.263.

[26] *Ibidem*, pp. 63, 263.

Bibliografia

ARISTOTELIS (1969). *Opera Omnia, Ethica Nicomacheia*, Berolini: Academia Borussica.

CUNHA, D. (2000). *A Amizade segundo São Tomás de Aquino*, Cascais: Principia.

DERRIDA, J. (2004). *O soberano Bem*. Tradução de Fernanda Bernardo, texto bilingue, Viseu: Palimage Editores.

DERRIDA, J. (1999). *Donner la mort*, Paris: Éditions Galilée.

DERRIDA, J. (1994). *Políticas da Amizade*. Tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras.

DERRIDA, J. (1994). *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris: Éditions Galilée.

DERRIDA, J. (1993).. *Spectres de Marx*, Paris : Éditions Galilée.

KANT, I. (1995). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora.

KANT, I. (1968). *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie - Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co.

KANT, I. (1964). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie -Textausgabe, Band V, Berlin : Walter de Gruyter & Co.

KANT, I. (1960). *Critique de la Raison Pratique*. Tradução francesa de François Picavet e Ferdinand Alquié, Paris : Presses Universitaires de France.

GÉNESIS Y DESARROLLO DE ANTÍGONA EN EL PENSAMIENTO DE MARÍA ZAMBRANO

GENESIS AND EVOLUTION OF ANTIGONE IN MARÍA ZAMBRANO'S THOUGHT

Beatriz Caballero Rodríguez¹
University of Strathclyde, Glasgow (Reino Unido)

Recibido: 04-11-2013

Aceptado: 19-01-2014

Resumen: *La tumba de Antígona* (1967) está considerada una de las obras más emblemáticas de María Zambrano. Las múltiples reescrituras que Zambrano elabora respecto a este mito ponen de manifiesto que la propia autora coincide en otorgarle un papel importante dentro del conjunto de su pensamiento. La tesis principal del presente artículo es que el análisis de la génesis de la Antígona de Zambrano a través de los textos publicados, pero también de sus manuscritos, revela la existencia de otro proyecto sobre Antígona, el cual –aunque quedó por siempre inacabado– merece nuestra atención pues nos proporciona una visión más completa de la Antígona zambraniana.

Palabras-clave: María Zambrano, Antígona.

Abstract: *La tumba de Antígona* (1967) is considered one of María Zambrano's most emblematic works. Her multiple re-writings of this myth indicate that the author herself also awards her reflections on Antigone an important place in her thought. This article contends that the analysis of Zambrano's genesis of Antigone through her published texts, but also through her manuscripts, reveals the existence of yet another project about Antigone. Although it will remain forever incomplete, exploring the contents of this project, as this article will do, will offer us a more thorough understanding of Zambrano's Antigone.

Key-words: María Zambrano, Antigone.

[1] (beatriz.caballero@strath.ac.uk) profesora titular en University of Strathclyde, Glasgow, la Dra. Caballero se especializa en la Historia de la Ideas del siglo veinte en España. Sus publicaciones, incluyen el monográfico *Against Instrumental Reason: Neo-Marxism and Spirituality in the Thought of J.L.L. Aranguren and J. Aguirre* (Anagnórisis, 2013) y varios capítulos y artículos sobre María Zambrano, como "The Cathartic Exercise of Memory in María Zambrano's Delirium and Destiny" en *Memory and Trauma in the Postwar Spanish Novel* (Bucknell University Press, 2014) y "El concepto de excepcionalismo español en María Zambrano a la luz del capital espiritual de la Segunda República" (*Thémata*, 45, 2012).

La literatura del siglo XX refleja un renovado interés en la figura de Antígona, porque –como subrayan Erminia Macola y Adone Brandalise– en el contenido puramente trágico de la obra de Sófocles, el lector moderno percibe algo «roto» que le aboga a la reinterpretación y reescritura de este mito². Así pues, Zambrano no está sola en su empeño de reescribir Antígona, aunque bien es cierto que tanto su carácter autobiográfico como el giro esencial de la trama –la supervivencia de Antígona– distancian a la Antígona zambraniana de otras reescrituras, dotándola de un carácter único.

El propósito de este artículo es, en primer lugar, el de hacer un recorrido a través de los diversos escritos que la pensadora veleña produjo acerca de la figura de Antígona, para así ofrecer una visión panorámica de la gestación y del desarrollo de la interpretación zambraniana de este mito. En segundo lugar, tras hacer un examen de los diversos manuscritos que componen la génesis de la Antígona zambraniana, el presente artículo explora la hipótesis de que *La tumba de Antígona* no constituya la culminación de las reflexiones de Zambrano respecto a este mito; sino que considera la posibilidad de que esta pensadora hubiese estado preparando una obra sobre Antígona de mayor envergadura, de la cual solo nos quedan bosquejos y que nunca llegó a concluir. Para ello me valgo directamente de sus manuscritos sobre Antígona³, así como también del aparato crítico elaborado por Sebastián Fenoy que acompaña a la edición de *La tumba de Antígona* recogida en el tercer volumen de las *Obras Completas* de Zambrano (2011) y de la reciente reedición de dicha obra, elaborada por Virginia Trueba Mira, que incorpora –además de un riguroso estudio preliminar– otros textos zambranianos sobre esta heroína trágica, incluyendo manuscritos previamente inéditos⁴.

1. La Antígona de Zambrano

Los dos textos principales que Zambrano publica sobre Antígona son, en primer lugar, un breve ensayo titulado «Delirio de Antígona» que aparece en 1948 en la revista cubana *Orígenes*⁵. La siguiente publicación al respecto sale

[2] *Psicoanálisis y arte de ingenio: De Cervantes a María Zambrano*. Málaga: Ed. Miguel Gómez, 2004, p. 110.

[3] Le agradezco a la Fundación María Zambrano que generosamente me haya facilitado el acceso a dichos manuscritos y, en particular, le agradezco a su director emérito, Dr. Juan Fernando Ortega Muñoz, su amabilidad y el tiempo que me ha dedicado para ayudarme con esta investigación.

[4] Respectivamente: Fenoy, S.: «Anejo a *La tumba de Antígona*» en Moreno Sanz, J.: *Obras completas de María Zambrano*. Vol. III. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 1460-1504. En adelante = «Anejo»; Zambrano, M.: *La tumba de Antígona: Y otros textos sobre el personaje trágico*. Edición, introducción y notas de V. Trueba Mira. Madrid: Cátedra, 2012. En adelante = *Y otros textos*.

[5] Zambrano, M.: «Delirio de Antígona» en *Orígenes* verano, 1948b, pp. 14-21. En adelante = «Delirio de».

a la luz mientras residía en París en 1967, es decir, casi veinte años más tarde. Fue entonces cuando la editorial Siglo Veintiuno sacó lo que después resultó ser una de las obras más emblemáticas de Zambrano y, desde luego, más representativas del exilio: *La tumba de Antígona*. Entre tanto, en 1965 le dedica una sección que forma parte de *El sueño creador*: «El personaje creador: Antígona». Además, existen referencias a esta figura en otros textos, como *Delirio y destino* (1989)⁶ y *El hombre y lo divino* (1955), así como también en prólogos, manuscritos –muchos de ellos publicados póstumamente– e incluso en cartas personales. Dicha reflexión continuada desemboca además de en la reescritura del clásico de Sófocles, en un largo proceso de escritura y reescritura de su propio trabajo respecto a Antígona que, como veremos más adelante, no solo incluye la obra teatral, sino que la sobrepasa.

Cabe preguntarse por qué Zambrano le dedica su atención a esta figura y, lo que es más importante, por qué lo hace repetidamente embarcándose así durante décadas en el proceso de reescritura de este mito. Uno de los factores que explican la multiplicidad de relecturas de los mitos clásicos está en la complejidad y riqueza simbólica presente en ellos. Tal y como explican Juan Herrero Cecilia y Montserrat Morales Peco «En todas las literaturas existen, en efecto, obras que vienen a reformular o a ‘reescribir’ un relato mítico en un nuevo contexto sociocultural»⁷. Este interés por la reescritura de tales mitos lo justifican por su carácter de historia ejemplar que trasciende el tiempo histórico. Sin embargo, aunque sea el carácter atemporal del mito lo que le posibilite la conexión con este clásico, la clave de la reescritura zambrana del mito de Antígona está en su subversión.

No cabe duda de que sus dos publicaciones principales sobre Antígona constituyen, en primera instancia, un ejercicio de reescritura respecto al clásico de Sófocles. Ambos escritos comparten un cambio crucial en referencia a la trama del ya entonces conocido mito que recoge el poeta de Colono. En «*Delirio de Antígona*» Zambrano expresa que es consciente de que su interpretación desafía la autoridad del Autor (cuyo término ella significativamente elige iniciar con letra mayúscula). Pero, pese a ello, la pensadora veleña siente la necesidad de reescribir la historia de Antígona, pues se muestra incapaz de aceptar su final. De hecho, la supervivencia de Antígona se convierte en la premisa en la que Zambrano basa ambas obras. En «*Delirio de Antígona*», Zambrano explica: «Antígona, según nos cuenta Sófocles, se ahorcó en su cámara mortuoria. Por mucho que nos atemorice el respeto al Autor de su poética existencia, parece

[6] Nótese que aunque este texto no fue publicado por primera vez hasta 1989, fue escrito originalmente a principios de los años 50.

[7] «La palabra permanente del mito y su reescritura a través del tiempo», en J. Herrero Cecilia y Morales Peco, M.: *Reescrituras de los mitos en la literatura*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2008, pp. 13-28, p. 13.

imposible de aceptar tal fin»⁸. En *La tumba de Antígona* reitera esta premisa, a la cual le otorga una importancia tal que abre así el primer párrafo de esta obra: «Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta»⁹. Mientras que de acuerdo con Sófocles, Antígona se da muerte para no tener que soportar el ser enterrada en vida, a ojos de Zambrano, Sófocles erra, porque «al hacerla morir violentamente, la sustrae a su destino: la inmortalidad»¹⁰. En contraste, para Zambrano, según nos explica en «*Delirio de Antígona*», Antígona «Entró en la muerte viva e intacta»¹¹. En *La tumba de Antígona* elabora más este concepto y explica que «Se le dio una tumba. Había de dársele también tiempo. Y más que muerte, tránsito»¹². Dicho de otro modo, al hacer frente a su destino, Antígona transita entre dos mundos —el de los vivos y el de los muertos— sin llegar a pertenecer por completo a ninguno de ellos, pues, pese a no estar muerta en la versión zambraniana, tampoco puede desplegar su vida, la cual pasa a ser una «vida no vivida»¹³. Pero se trata también de un delirio, pues elegir enfrentarse a ese destino no puede menos que ser el resultado de la locura. Sin embargo, Zambrano invierte e incluso subvierte el significado de «delirio». La clave para entender la relación que Zambrano propone entre Antígona y el delirio nos la proporciona Gerald F. Else, quien en su análisis del clásico explica que «The hallmark of her madness is total purity. [...] Seen from the inside, the true name of Antigone's stubborn fixation is not madness but – love»¹⁴. Es en este estado de delirio que Antígona se embarca en un tránsito psicológico a los íferos, a lo más hondo del alma humana, de donde solo volverá tras reafirmar su pureza¹⁵.

Aunque tanto Sófocles como Zambrano coinciden en destacar el sacrificio de Antígona, para nuestra autora este sacrificio solo puede ser trascendente¹⁶. La pensadora veleña considera que Antígona no puede ser un mero personaje trágico, en el sentido de ser víctima del destino, sino que al elegir su destino y al permanecer viva en su propia tumba ofreciéndose a sí misma

[8] «*Delirio de*», p. 15.

[9] Zambrano, M.: «*La tumba de Antígona*» en *Senderos*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 201-265, p. 201. A no ser que explícitamente se indique lo contrario, todas las referencias a «*La tumba de Antígona*», remitirán al lector al texto publicado en por Anthropos y recogido en *Senderos* (1986; 2ª edición 1989), puesto que éste incorpora los cambios finales que la autora realiza con respecto a ediciones anteriores y porque además, viene acompañado de un prólogo de la propia Zambrano en el que explica sus motivos para escribir sobre Antígona. En adelante = *La tumba*.

[10] «*Delirio de*», p. 15.

[11] *Ibidem*, p. 14.

[12] *La tumba*, p. 205.

[13] Cfr. «*Delirio de*», pp. 15-16; *La tumba*, p. 205.

[14] *The Madness of Antigone*. Heidelberg: Winter, 1976, p. 100.

[15] Cfr. «*Delirio de*», p. 15.

[16] *La tumba*, p. 210.

como sacrificio para limpiar los crímenes de la historia, en este caso la historia familiar, se convierte en un personaje además de sacrificial, trascendente. Mediante la reescritura del desenlace, Zambrano busca la transcendencia que le es propia al género de la tragedia griega, pues, tal y como ella misma explica, la esencia de este género radica en que no se trata solo de destrucción, sino de que de esa destrucción «se desprendiera algo que la sobrepasa, que la rescata»¹⁷. Esto es precisamente lo que observamos en el tránsito de Antígona, el cual Zambrano describe como «Un trascender revelador al que es preferible llamar tránsito, cuya imagen más fiel es el adormirse»¹⁸. Así pues, el tránsito que acontece como resultado de su enterramiento en vida es lo que le permite a Antígona alcanzar un estado de delirio, en definitiva de claridad y pureza, con el que consigue redimir no solo sus propias transgresiones, sino también las de su familia, rompiendo así su trágico destino y dotando a esta tragedia de un sentido no únicamente sacrificial, sino también trascendente. Por esta razón, es precisamente la posibilidad de este tránsito, el carácter «viviente» de Antígona mientras que está en su tumba, lo que constituye el núcleo de la tesis zambraniana y la distingue de manera radical de la de Sófocles.

En segundo lugar, su ejercicio de reescritura de esta tragedia refleja un diálogo continuado con el arquetipo de Antígona, a través de cuyo prisma desarrolla varias temáticas recurrentes —como la Guerra Civil y el exilio— e incluso la lleva a explorar el papel del delirio, no solo como forma narrativa, sino como componente inherente de su racionalidad, la razón poética. Como veremos a continuación, la presencia del delirio en relación a Antígona sobrepasa la publicación de «Delirio de Antígona», por lo que hay que tener en cuenta el contenido de sus manuscritos.

2. La génesis: la Antígona pública y la Antígona inédita

La escritura y reescritura que Zambrano hace de Antígona no es lineal, ni culmina en un texto completo y definitivo, sino que la trayectoria de su gestación y publicación es sinuosa, como la multiplicidad de manuscritos y publicaciones al respecto ponen de manifiesto.

Veinte son en total el número de manuscritos en los que se encuentran referencias a la figura de Antígona, tal y como señala Fenoy¹⁹. De entre ellos, ocho están específicamente dedicados a la reflexión en torno a este arquetipo. Como veremos a continuación, el enfoque, contenido, género, y longitud de estos textos varía considerablemente entre ellos. Por esta razón, pese a la indiscutible importancia de las dos publicaciones principales sobre Antígona

[17] *Ibidem*, p. 201.

[18] *Ibidem*, p. 215.

[19] «Anejo», p. 1462.

–«Delirio de Antígona» y *La tumba de Antígona*–, la reevaluación de ambas respecto a los manuscritos que se conservan en torno a esta figura puede arrojar luz sobre la génesis de ambos textos y sobre la posición que el mito de Antígona ocupa dentro del pensamiento de Zambrano. La reedición de *La tumba de Antígona* a cargo de Trueba Mira constituye un importante paso en esta dirección, pues aporta una visión de conjunto. No obstante, la reincidencia de Zambrano en Antígona, la distribución temporal de estos escritos²⁰, sus distintos estadios de publicación, así como su complejidad justifican la necesidad de continuar analizando el papel de este mito en el pensamiento zambraniano.

Diecinueve años separan la primera escritura y publicación del manuscrito «Delirio de Antígona» de la fecha en la que se publicó *La tumba de Antígona*. Además, las sucesivas reimpressiones de esta última, con sus respectivos prólogos, indican que las reflexiones de la autora sobre esta figura continúan con posterioridad. Así pues, aunque bien es cierto que «Si la escritura de *La tumba de Antígona* podría haberse iniciado en 1948, lo que sabemos con certeza es que Zambrano la terminaría más tarde, en los primeros años sesenta»²¹, hay que tener en cuenta que *La tumba de Antígona* se ha visto sujeta a sucesivas reediciones que no han estado exentas de cambios, dando muestra de que Zambrano sigue reflexionando sobre la figura de Antígona más allá de 1967. Una sección de *La tumba de Antígona* (21 páginas) aparece en la *Revista de Occidente* el mismo año que Siglo XXI la publica en su totalidad en septiembre de 1967. Más adelante, en 1983 también se publica en la revista *Litoral*. Luego, en 1986, queda recogida en *Senderos* y es acompañada de un prólogo aludiendo a las circunstancias y motivación de su escritura. Así pues, estaría justificado extender sin exageración el periodo de la reflexión de Zambrano sobre la figura de Antígona a más de cuarenta años.

2.1 Un primer acercamiento: Finales de los años cuarenta

Zambrano se embarca en un primer acercamiento existencial y literario a la figura de Antígona durante la segunda mitad de la década de los cuarenta. Como indica José Luis Abellán, las primeras referencias que hace Zambrano al mito de Antígona se pueden encontrar en la correspondencia que desde La Habana les envía a su hermana Araceli y a su madre, fechada en el año 1945²². Así

[20] Nótese que pese a que la propia Zambrano anotó la fecha correspondiente a algunos de los manuscritos, no todos tienen una fecha; además, a menudo, los manuscritos agrupan textos escritos a lo largo de varios años, por lo que su datación definitiva es todavía incierta y difícil de confirmar.

[21] Trueba Mira, V.: «La sierpe que sueña con el pájaro (Algunos apuntes sobre María Zambrano, Dramaturga)» en *Aurora: Papeles del seminario María Zambrano* 11, 2010, pp. 103-116, p. 105. En adelante = «La sierpe».

[22] *María Zambrano: Una Pensadora De Nuestro Tiempo*. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 74. En adelante = *Una pensadora*. Virginia Trueba Mira reproduce los pasajes clave sobre las alusiones a

aparece reflejado en *Delirio y destino*, donde Zambrano relata el reencuentro con su hermana que tuvo lugar en septiembre de 1946 y recuerda los diálogos que precedieron a ese reencuentro y que había mantenido con ella en su ausencia, dándole el apelativo de Antígona²³. Por otra parte, los primeros manuscritos sobre Antígona de los que nos queda constancia son M-249 y M-404, bajo el rótulo de «Antígona» y «Cuaderno de Antígona» respectivamente, que datan del año 1948.

En el caso de M-404, en la portada del cuaderno en el que se recogen estos textos reza el 3 de julio de 1948. El resto de las fechas que contiene comprenden desde entonces hasta el 9 de octubre del mismo año. Por otra parte, en el manuscrito M-249 solo aparece una fecha: junio de 1948, la de la publicación de uno de los ensayos que contiene²⁴.

El contenido de M-249 incluye varios bosquejos de escenas, tituladas «Himno a la Luz», «Las Nupcias», «Último Sueño» y «Escena con los Hermanos», seguidos de una extensa sección mecanografiada que parece constituir un primer esbozo de la obra teatral que planea y a la que ya entonces titula «La tumba de Antígona». Se trata de un título genérico que aparece en la página de portada de la sección mecanografiada y que a su vez abarca múltiples subsecciones. La página siguiente contiene la lista de los personajes que han de aparecer en la obra de teatro, así como también una «Parábasis preliminar» y un «Prólogo» –de un total de tres páginas de extensión–, los cuales pasan a formar parte del extenso prólogo de veinte páginas que aparecerá en 1967, cuando se publica finalmente *La tumba de Antígona*. Sin embargo, a continuación, lo próximo que encontramos no es la obra teatral, sino un texto, en forma de ensayo, titulado «Una figura de la conciencia y de la Piedad: Antígona». Este encabezamiento nos remite a una nota a pie de página en la que Zambrano indica que esta sección hará de prólogo a otra obra a la que se refiere como «Delirio y muerte de Antígona»²⁵. Sin embargo, ninguno de estos dos títulos figura entre las obras publicadas de Zambrano. En cualquier caso, dicho ensayo, el cual Zambrano dedica a su hermana Araceli²⁶, se corresponde al «Delirio

Antígona en su artículo «La sierpe que sueña con el pájaro»: «hermana, estoy haciendo un ensayo sobre Antígona, la figura de la tragedia. La hermana que se sacrifica eres tú y va dedicado a ti' (12/8/1945). Y casi dos meses más tarde, vuelve a escribir: 'el ensayo que te estoy haciendo a ti se llama Antígona y formará parte de un libro sobre la mujer que te dedicaré entero' (7/10/1945)». Citado de Trueba Mira «La sierpe», p. 104.

[23] *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid: Mondadori, 1989, pp. 249-250.

[24] M-249: «Antígona». 1948a. En adelante = M-249 (Trueba Mira reproduce en *Y otros textos* la parte del manuscrito que corresponde al «Delirio de Antígona», pp. 239-251).

[25] M-249. Hay que señalar que la paginación de los manuscritos, cuando la hay, es solo parcial e incompleta, por lo que para evitar confusión, se ha preferido no facilitar referencia numérica específica a las páginas que contienen.

[26] La dedicatoria reza: «a mi hermana Araceli que ha servido a la Piedad», en M-249, s.p.

de Antígona» que salió publicado en la revista *Orígenes* ese mismo año, 1948. Se trata de un ensayo en el que ya se pueden identificar los temas principales que Zambrano desarrollaría más adelante: una denuncia de la guerra civil y la tiranía, el carácter sacrificial y trascendente de Antígona, así como también la interpretación de Antígona como el arquetipo de la mujer, de la piedad y del exilio. Por esta razón, cabe preguntarse si el título «Delirio y muerte de Antígona» se refiere al texto teatral que más adelante se publicó como *La tumba de Antígona* o bien si hace referencia a otro proyecto sobre Antígona que en última instancia quedó inacabado e inédito.

Por un lado, bien es cierto que el manuscrito M-249 contiene ya en forma germinal los elementos constituyentes –en tanto a género, trama, personajes y estructura– de lo que, tras múltiples modificaciones y reescrituras, se publicará casi veinte años más tarde como *La tumba de Antígona*. Esto lleva a Trueba Mira a afirmar que «De ser cierta la fecha de 1948 para M-249, buena parte de la que conocemos como *La tumba de Antígona* estaría no sólo pensada sino escrita en esa fecha»²⁷. Así pues, es posible que este manuscrito sencillamente refleje los borradores preliminares que en última instancia desembocaron en la publicación de los ensayos y la obra teatral que exploran esta figura.

Por otro lado, los textos que contiene este manuscrito sobrepasan en ambición a la obra teatral que luego se publicaría. Dada esta diferencia de énfasis, en contraste con Trueba Mira, Fenoy considera que Zambrano no desarrolló *La tumba de Antígona* en esta primera etapa, sino más bien entre los años 1963 y 1967²⁸. Por eso hay que considerar otra posibilidad: que este texto no constituya tanto una primera versión de *La tumba de Antígona*, sino más bien un esbozo de otro proyecto de mayor envergadura.

La primera pista que apoya esta hipótesis la encontramos en la publicación de «Delirio de Antígona», la cual Fenoy acertadamente describe como «otra propuesta de libro incumplida»²⁹. Es significativo en este sentido que en M-249, al final del prólogo que contiene este manuscrito, Zambrano haya anotado la fecha de publicación de «Delirio de Antígona», indicando así que la inclusión de este texto al manuscrito fue posterior a su publicación en *Orígenes*, lo que deja claro que efectivamente estaba barajando otro proyecto sobre Antígona del que este ensayo solo constituiría el primero de los varios delirios que luego esboza en M-404.

Otra pista la constituye la mera presencia en M-249 del título «Delirio y muerte de Antígona», puesto que si sencillamente se tratase de un título preliminar que Zambrano más adelante decidió abandonar en favor de «La tumba de Antígona», ¿por qué aparece ya también en este mismo manuscrito «La tumba de Antígona» como título para una obra de teatro (cabe inferir que se trata de una

[27] «La sierpe», p. 105.

[28] «Anejo», p. 1463.

[29] Ídem.

obra de teatro dado que dicho título va inmediatamente seguido de la lista de los personajes y de una «Parábasis preliminar»? Aunque en primera instancia se pudiera pensar que esta autora planease una única obra de mayor envergadura y que, finalmente, optara por plasmarla en *La tumba de Antígona* de manera más sencilla prescindiendo de algunos de sus componentes (como los delirios), el hecho de que ya este primer manuscrito recoja dos prólogos que se corresponden a dos títulos separados descarta esta opción. ¿No será más bien que Zambrano estaba trabajando simultáneamente en varios aspectos de Antígona que planeaba explorar en dos obras separadas? Además, de la localización marginal del título «Delirio y muerte de Antígona», el cual aparece en una nota a pie de página, cabe inferir más bien que se trata de un proyecto futuro que la autora tal vez estuviera empezando a esbozar. ¿Por qué si no íbamos a encontrar dentro de este manuscrito dos prólogos diferentes? No hay que olvidar que mientras que el título «La tumba de Antígona» viene seguido de su propio prólogo, varias páginas más adelante Zambrano indica que el texto que se publicó como «Delirio de Antígona» había de constituir el prólogo para «Delirio y muerte de Antígona».

El cuaderno M-404, lleno de apuntes y observaciones, también nos ofrece un atisbo más amplio del contenido que proyectaba para «Delirio y muerte de Antígona»³⁰. Aquí se observa que las anotaciones para la obra de teatro están entremezcladas con varios bosquejos de lo que Zambrano clasifica como los cinco delirios de Antígona, cuyo contenido se muestra todavía en estado provisional y esquemático. Con indicaciones numéricas, con múltiples repeticiones en cuanto a la enumeración, pero con matices diferentes de contenido, los cinco delirios en esencia tratan los siguientes temas: primer delirio, la venganza; segundo delirio, el remordimiento por haber preferido a los muertos respecto a la vida de mujer; tercer delirio, la trascendencia de Antígona; cuarto delirio, la experiencia de una sensación de paz; quinto delirio, la aparición de su Nodriza. Más adelante, Zambrano nos proporciona otra estructura paralela para cuatro de los delirios, a la cual titula «Metáfora», seguramente por tener un contenido más simbólico: primer delirio, flor azul; segundo delirio, amargo, amarilla; tercer delirio, zarza ardiendo; cuarto delirio, calma. Así pues, el primer delirio que publica en «Delirio de Antígona» no constituye un texto aislado, sino que los bosquejos presentes en M-404 ratifican que durante esta etapa Zambrano continúa planeando desarrollar los delirios de Antígona. Estos bosquejos también revelan que la presencia del delirio –como género y como forma de racionalidad– es inherente a la manera en la que Zambrano concibe el discurso de Antígona durante este primer periodo de gestación³¹.

[30] M-404: «Cuaderno de Antígona». 1948c. Publicado por Trueba Mira en *Y otros textos*, pp. 267-278.

[31] Para un análisis de la significatividad del concepto de delirio respecto a la figura de Antígona y cómo Zambrano lo desarrolla en sus publicaciones, cfr. Trueba Mira, V.: “Presentación” en Moreno Sanz, J: *Obras completas de María Zambrano*. Vol. III. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 1101-1010, pp. 1102-1103.

Además, M-404 también incluye un epitafio y varios textos que constituyen tanto anotaciones para la obra teatral, como reflexiones de carácter ensayístico. El manuscrito incluye las siguientes secciones: «El hombre», «El Huésped», «El Ruiseñor», «Desnudada por las llamas», «La Nodriza», «Delirio del Paraíso» y, finalmente, «Es con este dolor, con este llanto sombra del Paraíso». Pese a que el componente teatral de M-404 es reducido en comparación con otros manuscritos, queda claro que en algunas secciones está perfilando tanto personajes –como el caso de la Nodriza–, así como también escenas para la obra dramática, puesto que «escenas» es un término que menciona explícitamente en varias ocasiones, por ejemplo: «el destino que le llega por ser hija de Edipo antes de su escena con Atenea, o que no la haya»³².

En definitiva, M-404 constituye un texto disperso y a todas luces preliminar, que recoge anotaciones hechas a lo largo de varios meses. La presencia de dos géneros bien diferenciados y difícilmente compatibles –los delirios y la obra dramática–, ponen de manifiesto la complejidad de su reflexión sobre Antígona. Así pues, M-404 nos da muestras de que tras haberse publicado «Delirio de Antígona», Zambrano continuaba interesada en explorar otros aspectos de esta figura de Antígona que no tenían cabida en la obra propiamente teatral. Por un lado, la postura predominante de los delirios en este manuscrito indica que M-404 constituye un esbozo del proyecto que concibió como «Delirio y muerte de Antígona». Por otro lado, la persistencia de las escenas teatrales puede indicar que a partir de este punto la autora concibiera un único proyecto, que incorporase un elemento teatral, aunque de corte experimental y todavía lejano de lo que décadas más adelante se publicaría como *La tumba de Antígona*. No obstante, en vista del contenido de M-249 y M-404, pero también de los manuscritos que le siguen durante los años cincuenta, es muy posible que en este punto la propia Zambrano todavía no hubiese tomado una decisión sobre si las reflexiones sobre Antígona que quiere desarrollar se plasmarán en una o varias obras. En cualquier caso, lo que queda claro es que la meditación de Zambrano sobre Antígona la lleva a explorar, a través del uso de diversos géneros, múltiples aspectos de esta figura que incluyen, pero también a menudo sobrepasan aquellos desarrollados en *La tumba de Antígona*.

2.2 Los años cincuenta: La reflexión continúa

El manuscrito M-397 titulado «Vida y transcendencia»³³ constituye, como Fenoy indica³⁴, la propuesta de libro que se divide en cinco meditaciones, la última de las cuales dedica a explorar la relación «Antígona-sacrificio», un

[32] *Y otros textos*, p. 271.

[33] M-397: «Vida y transcendencia». 1949-1950.

[34] «Anejo», 1464.

tema que la autora desarrollará ampliamente en manuscritos y publicaciones posteriores. La existencia de esta propuesta apunta a que Zambrano comienza esta década rumiando el proyecto de Antígona que ya esbozara en años anteriores. La presencia de un proyecto diferenciado de *La tumba de Antígona* también se puede volver a observar en los manuscritos que Zambrano comienza durante los años cincuenta: M-268, M-517 y M-386.

Respecto a los manuscritos escritos durante esta década, se puede afirmar que constituyen una reflexión ensayística y no parecen formar parte directamente del trabajo que luego desembocaría en *La tumba de Antígona*. Sin embargo, como veremos a continuación, sí que contribuyen a explicar el por qué Zambrano decide continuar desarrollando más adelante el elemento teatral de sus reflexiones sobre este mito. No hay que olvidar tampoco que de esta década también datan la escritura de *Delirio y destino* y la publicación de *El hombre y lo divino*.

El primer manuscrito que comienza en esta década se titula «Antígona. La vocación de la mujer» y está compuesto por un total de cuatro textos³⁵. Los tres textos iniciales comparten el título de «La vocación de mujer». El primero de ellos versa sobre la naturaleza de la mujer y del amor. Aquí, al hilo de su interés en el mito de Antígona, Zambrano reexamina el tema de la mujer y deja entrever la función que Antígona desempeña como imagen arquetípica de lo femenino y de la Piedad.

En contraste, el segundo texto –incompleto– reflexiona sobre las limitaciones epistemológicas de la razón discursiva y, en particular, de la psicología actual, entendida como «el método de conocimiento del ser humano»³⁶. Aunque la relación de estas reflexiones con Antígona no sea evidente a primera vista, hay que subrayar que tanto el título de cada manuscrito como la selección de textos que lo componen corresponden a decisiones tomadas directamente por la propia pensadora. De manera que, pese a que varios de los textos que se incluyen no mencionan directamente el nombre de Antígona y parecen estar lejos de esta temática, su agrupación bajo el rótulo de «Antígona. La vocación de mujer» revela que estas reflexiones están directamente relacionadas con la interpretación que Zambrano hace del mito y, en particular, con su función de arquetipo. Así, mediante el título, la escritora presenta a Antígona –en tanto que arquetipo– como estrategia superadora de las limitaciones epistemológicas a las que se enfrentan la razón discursiva y la psicología. Partiendo de la premisa de que existe una correlación entre el ser humano y sus creaciones, se plantea el uso del arquetipo –creación humana– como instrumento de conocimiento personal, de conocimiento de la propia figura. Aunque se trate de una relación que desarrolla de manera más explícita tanto en «Delirio de Antígona»

[35] M-268: «Antígona. La vocación de la mujer». 1951-1960. En adelante = M-268.

[36] *Ibidem*, s.p.

como en *La tumba de Antígona*, ya se vislumbra aquí el recurso al arquetipo como herramienta de conocimiento experiencial y de comunicación transpersonal.

El tercer texto de este manuscrito discurre sobre la naturaleza y la función de la tragedia, la cual Zambrano concluye –siguiendo la interpretación clásica– que tiene una función catártica. En palabras de la pensadora veleña:

«los sucesos terribles e irreales, pesando sobre el alma del espectador que en este horror se libera, así como salimos purificados de todos nuestros sueños, aunque sean pesadillas. [...] Y el espectador cuando mira ingresa en un espacio que es el suyo el espacio de su secreta intimidad, y al encontrar que es compartida, que tiene una cierta objetividad, se tranquiliza y comienza a creer que no es un monstruo»³⁷.

De aquí se desprende que mediante la tragedia, la cual para Zambrano como sabemos ha de ser trascendente, el espectador también se embarca, en la medida en que se hace copartícipe de la trama, en un proceso que le permite experimentar la catarsis que observamos en la protagonista de la tragedia, en este caso Antígona. Es más, en la medida en que este razonamiento está basado en el elemento de participación, también es aplicable al escritor en tanto que, mediante su escritura, también ingresa en este espacio que es a la vez íntimo e imaginado. Se trata esta de una reflexión clave para entender lo que motiva a Zambrano –al menos en parte– no solo a reescribir el clásico de Sófocles, sino a continuar su propio diálogo con Antígona a través del género teatral, propio de la tragedia.

Zambrano concluye este texto con la siguiente pregunta: «Nacer, nacer de algún modo ¿será siempre consecuencia de haber elegido?»³⁸. Se trata de una idea que desarrolla en el siguiente y último texto de este manuscrito, de tan solo una página de extensión titulado «La Elección». Aquí, explora el nacimiento –en su sentido metafórico, como revelación del ser– tan relevante para el acercamiento zambraniano a Antígona, estableciendo una relación explícita, como ya había hecho en «Delirio de Antígona», entre la experiencia de un segundo nacimiento y la necesidad de embarcarse en el tránsito necesario y de hacerlo de manera voluntaria. Pero además, mientras que tanto en «Delirio de Antígona» como en *La tumba de Antígona* este segundo nacimiento se muestra como un proceso completado, en este texto Zambrano indica que el nacimiento no es tanto un resultado, como un proceso continuo. En palabras de la propia pensadora, «Nacer es haber elegido bien o más bien estar eligiendo»³⁹. Para Zambrano, el ser está en un continuo proceso de renacimiento; la vida en sí constituye un proceso de llegar a ser que está en la base misma de su filosofía, tal y como también lo explica en *Hacia un saber sobre el alma*:

[37] Ídem.

[38] Ídem.

[39] Ídem.

«El hombre tiene un nacimiento incompleto. Por eso no ha podido jamás conformarse con vivir naturalmente y ha necesitado algo más, religión, filosofía, arte o ciencia. [...]. Por eso tiene que acabar de nacer enteramente y tiene también que hacerse su mundo, su hueco, su sitio, tiene que estar incesantemente de parto de sí mismo y de la realidad que lo aloja»⁴⁰.

Por estas fechas, Zambrano también escribe M-386 y M-517⁴¹. En estos manuscritos, como sus títulos indican, la pensadora veleña reflexiona sobre la guerra civil española, pero también en el caso de M-517 sobre la historia y la tragedia e intercala alusiones a la historia de España y a pensadores españoles como Ortega y Unamuno.

En primer lugar, en M-517 encontramos un texto cuya fecha corresponde a 1954 y que titula «Los orígenes de la Guerra Civil». La importancia de este texto radica en que aquí se establece una relación explícita entre la trama del mito de Antígona y la historia de España, pues además de abordar el tema de la tragedia griega, también habla del reinado de Felipe II, de la idea de sacrificio y especialmente de la Guerra Civil española. Además, no hay que olvidar que la escritura de *Delirio y destino*, en donde hace alusiones a Antígona en referencia a su hermana Araceli, también data de esta década, poniendo así de manifiesto una vez más la relación que establece no solamente entre su hermana y Antígona como figura sacrificial y personificación de la Piedad, sino también entre Antígona y, específicamente, la Guerra Civil española y sus víctimas.

M-517 contiene también una comparación latente al tránsito de Antígona en tanto que Zambrano reflexiona sobre la evolución de los exiliados argumentando que el exiliado, mediante el desprendimiento y separación que supone el exilio, pero también al negársele su razón —la de la España que había soñado— puede acceder a un estado de mayor claridad, de inocencia:

«el camino elegido por el exiliado español de no cargarse de razón y en lugar de desplegar todas las razones que tiene y tuvo, desde un principio, ir las dejando a sí mismas, a su propio curso, dejarlas que brillen por sí mismas mientras él se va quedando reducido a... lo irreductible a la verdad de su ser, de su-ser-así, despojado de razón y de justificación. Y esto es lo más cercano a la inocencia»⁴².

Los paralelismos con el concepto de delirio zambraniano, tan crucial para comprender la figura de Antígona, saltan a la vista en su descripción de dicho estado de claridad e inocencia, particularmente, dado que explícitamente

[40] *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2004, p. 112.

[41] M-386 «Antígona o de la Guerra Civil», 1958, perteneciente a Cuadernos del Café Greco, Roma. Publicado por Moreno Sanz en 2004, *De la razón cívica a la razón poética*; M-517, «Antígona. La República. La Guerra Civil. La Historia». 1954-1966. En adelante = M-517. Nótese que este manuscrito se publicó parcialmente en 1961, bajo el título de «Carta sobre el exilio», que aparece en *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*.

[42] M-517, s.p.

menciona que la relación del exiliado con la razón es una de contradicción en la que la razón está presente precisamente por habersele sido negada.

La relación entre el mito de Antígona y los acontecimientos que tienen lugar en España durante la primera mitad del siglo veinte se corrobora en el resto de los textos de este manuscrito. Así se observa en un escrito titulado «Años treinta» (circa 1961) en el que reflexiona sobre el advenimiento de la Segunda República a colación del treinta aniversario de su proclamación. Esta relación queda reflejada de forma más patente en el texto titulado «Antígona o el fin de la Guerra Civil» (circa 1966), en el que Zambrano también medita sobre lo que constituye el tema principal de *La tumba de Antígona*: el contraste entre la ley humana y otra que la supera, es decir, la justicia, al mismo tiempo que resalta el potencial redentor que percibe en Antígona. Aquí explica que:

«La razón de Antígona se articula no solo como logos, sino que es al mismo tiempo conjuro, advertencia, llamada, invocación, es decir: piedad, piedad que trasciende la razón histórica y antihistórica, justicia e injusticia, que conduce todo esto a un lugar donde se purifica, se rescata»⁴³.

Así pues, la pensadora nos ofrece a Antígona, en tanto que imagen arquetípica, como herramienta alternativa y superadora respecto a la razón discursiva, no ya solo en cuanto a su potencial comunicativo –el cual, dado su carácter arquetípico sabemos que es transpersonal–, sino también porque considera que el mero acto comunicativo de la narración de este mito desempeña ya una función pedagógica e incluso ética que va más allá del discurso para convertirse en acción o, en palabras de Zambrano, en conjuro y advertencia. Por tanto, no es de sorprender que dado el carácter performativo de Antígona, es decir, que su mito no solo narra sino que también hace, que la escritora elija a partir de ahora centrarse en el aspecto teatral de esta obra, pues es el teatro el que mejor transmite sus componentes de experiencialidad y performatividad y el género que, como Trueba Mira indica, mejor le permite hermanar la poesía con la palabra hablada⁴⁴.

2.3 Los años sesenta: Antígona se plasma en libro

Los años sesenta fueron para Zambrano el periodo de mayor productividad respecto a la figura de Antígona. Además de continuar trabajando en el manuscrito M-517 que comenzó en los años cincuenta, durante la década de los sesenta también escribe otros manuscritos sobre Antígona y en 1965 publica *El sueño creador* que contiene «El personaje autor: Antígona», donde –desde el género ensayístico– continúa explorando la significatividad del sacrificio de

[43] Ídem.

[44] «La sierpe», p. 104.

Antígona y su relación con la tragedia, al tiempo que establece una comparación con el papel del autor literario. Finalmente, es en 1967 cuando se publica por primera vez la emblemática *La tumba de Antígona*, obra excepcional en tanto que constituye su única publicación dentro del género teatral. Esta obra así como el resto de escritos sobre Antígona que datan de esta década comparten con esta obra el aire existencial que los caracteriza. No es coincidencia que esta intensificación de su interés por Antígona tenga lugar dentro del periodo al que Abellán se refiere como el cénit de su instalación en el exilio, los años 1964-1967⁴⁵. Por tanto, no es exageración afirmar que a través de sus reflexiones sobre Antígona queda reflejado el largo proceso a través del cual Zambrano digiere y, lo que es más importante, acepta e incorpora a su pensamiento su experiencia vital del exilio.

Respecto a sus manuscritos, hay que señalar que M-264 «Cuaderno de Antígona»⁴⁶, pese a datar de 1962, parece contener trabajos que bien podrían haberse desarrollado con anterioridad, tal y como apunta Fenoy; y que con toda probabilidad constituyeron materiales preparatorios para *La tumba de Antígona*, aunque también es cierto que explora temas –como por ejemplo la «Imprecación a Atenea»– que no llegarán a tener cabida en la obra publicada⁴⁷.

Los otros manuscritos de esta década dedicados a Antígona son M-440 «Antígona. El sacrificio a la luz engendra el ser»⁴⁸ y M-343 «Antígona»⁴⁹. Ambos contienen bosquejos para la obra teatral que Zambrano elabora y –junto al trabajo precursor de M-249– se puede decir que constituyen los principales materiales preparativos para *La tumba de Antígona*. El primero de ellos, M-440, de tan solo siete páginas de extensión escritas a mano, contiene versiones preliminares de escenas, como el monólogo inicial de Antígona dirigido al Sol o la escena titulada «La noche», que pasarán a formar parte de *La tumba de Antígona*. En contraste, M-343, además de un bosquejo bastante completo de la obra que más tarde saldría a la luz, contiene también la inclusión de personajes y entes, así como también de acotaciones dramáticas, que no aparecieron en la versión publicada; por tanto, constituye un texto más extenso, complejo y ambicioso respecto al que finalmente se publicaría.

A diferencia de la obra publicada, en la que la manera de introducir los personajes es a través del título de cada escena, el cual indica con qué personaje Antígona irá entablando diálogo, el manuscrito M-343 contiene una larga lista de personajes que llega a ocupar tres páginas. Como muestra de la

[45] *Una pensadora*, p. 74.

[46] M-264: «Cuaderno de Antígona». 1962. Parcialmente publicado por Trueba Mira en *Y otros textos*, pp. 279-285.

[47] «Anejo», p. 1464.

[48] M-440: «Antígona. El sacrificio a la luz engendra el ser». 1960-1962.

[49] M-343: «Antígona». Inédito, 1961-1964. En adelante = M-343.

complejidad de este manuscrito, cabe explorar con más detenimiento el listado. Por una parte, figuran Antígona, Madre, Ismene, Edipo, Creonte, Hemón, Ana, la nodriza, Polinices, Etéocles, Artemisa y Atenea; así pues aparecen algunos personajes, como las diosas, que no están presentes en *La tumba de Antígona*. A su vez, los nombres van acompañados de descripciones sobre su estado, dando paso a distintos tipos de presencias: vivos, muertos, en sueños, y sombras. Todo ello viene seguido de un listado de lo que denomina «seres» – de los cuales también nos da indicaciones de su estado– pues en contraste con lo que podríamos considerar personajes tradicionales, incluye no solamente animales –un pez, una araña, una lagartija–, sino también entes inertes –una estrella, una piedra azul, un cantarillo de agua, un pan pequeño– e incluso fenómenos y comportamientos naturales –una raya de luz, el canto de un pájaro–. Por otra parte, añade una lista de sonidos, indicaciones de vestuario, describe como debe ser el escenario –una cámara sepulcral–, y le dedica dos páginas a la iluminación.

A continuación, procede a desarrollar la obra de teatro, la primera parte de la cual es bastante cercana a *La tumba de Antígona* en cuanto a contenido y estructura. Sin embargo, el manuscrito no concluye con la aparición de los desconocidos, la cual constituye la última escena de *La tumba de Antígona*, sino que continúa dando paso a una intervención simultánea de Edipo y de Hemón, seguidos de la aparición de las diosas, quienes también dialogan con Antígona.

Al final, hay varias páginas de notas a las que se refiere como «apuntes sueltos» (que datan de 1964) que además de las intervenciones de los múltiples personajes y entes que se listan al principio del manuscrito, también incluyen varios delirios –«delirio del infortunio», «delirio de la virginidad», «delirio de no tener nupcias» y «delirio de su nacimiento»– que constituyen un retorno a la idea ya esbozada en 1948 en M-404. Por último, les sigue una sección titulada «Pasos de la Luz», en la cual Antígona se dirige a los cuerpos celestes y que concluye afirmando: «La luz está viva dentro de mí y no me quema. El germen de la luz»⁵⁰.

Es significativo que la primera página del manuscrito M-343 comienza con el título de «Delirio y muerte de Antígona», al que aludió ya en M-249. Siguiendo a Trueba Mira se podría concluir que se trata de un título preliminar para *La tumba de Antígona*, puesto que contiene ya dicha obra de teatro⁵¹. Sin embargo, en vista de su uso anterior de dicho título en M-249 y del alcance de los escritos contenidos en M-343 es posible concluir que Zambrano, todavía en 1964, continuaba activamente madurando el proyecto que ya esbozó a finales de la década de los cuarenta.

[50] M-343, s.p.

[51] «La sierpe», p. 104.

En definitiva, la mera complejidad y la diversidad de géneros contenidos en los borradores recogidos en estos manuscritos sugieren que la autora proyectaba una obra de mayor calado que la que acaba publicando bajo el título definitivo de *La tumba de Antígona*. Aunque esta obra permanecerá ya por siempre incompleta, sí que existen suficientes indicios, como hemos visto a lo largo de este artículo, que nos permiten dilucidar —aunque sea a grandes rasgos— cuál era el contenido, género y temática que Zambrano planteaba explorar en esa obra que quedó relegada de manera definitiva a proyecto.

En conclusión, mientras que *La tumba de Antígona*, de menor extensión, es una obra que claramente pertenece al género teatral y está diseñada para ser interpretada, en contraste, los manuscritos nos remiten a una obra que, aunque rica en acotaciones dramáticas, no se acomoda dentro del género teatral —puesto que contempla la inclusión de delirios y textos de carácter ensayístico. Asimismo, la variedad de personajes y la complejidad requerida por las acotaciones dramáticas recogidas en M-343 hacen que, en última instancia, este proyecto se configure como un texto irrepresentable⁵².

Es más, este otro proyecto sobrepasa al texto que finalmente se publicó no solo ya respecto a su extensión o contenido, sino de manera más crucial también en relación a su enfoque. Mientras que el enfoque de *La tumba de Antígona* se centra precisamente en la función que desempeña su sepulcro en vida, en tanto que su sacrificio adquiere así la dimensión trascendente necesaria para una tragedia, el texto que plantea en «Delirio y muerte de Antígona», tomado en su totalidad, sobrepasa la dimensión de la tragedia para cuestionar también el propio logos, lo cual hace a través de su reflexión sobre la razón y los procesos internos de angustia y superación por los que pasa Antígona: sus delirios. Así pues, M-343 constituye el desarrollo de la obra que prometió en 1948 en «Delirio de Antígona»; su relevancia radica en que nos proporciona una visión más amplia de las distintas dimensiones de Antígona que Zambrano concebía y, en particular, de la estrecha relación que existe entre la reescritura zambranianiana del mito de Antígona y el desarrollo del concepto de delirio, el cual pasará a formar un elemento constituyente de su razón poética.

Para finalizar, solo podemos especular sobre las razones que llevaron a Zambrano a esta decisión, entre las que cabe destacar tres posibilidades: bien que «Delirio y muerte de Antígona» continuase como proyecto en la mente de Zambrano incluso tras la publicación de *La tumba de Antígona*, pero que después de este punto nuestra pensadora desviase su atención y tiempo a otras publicaciones; bien que dada la envergadura y complejidad de este proyecto, Zambrano al final sencillamente optase por simplificarlo para fa-

[52] Los manuscritos no solo incluyen indicaciones de vestuario que no están presentes en *La tumba de Antígona*, así como un reparto de personajes muchísimo mayor, sino que también recogen instrucciones para el decorado, la luz (colores) y el sonido que hacen que la obra sea difícilmente representable.

cilitar su publicación, de forma que así finalmente pudiera dar esta obra por completada; o bien que al final Zambrano diera prioridad al aspecto performativo de la obra respecto al narrativo o ensayístico, pues la obra solo se podría llevar a escena reduciendo el número de personajes y prescindiendo de ciertos elementos como los delirios, tal y como Zambrano hizo en última instancia. A nivel anecdótico cabe mencionar que Zambrano expresó su deseo de ver en vida esta obra representada, aspiración que dada su avanza edad solo vio cumplida parcialmente⁵³.

[53] Pese a haber sido publicada originalmente en 1967, según nos informa Moreno Sanz la obra no se representó por primera vez en su completud hasta 1992 (dirigida por Alfredo Castellón), aunque en 1983 se hizo una primera representación parcial. Cfr. Moreno Sanz, J.: *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Siruela, 1993, pp. 379-380. Hay que aclarar que Zambrano no estuvo involucrada en la producción de la obra y nada parece indicar que se la consultase para su puesta en escena. En cuanto a su deseo de ver la obra, siguiendo las declaraciones de Máximo Durán, Trueba Mira indica que Zambrano no llegó a ver la obra escenificada en el teatro, pero sí que vio una grabación con quince minutos de representación, cfr. «La sierpe», p. 107.

Referencias bibliográficas:

Abellán J. L.: *María Zambrano: Una Pensadora De Nuestro Tiempo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

Else, G. F.: *The Madness of Antigone*. Heidelberg: Winter, 1976.

Fenoy, S.: «Anejo a *La tumba de Antígona*» en Moreno Sanz, J.: *Obras completas de María Zambrano*. Vol. III. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 1460-1504.

Herrero Cecilia, J. & Morales Peco, M. «La palabra permanente del mito y su reescritura a través del tiempo», en J. Herrero Cecilia & Morales Peco, M. (eds.): *Reescrituras de los mitos en la literatura*. Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2008, pp. 13-28.

Macola E. & Brandalise A.: *Psicoanálisis y arte de ingenio: De Cervantes a María Zambrano*. Málaga: Ed. Miguel Gómez, 2004.

Moreno Sanz, J.: *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*. Madrid: Siruela, 1993, pp. 379-380.

Trueba Mira, V.: «La sierpe que sueña con el pájaro (Algunos apuntes sobre María Zambrano, Dramaturga)» en *Aurora: Papeles del seminario María Zambrano* 11, 2010, pp. 103-116.

Zambrano, M.: «Delirio de Antígona» en *Orígenes* verano, 1948, pp. 14-21.

___: «Presentación» en Moreno Sanz, J.: *Obras completas de María Zambrano*. Vol. III. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011, pp. 1101-1010.

___: *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid: Mondadori, 1989a.

___: «La tumba de Antígona» en *Senderos*. Barcelona: Anthropos, 1989b, pp. 201-265.

___: *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 2004.

___: *La tumba de Antígona: Y otros textos sobre el personaje trágico*. Edición, introducción y notas de V. Trueba Mira. Madrid: Cátedra, 2012.

Manuscritos:

Zambrano, M.: M-249: «Antígona». 1948c.

___: M-404: «Cuaderno de Antígona». 1948c.

___: M-397: «Vida y transcendencia». 1949-1950.

___: M-268: «Antígona. La vocación de la mujer». 1951-1960.

___: M-386 «Antígona o de la Guerra Civil», 1958, perteneciente a Cuadernos del Café Greco, Roma.

___: M-440: «Antígona. El sacrificio a la luz engendra el ser». 1960-1962.

___: M-343: «Antígona». Inédito, 1961-1964.

___: M-264: «Cuaderno de Antígona». 1962.

CAPITAL HUMANO Y VOLUNTAD DE PODER¹

HUMAN CAPITAL AND WILL TO POWER

Cristián De Bravo Delorme²
CONICYT, Chile – Universidad de Sevilla

Recibido: 28-04-2014

Aceptado: 29-06-2014

Resumen: El presente artículo propone una interpretación ontológica del concepto de capital humano a la luz de la metafísica de Nietzsche y de “El Trabajador” de Jünger. En ese sentido cabe preguntarse por el fundamento y las implicancias de aquel concepto que habiendo crecido dentro del ámbito económico, supone sin embargo el suelo de una nueva comprensibilidad de la posición histórica del hombre.

Palabras-clave: Nihilismo, Capital, Poder, Inversión, Trabajador.

Abstract: The following paper proposes an ontological interpretation of the concept of human capital in light of Nietzsche’s Metaphysics and Jünger’s “The Worker”. In this way one might wonder about the basis and the implications of that concept that having grown up in the economic field, it supposes however the ground of a new comprehension about the historical position of man.

Key-words: Nihilism, Capital, Power, Investment, Worker.

[1] Este trabajo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral, Becas Chile, CONICYT.

[2] (cdebravo@us.es) Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Investigador postdoctoral en el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla. Miembro del Centro de Estudios Heideggerianos. Miembro comité editorial de la revista internacional de estudios sobre Heidegger y pensamiento contemporáneo *Differenz*, Universidad de Sevilla. “La doxa. Traducción del § 15 de Conceptos fundamental de la filosofía aristotélica de M. Heidegger”. *Revista Ápeiron*, 2015. Estudios de Filosofía [Abril]. 2014 “Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro II (1103a 14-1109b 29)” Traducción fenomenológica con introducción y notas. *Revista Ápeiron. Estudios de Filosofía*, nº 1, Octubre, Madrid. 2014 “El sentido de la poesis en el Banquete de Platón. Una contribución al problema de la esencia de la técnica”. *Revista Alpha*, nº 38, Julio, Osorno, Chile. 2013 “El fenómeno ‘histórico’ en Grecia y el Cristianismo”. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* (GPU), Año 9, Vol. 9, nº 4, Diciembre, Santiago, Chile. 2013 “Sentido de la imaginación en William Wordsworth”. *Revista Ideas y Valores*, volumen LXII, nº 153, Diciembre, Bogotá, Colombia.

1. Introducción

La democratización global de las costumbres, las cuales se han venido desarrollando a través del libre negocio y el comercio, han contribuido en gran medida a que las naciones se hayan podido abrir unas a otras a través de un intercambio incesante de experiencias y proyectos. Además, los progresivos logros tecnológicos que determinan el dominio creciente del saber científico, no sólo entregan cada vez nuevos recursos para la eficaz administración de las cosas, sino que además posibilitan situaciones insospechadas, las cuales, sabiéndolas manejar, pueden abrir caminos esperanzadores para la actual humanidad. En todas partes se advierte vida y movimiento, decisiones autónomas y acuerdos plurales, creación individual y gestiones colectivas, y si acaso aparecen circunstancias críticas o posiciones de resistencia ante el actual estado de cosas, nunca se descubren del todo insurgentes como para cuestionar la feliz meta que la razón ha venido dictando desde hace ya largo tiempo. En efecto, ya sea llegando al extremo en las acciones o se esté ubicado sensatamente en el centro, cualquiera sea el caso, cada uno discute y lucha por el hombre y para el hombre.

Bajo otra perspectiva, sin embargo, todo este ajeteo constante de las tareas cotidianas no parece ser más que el disfraz de un estacionamiento. Más aún, la sociedad actual parece estar suspendida en un vacío, para cuyo fingimiento sólo cabe concentrar las fuerzas en la organización de todo³. En ese sentido la organización material que un aparato estatal dispone ante los padecimientos y urgencias de los hombres, llámese a esta organización sistema de salud o seguridad social, no haría otra cosa que narcotizar el dolor de este vacío. De ninguna manera se declara un punto de vista pesimista con la constatación de tal fenómeno, cuyo estado patológico Nietzsche entendió como debilidad y agotamiento de la fuerza espiritual. Para decirlo con mayor claridad, el descubrimiento de esta situación es el supuesto fundamental que nos puede orientar para esclarecer los “síntomas” de la enfermedad, si vale nombrar como enfermedad a la situación de nuestro tiempo⁴. Por lo tanto, la “anormalidad” y el “extrañamiento” como “síntomas” sólo podrán comprenderse, de acuerdo a Foucault, como consecuencias «de las contradicciones sociales en las que el hombre está históricamente alienado»⁵.

[3] Cf. Heidegger, M. *Überwindung der Metaphysik in Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann, 2000, pág. 94ss. Además en un trabajo anterior se ha hecho referencia a un camino para conectar la esencia de la técnica moderna y su origen platónico-griego. Cf. “El sentido de la ποιησις en el *Banquete* de Platón. Una contribución al problema de la esencia de la técnica” en revista *Alpha*, N° 38, Julio, 2014, págs. 227-242.

[4] Cf. Jünger, E. “Sobre la Línea” en *Acerca del nihilismo*. Ediciones paidós I.C.E/U.A.B, 1994, pág. 31ss.

[5] Foucault, M. *Enfermedad mental y personalidad*. Editorial Paidós, Barcelona, 1984, pág. 116.

Bajo este enfoque quisiera plantear la pregunta por este vacío que trata de llenarse con la creciente organización del Mundo, lo cual, a su vez, afecta de manera destacada al pensamiento y al ánimo filosófico. En lo que sigue me orientaré por un fenómeno particular del presente, pero que, como sugeriré, tiene la tendencia a tener un carácter total. Trataré de hacer una serie de indicaciones que nos permitan avistar qué es lo que se encuentra en juego al proponer una relación entre un concepto surgido dentro del ámbito económico, a saber, el Capital humano, y aquella expresión que Nietzsche acuña para determinar la esencia de la vida. Lo que quisiera mostrar es que aquel concepto económico que configura el sentido del trabajador actual con creciente extensión se arraiga precisamente en el suelo metafísico del pensamiento de Nietzsche. Esto no quiere decir, sin embargo, que este fenómeno económico sea una necesaria consecuencia del pensamiento de aquel. Para desde ya hacer una advertencia respecto al enfoque hermenéutico que me orienta, no tiene sentido apelar aquí a una interpretación objetiva de un determinado pensador. Esto vale sobre todo para la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche y en la cual bajo una determinada perspectiva tomo parte. Pues es verdad que la voluntad de poder, así como el concepto de superhombre y el eterno retorno, no implican necesariamente la vinculación con el dominio planetario, la subjetividad incondicionada y la vuelta consistente de lo presente, tal como, según se dice⁶, parece incurrir la interpretación heideggeriana. Lo que a mi juicio, sin embargo, vale en la interpretación de Nietzsche y a su vez en la interpretación de Ernst Jünger que aquí yo quisiera intentar, es, de acuerdo a las palabras de Pedro Cerezo, “la potencia pensante para afrontar la facticidad histórica”⁷. Pues en cuanto confrontación con la fuerza de las cosas, todo pensamiento filosófico puede transformarse y recrearse conforme a su ambigüedad intrínseca, la cual no es ningún defecto, sino la necesaria derivación de su riqueza. Lo importante, según esto, no es tanto la “objetividad” de la interpretación como la capacidad de arraigar al suelo histórico, nuestro suelo, el pensamiento filosófico de un pensador, para que nos sirva de orientación más vinculante con el acontecer del Mundo.

2. El Capital humano como concepto económico

Quisiera partir indicando un fenómeno que ha ido tomando injerencia paulatinamente en el Mundo y en cierto modo ha estado operando en proporción al creciente proceso de racionalización que ya Max Weber había mencionado como un carácter determinante de la época moderna. Haré mención, por

[6] Cf. Löwith, K. “Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX”, Fondo de cultura económica, México, 2006, pág. 307ss.

[7] Cerezo, P. “La cuestión del Nihilismo. La confrontación Nietzsche/Heidegger” en *Pensar la Nada*. L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Eds). Biblioteca Nueva Madrid, 2007, pág. 246.

lo pronto, a un hecho actual que indica hacia lo que quiero plantear y que tiene que ver con una determinada gestión gubernamental que es, a mi juicio, un signo del actual estado del Mundo. Tal gestión, por otra parte, sirve como una de las pocas instancias para encontrar un “punto de resistencia” que el orden de cosas concede como parte de su operación simuladora, la cual, en este caso, es llevada a cabo a través de la empresa del conocimiento. Exige una atención importante, porque afecta de lleno al autor de estas palabras, la política de un determinado ministerio de educación al crear, por ejemplo, un programa de becas llamado “Formación de capital humano avanzado”. Lo importante que se consigna aquí bajo el nombre de Capital humano y la relación que se establece con un programa de becas de un ministerio de un país exige a mi juicio una reflexión de amplio alcance. Pero acaso no resulte del todo insólito para muchos que la educación de las personas permanezca ligada a la política económica de un país y que, por tanto, la inversión que un Estado hace en una persona implique una retribución y una ganancia conjunta, para un investigador y para una nación. No es algo accidental, por lo demás, que Foucault en su curso *Nacimiento de la biopolítica* haya hecho mención a este fenómeno surgido específicamente dentro del contexto de la formación de un nuevo modo de gobierno y de una nueva política económica. Ahí Foucault hace una expresa indicación a las implicancias del desplazamiento de una interpretación del Capital, cuyo sentido, bajo el marco del neoliberalismo económico norteamericano, sólo estaba dado por los bienes y la acumulación de dinero. En 1959 Theodore Schultz, teórico del Capital humano, señalaba la inminencia de que el hombre se considerara como el más propio Capital, pues sólo a partir del modo de sobrepotenciar las propias capacidades intelectuales y los niveles de habilidad de la vida trabajadora, sólo a partir de su renovada gestión, es decir, a partir de la inversión de los propios recursos por medio de una instrucción educacional, sería posible una más óptima administración de los recursos dentro la movilización de todas las fuerzas productivas. Por consiguiente, se afirma que una progresiva adquisición de conocimiento *asegura* para la vida en el futuro su satisfacción individual y bienestar. En suma, *asegura* la riqueza de una nación. Schultz reconoce en primer lugar que el hombre es *el* Capital. Veamos más de cerca esto.

En un nivel económico resulta, literalmente, que el hombre, en cuanto fácticamente obligado a relaciones de Mercado, en tanto cotidianamente participa del negocio y del servicio, y esto no de manera accidental, sino bajo una determinada disposición gubernamental que Foucault claramente ha descrito, ha llegado a ser el Capital *por antonomasia*. Schultz se sorprendía de que aun no se hubiese reconocido esto:

«¿Por qué somos tan reluctantes en reconocer cuál es el papel de la riqueza humana? La mera idea de hacerlo parece ofendernos; discutirlo abiertamente parece hacer que muchas personas se sientan humilladas. ¿Por qué es visto como algo de mal gusto? La respuesta es

porque no podemos fácilmente pasar por encima de nuestros valores y creencias; estamos fuertemente inhibidos de mirar a los hombres como una inversión, excepto en la esclavitud, y eso nosotros lo abominamos. Tampoco es bueno para nuestra concepción ver al hombre mirarse a sí mismo como una inversión, eso también puede resultarnos degradante. Nuestras instituciones políticas y legales han sido moldeadas para mantener al hombre libre de la esclavitud. (...) Es por eso que es comprensible entender por qué el estudio del hombre, cuando se trata a sí mismo como si fuera riqueza, va contra valores profundamente arraigados, porque podría parecer que lo reduce una vez más a un componente material, a algo semejante a la propiedad, y eso estaría equivocado. Ante todo, el hombre libre es el objeto a ser servido. Nada menos que J. S. Mill insistía que los habitantes de una nación no deben ser vistos como riqueza porque la riqueza existe sólo por y para los habitantes. Pero ciertamente Mill estaba equivocado, porque no hay nada en el concepto de riqueza humana que implique que ella no puede existir totalmente en beneficio de los habitantes (...) Lo que es difícil de explicar, sin embargo, es que los economistas modernos hayan descuidado por tanto tiempo la inversión en el hombre⁸

Schultz admite algo que en Marx era supuesto ontológico fundamental. Marx dice al inicio de su obra *El Capital*:

«La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de la riqueza⁹»

Esto significa, siguiendo a Martínez Marzoa¹⁰, que, bajo el horizonte del Mundo interpretado como sociedad capitalista y, por lo tanto, bajo las determinadas relaciones y medios de producción a partir del Capital, la riqueza es lo que una sociedad *tiene* como lo más propio, es decir, es lo que *realmente* hay en una sociedad, en suma, lo *entitativamente ente* del Mundo, y en ese sentido lo ente como mercancía tiene un determinado *modo de ser* cuya constitución esencial se determina a partir de su *valor*, es decir, a partir de la estimación por la cual la vida humana *pone al ente en movimiento*. La mercancía en cuanto mercancía *es* cuando tiene valor medible y sólo así puede constituir riqueza. Y ¿en dónde la mercancía tiene su fuente de valor y, por lo tanto, la medida de su ser? Del trabajo o, más precisamente, de la fuerza de trabajo y del tiempo calculable y medible de ese esfuerzo. De acuerdo a ello, el hombre en tanto trabajador o, mejor dicho, en cuanto vende su fuerza de trabajo, tiene el carácter de mercancía a partir del valor cuantificable, según los conceptos de Marx. En cuanto a lo que dice Marx sólo eso es importante para nuestra reflexión.

Pues bien, Schultz da cuenta que el sentido común podría sentirse ofendido al proponer al hombre como capaz de ser invertido como si fuese propiedad de otro, como valor de cambio, dado que ello implicaría considerarlo

[8] Schultz, Th. "Investment in man: an economist view", *The Social Service Review*. Vol. XXXIII, N°. 2. 1959, Pág.10.

[9] Marx K. *El Capital, libro primero, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital*. Siglo veintiuno editores, 2008, pág. 43.

[10] Martínez Marzoa, F. "La filosofía de «El Capital» de Marx", Taurus ediciones, 1983, pág. 33.

como mercancía, lo cual va contra toda dignidad. Sin embargo, en la medida que Schultz permanece orientado por la interpretación del ser como valor, necesariamente ha de ver la más propia riqueza en el hombre como *el Capital*. La esencia del valor, bajo la perspectiva de Schultz, no surge de la relación diferenciada entre Capital y fuerza de trabajo que puede conllevar el usufructo y la alienación, sino del Capital interpretado como la fuente misma de la riqueza, es decir, como el propio ser del hombre. Es precisamente el ser como Capital, en términos económicos: el haber nacido en un buen entorno familiar, el haber sido bien educado y el haber establecido determinadas relaciones sociales; en suma, el haberse capacitado para producir más valor a partir de sí mismo, lo que constituye la base de toda riqueza humana y social. Por tanto Schultz transforma la contraposición entre Capital y fuerza de trabajo convirtiendo a todo hombre no en mercancía, pues eso es el temor del sentido común, sino en Capital, específicamente en Capital humano. ¿Qué se esconde tras esta constatación de Schultz? Consideremos bajo un primer nivel de análisis de dónde puede nacer esta evidencia.

3. El Capital humano como consecuencia de la tecnificación de la vida

El carácter de nuestro tiempo se expresa a partir del extensivo imperio de una determinada razón instrumental que conlleva la planificación y administración social de lo ente ya interpretado en su disponibilidad. Esta capacidad de ordenación racional, según ya lo declara Descartes¹¹, se funda en el proyecto de dominar a la naturaleza y, ulteriormente, en el emplazamiento técnico de sus elementos de acuerdo a los objetivos de la empresa social. Ramón Queraltó considera que en la medida que el proyecto de dominio técnico de la naturaleza constituye esencialmente un poder transformador, la vida humana se encuentra determinada, en forma cada vez creciente, por una racionalidad técnica, es decir, una racionalidad que *dispone* de los medios a la vista de un fin ya dado. En los términos de la Física moderna esa operación racional no radica meramente en una desinteresada objetivación de las cosas, sino esencialmente en la disposición y el sometimiento creciente de lo ente. En términos fácticos esta racionalidad se lleva a cabo a través de un determinado cálculo de medios con arreglo a un fin, lo cual implica en esencia el mismo proceder con el cual opera la Física. En uno y otro caso, en el modo como la Física calcula y mide lo ente para de esta manera dominarlo y reproducirlo, y en el modo como la vida fáctica opera racionalmente en el Mundo como Mercado, se da lo mismo, a saber, una racionalidad técnica. La operación consiste en medir y calcular las circunstancias y los medios para conseguir un fin ya dado y así *repetirlo progresivamente*, en el caso del trabajador, a la vista de la acumulación de riqueza.

[11] Cf. Descartes, R. *Discurso del Método*, Biblioteca Edaf, 2005, pág. 93.

La racionalidad técnica, bajo la exigencia del ser como Capital, reclama por eso totalidad, pues

«si la dimensión constitutiva de la acción técnica es la eficacia operativa, entonces un mayor grado de eficacia se alcanzará conforme se vayan ampliando sucesivamente los límites de la realidad susceptibles de racionalización técnica. Así, que cada vez deba existir más tecnología, y que cada vez se extienda más la razón técnica como forma de acceso a lo real, son dos consecuencias lógicamente derivadas de la naturaleza misma de la racionalidad técnica»¹².

La capitalización que constituye la esencia de la tecnología conlleva que este determinado *logos* organice la sociedad según el criterio de la *eficacia operativa*, con lo cual se pone en evidencia que el comportamiento y las relaciones sociales tiendan cada vez más a orientarse por esta específica racionalidad. En la medida que este tipo de racionalidad técnica se extiende

«va adquiriendo al mismo tiempo una suerte de ascendente moral, imponiéndose a la par como criterio de validación y legitimación, tomando el relevo de las ideologías en su múltiple función: orientadora de las conductas, elemento de cohesión y estratificación social»¹³.

Este tipo de racionalidad técnica, cuya lógica instrumental orienta los comportamientos, es precisamente la racionalidad dominante de la Economía, desde la cual se eleva a una *nueva forma* el trabajador, cuyos recursos en su creciente sobreacumulación se encuentran invertidos por el cálculo técnico y la medida racional capitalizadora.

Esto se puede ver claramente en el modo como la teoría económica comprende el Capital humano, pues supone una racionalidad técnica *maximizadora*, en la medida que el trabajador para acumular su propio Capital debe tener en cuenta las tasas social y privada de retorno de las inversiones, analizando todo a partir de la rentabilidad económica futura. Por ello al interpretar el ser de la vida trabajadora como Capital las relaciones sociales no pueden sino tender a orientarse a partir de este tipo de racionalidad en todo orden de cosas, comparando los beneficios y costos de tal o cual elección de amistades, de educación e incluso de matrimonio. Bajo este nivel de análisis, cuando la vida trabajadora se configura a partir de la administración de los propios recursos como una «unidad-empresa»¹⁴, conlleva por lo pronto en menor o mayor grado los siguientes fenómenos: conducta estratégica de la persona, uso eficaz de la capacidad y diversificación de servicios para el crecimiento con el fin de lograr una mayor rentabilidad. En ese sentido, si

[12] Queraltó, R. "Razón científica y razón técnica en el fin de la modernidad", *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pág. 688.

[13] García de la Huerta, M. *Crítica de la razón tecnocrática*, Editorial Universitaria, Chile, 1990, pág. 43.

[14] Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007, pág. 264.

la vida es interpretada a partir de su propia idoneidad para el trabajo rentable, es decir, si el hombre se encuentra emplazado bajo esta determinada vocación a producir y reproducir renta acumulativamente a partir de sus propios recursos, entonces él mismo tiene que llegar a ser necesariamente una *inversión* y en primer lugar del Estado. Pues desde el momento en que el hombre toma parte en la sociedad y, por tanto, tan pronto comienza a educarse como ciudadano del Mundo interpretado a partir del Mercado, su ser es interpretado como Capital. En ese sentido los recursos y habilidades de cada Capital deben ser administrados para el incremento de la productividad y, así, de la rentabilidad, incluso en aquellas actividades como la Filosofía que parecían resistirse a tal exigencia¹⁵.

Para ejemplificar de una manera vinculante el sentido del Capital humano quisiera detenerme un momento en cómo esta nueva forma del trabajo afecta al ejercicio filosófico. Pues el ejercicio filosófico actual no se encuentra excusado de ejercer su posibilidad dentro del espacio de juego del Mercado. Incluso puede que quien ejerza la Filosofía decida toda su gestión y actividad de manera calculada en favor de una voluntad de empresa. El mencionado programa de inversión conocido en Chile como “Formación de capital humano avanzado”, la venta del servicio académico en la Universidad, la instalación de un patrón investigativo y la imposición institucional de un tipo de discurso a través del *paper*¹⁶, por ejemplo, son cuatro aspectos que contribuyen a determinar un tipo de ejercicio filosófico orientado por la metodología de las ciencias naturales y motivado a la producción y administración de la empresa individual y político-cultural. Pero la Filosofía no se vuelve cuestionable por el sólo hecho de participar del negocio y porque de hecho corresponda a ciertas demandas que, a juicio del más romántico, podrían ir en contra de su propia esencia, sino porque *entre* estas exigencias del Mundo del Mercado y la propia posibilidad de la Filosofía pareciera suprimirse la distancia que ésta exige para sí misma con respecto a las cosas. Esta distancia crítica le permite al ejercicio filosófico poder sostenerse como lo que es, a saber, como un modo de estar despierto ante las cosas, a cuyo encuentro se entrega la voluntad general. Sin este espacio crítico el ejercicio filosófico puede dislocarse y someterse así al puro rendimiento que el Mundo económico impone. La Filosofía al responder a la exigencia de su profesionalización¹⁷, en último término, puede corresponder a

[15] Santos Herzeg, J. “Filosofía de mercado. El filósofo profesional como MINY-PYME” en *Paralaje* N°7, Dossier, 2011, pág. 49ss.

[16] Cf. Santos Herzeg, J. “Tiranía del Paper. Imposición institucional de un tipo discursivo” en *Revista chilena de literatura*, Noviembre, N°82, 2012a, pp. 197-217; Santos Herzeg, J. “30 años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de una patrón investigativo” en *La Cañada* N°3, 2012b, pp. 76-116.

[17] Respecto al carácter del profesional y específicamente del profesional de la filosofía cf. Santos Herzeg, J. “El trabajo filosófico en la época de la profesionalización” en *La presencia de la filosofía en la Universidad*, Porto Alegre, 2003, págs. 145-159.

la autoproducción técnica de los propios recursos, cuya finalidad reside en el incremento de la rentabilidad. Esta rentabilidad al que todo profesional, incluido el que ejerce la Filosofía, se encuentra forzado, obtiene su derecho y sentido en el todo de las relaciones significativas del Mundo interpretado a partir del Mercado. Así incluso la refugiada posibilidad filosófica se encuentra en peligro de ceder a los requerimientos del Mundo, a pesar de su aparente entereza y su autoencomiada independencia.

Debemos advertir entonces que el ejercicio filosófico respectivo, conforme a la tendencia creciente de interpretar el ser como Capital, puede ser secuestrado por las exigencias del negocio. Incluso el más extremista y reaccionario debe de algún modo ejercer su interpretación de la Filosofía y de las cosas bajo este tipo de relaciones económicas y ello no en perjuicio de él, sino precisamente en su provecho, dado que sólo correspondiendo a la exigencia de acumulación de Capital, en este caso concentrado en el *curriculum*, puede el profesional de la Filosofía conquistar una posición frente a los otros y un rango. En la medida que la Filosofía es una posibilidad humana que se ejerce fácticamente, ella misma se encuentra forzada y siempre en riesgo de ser arrastrada por las posibilidades del Mundo. Pero esto implica que no sólo puede perder su propiedad, sino además enredarse en una posibilidad que si bien es fácil justificar ante la opinión común, no deja de inquietar a quien la ejerce. Aparentemente la Filosofía actual si quiere ejercer su posibilidad sólo puede hacerlo desapropiándose, por así decir, y precisamente sabiéndose desapropiada, a saber, como Capital humano. Por ello ante todo debemos nosotros mismos sentirnos interpelados en la interpretación del Capital humano, en este instante de la historia del Mundo en que el conocimiento determina a la sociedad actual, una sociedad que de acuerdo al progreso de la ciencia ha puesto el valor supremo del Capital en la vida humana.

En lo siguiente quisiera resaltar y dar algunas indicaciones hacia aquella dimensión más amplia desde la cual toma forma el Capital humano bajo una voluntad de conocer como principio de un orden de cosas que probablemente abarque mucho tiempo. La perspectiva que tomo me lleva a interpretar el Capital humano, en tanto cumplimiento de la Forma del Trabajador, como el principio de la voluntad de poder dentro del Nihilismo como el proceso planetario en el cual nos encontramos.

4. La Forma del Trabajador en la historia como Nihilismo

Las reflexiones anteriores no han dado aún con la esencia del problema. Más bien lo que allí se ha ofrecido no es sino la expresión en superficie de aquel fenómeno que Nietzsche comprendió bajo la imagen del «más inquietante de todos los huéspedes»¹⁸. Hace un momento afirmé dogmáticamente algo, a saber,

[18] Nietzsche, F. *Fragments póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2006, pág. 114.

que el Capital humano se presenta como principio de la voluntad de poder. Por tanto quisiera explicarme planteando la posibilidad de pensar el concepto de Capital de manera metafísica y en toda su amplitud. Tenemos que tomar por ello un nuevo punto de partida.

Quisiera volver a comenzar tomando algunas indicaciones de *El Trabajador* de Ernst Jünger. Este texto fue escrito entre el fin de la primera guerra mundial y el comienzo de la segunda, por lo tanto, en el vórtice de decisiones históricas. Jünger nombra al Trabajo como «la expresión de un ser especial que intenta llenar su espacio propio, henchir su tiempo propio, cumplir sus leyes propias»¹⁹. Estas palabras están dichas conforme a un esencial proyecto por el cual se debe hacer visible algo que *ya está ahí*, pero que aún no se ha cobrado conciencia de ello. Sin embargo, lo que Jünger quiere poner a la vista se encuentra iluminado por una previa configuración de la mirada. El proyecto de *El Trabajador* está escrito a la luz de la metafísica de Nietzsche y en ese sentido el Trabajador es quien lleva a cumplimiento activo la superación del Nihilismo. Así puede decir Jünger que «se ha vuelto inútil seguir ocupándose en una transvalorización de todos los valores –ahora basta con ver las cosas nuevas y participar de ellas»²⁰.

Preguntamos entonces ¿de dónde obtiene su derecho el Trabajo para que el Mundo mismo se plenifique de sentido a partir de su Forma? Para ello debemos concentrarnos en el acontecimiento esencial del Nihilismo a partir de la metafísica de Nietzsche. Nietzsche experimenta el Nihilismo como el acontecimiento por el cual «*los valores supremos se desvalorizan*»²¹. El Nihilismo es el proceso a través del cual los valores válidos hasta el momento pierden su fuerza vinculante, implicando «*el descenso y retroceso del poder del espíritu*»²². Los valores platónico-cristianos, los valores puestos por la moral del hombre occidental y que le habían dado sentido al Mundo, sus ideales, aspiraciones y metas ahora se vuelven *nihil*, esto es, vanos y vacíos. El Nihilismo es el acontecimiento histórico por el cual la verdad de lo ente se transforma, pues el dominio de lo suprasensible se derrumba al punto de que la historia misma se revela como la historia del enmascaramiento de este proceso de anonadamiento. En el punto extremo irrumpe la pregunta por la finalidad de todo. Una cita bastará para comprender este proceso enmascarador de desvalorización de los valores:

«La pregunta del nihilismo: «¿para qué?» parte del hábito tenido hasta el momento en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera –por alguna *autoridad sobrehumana*. Después de que se ha desaprendido a creer en ésta, se busca sin embar-

[19] Jünger, E. *El Trabajador. Dominio y figura*, Tusquets editores, Barcelona, pág. 90.

[20] *Ibidem*, pág. 58.

[21] Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos IV*, ed. cit., pág. 241.

[22] *Ibidem*, pág. 242.

go, siguiendo el viejo hábito, OTRA *autoridad* que *sepa hablar incondicionadamente*, que *pueda ordenar* metas y tareas. La autoridad de la CONCIENCIA pasa ahora a primer plano (cuanto más emancipada de la teología, más imperativa se vuelve la *moral*); como compensación de una autoridad *personal*. O la autoridad de la RAZÓN. O el *instinto social* (el rebaño). O la *historia* con un espíritu inmanente, que tiene su meta en sí misma y a la que uno se *puede entregar*. Se desearía *eludir* la voluntad, el *querer* una meta, el riesgo de darse a sí mismo una meta; se desearía abandonar la responsabilidad (- se aceptaría el *fatalismo*) Finalmente: la *felicidad*, y, con un poco de hipocresía, la *felicidad de la mayoría* (...) Precisamente ahora, cuando sería necesaria la voluntad con su mayor fuerza, está en su punto *más débil* y *más pusilánime*. *Absoluta desconfianza en la fuerza organizadora de la voluntad para la totalidad*²³»

Estas palabras son importantes porque dan cuenta de un momento esencial del Nihilismo. Pues en el punto extremo del Nihilismo, en su acabamiento, en donde el Nihilismo es un «estado NORMAL»²⁴, se libera la posibilidad de una nueva posición de valores y, por lo tanto, se revela el auténtico principio de una transvaloración de todos los valores. Este principio en el acabamiento del Nihilismo se trata de evitar, se le teme, pero su aparición es irresistible. Nietzsche se refiere a que precisamente en el momento de la mayor necesidad de fuerza creadora de valores persiste el debilitamiento. Al momento crítico, sin embargo, Nietzsche lo nombra como Nihilismo activo, a saber, el «*signo del acrecentado poder del espíritu*»²⁵. Este poder del espíritu es *voluntad de poder*, la cual nombra la esencia misma de la vida. En cuanto principio de la nueva posición de valores es «*la fuerza organizadora de la voluntad para la totalidad*». Por tanto, la transvaloración de todos los valores significa que esta fuerza organizadora, la voluntad de poder, es el contramovimiento al movimiento del Nihilismo pasivo, al debilitamiento y al empobrecimiento de la vida. Respecto a esta contraposición Nietzsche afirma:

«El *empequeñecimiento* del hombre debe valer durante largo tiempo como única meta: porque hay que crear una base amplia para que una especie *más fuerte* de hombre pueda erigirse sobre ella: como hasta ahora *toda* especie *más fuerte* se ha erigido *sobre un nivel inferior*»²⁶.

La superación del Nihilismo, de acuerdo a lo anterior, supone el empequeñecimiento total del hombre, pues sólo de este modo puede liberarse la voluntad de poder como fuerza creadora de nuevos valores. En ese sentido su irrupción es la animación de la vida organizadora que puede llevar a cabo desde sí misma esa transvaloración. Es aquí precisamente donde Jünger avista la posibilidad de una nueva realidad, donde «la anarquía se asemeja a la confusión propia de esas noches abundantes de sueños en las que el espíritu se alza

[23] Ibidem, pág. 244.

[24] Ibidem, pág. 241.

[25] Ibidem, pág. 242.

[26] Ibidem, pág. 239.

pertrechado de fuerzas nuevas para órdenes nuevos»²⁷. Estas fuerzas se elevan a partir de la Forma del Trabajador como aquella «especie *más fuerte*». Jünger ve en el Trabajador la *Forma* de la humanidad que puede asumir la tarea de transvalorar todos los valores habidos hasta el momento conforme al poder único de la voluntad de poder. En suma, ve en el Trabajador el único *Tipo* humano capaz de ser «el sentido de la Tierra»²⁸.

El Trabajador como aquel que lleva a cabo el Nihilismo activo, según Jünger, se contrapone a los valores del burgués, pero de tal manera que su esencia *sobrepasa* el ámbito económico desde el cual había surgido a partir de la conceptualidad burguesa. Los valores del Trabajador que habían sido determinados por la vida burguesa, se contraponen de manera esencial a los valores del burgués como valores ya derrumbados, de tal modo que puede Jünger interpretar tácitamente la contraposición de Nietzsche entre Dionisos y Cristo bajo la Forma del Trabajador y el burgués. Dejo abierto sin embargo aquí qué sentido tiene tal contraposición al nombrar Nietzsche al Superhombre como «*Cesar romano con alma de Cristo*»²⁹. Por ahora se trata de ver cómo la esencia del Trabajador se hace patente y de dónde viene la exigencia vinculante de su ser. Jünger se refiere a la liberación del Trabajador de las ataduras de los valores anteriores y la necesidad de vincularse a *otra* libertad en la que el Trabajador se desligue del Mundo económico. Pero tal cosa no significa rehusar ese Mundo, sino ponerlo bajo un nueva Forma bajo la orden de un nuevo sentido. «Significa que el eje de la sublevación no es ni la libertad económica, ni el poder económico, sino el poder en *sí*»³⁰. Sólo de esta manera «la Forma del Trabajador posee una validez planetaria»³¹. Así la verdad del Trabajador depende de la legitimidad de su poder, esto es, de la *aseguración* del punto de vista de la vida. El Trabajador es la determinación del *animal indeterminado* y lo puesto en esta determinación es su Forma.

Precisemos con mayor rigor. Donde la vida humana está puesta en juego, ahí tiene que alcanzar *desde sí, para sí y sobre sí* su conformación y, por tanto, su Forma. La esencia del Trabajador, desde la óptica de Jünger, se mide así a partir de su Forma, la cual *permanece en reposo por sobre* el acontecer, pero no *trascendentalmente*, al modo platónico-cristiano, sino que es *puesta a la vista, creada* por la vida misma. Para Jünger se hace patente «una voluntad de conformación que intenta captar la vida en su totalidad y ponerla en Forma»³². Para Nietzsche conocer es esquematizar, imponer regularidad al Caos, fijar lo

[27] Jünger, E. Op. Cit. pág. 62.

[28] Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1996, pág. 34.

[29] Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos III*, Tecnos, Madrid, 2010, pág. 628.

[30] Jünger, E. Op. Cit. Pág. 35-36.

[31] *Ibidem*, pág. 257. Modifico la traducción de figura por Forma.

[32] *Ibidem*. Pág. 201.

que «fluye y se mueve, cuyo orden está oculto y cuya ley no conocemos de inmediato»³³. La fijación de la Forma esencial, su verdad vinculante, proviene de la necesidad práctica de la vida misma, de su voluntad de estabilizarse, de asegurarse a sí misma esquematizando la insurgencia del acontecer. La voluntad de poder *da forma* al ente, no ya transcendentamente, como Dios, como Conciencia, como Razón, como Historia teleológica, como Felicidad individual e incluso universal. La voluntad de poder enmascarada en la trascendencia exige ahora una vinculación incondicionada, porque «la suprema voluntad de poder es *imprimir* el carácter de ser al devenir»³⁴. Jünger ve la necesidad que la vida creadora al tener a la vista «ese mar de fuerzas que en sí mismas se desencadenan y suben como una marea» deba arrojarse «como portadora de una voluntad de poder completamente determinada que posee una especificidad propia y unos objetivos propios»³⁵. Sólo que Jünger no entiende la voluntad de poder suficientemente, pues puede decir que «la pura voluntad de poder no posee legitimación, como tampoco la posee la voluntad de fe»³⁶. Pero el poder es un signo de existencia, por tanto «los medios reciben su significado del poder que se sirve de ellos»³⁷. Ello significa que el poder se legitima a sí mismo cuando quien lo tiene es *poseído* por él y así *poseo* comprende los medios de su propia legitimación. El dominio, más expresamente, el «señorío del Mundo»³⁸, dice Jünger, es «una legitimación revolucionaria – esto es: una representación de la Forma del Trabajador por aquellos medios con los que esta Forma moviliza el Mundo»³⁹.

La legitimación del poder se funda en la representación de la Forma, es decir, en el *poner* la vida en Forma y *disponer* el Mundo a partir del determinado Tipo acuñado por la Forma. El Tipo es ese Tipo de humanidad que se alza del empequeñecimiento conjunto y asume su libertad como *obligación total* de una raza, en la cual la acuñación de la Forma del Trabajador alcanza su Tipo más claro. Siendo el rendimiento en el cual se expresa la totalidad del Trabajo lo único que decide en su espacio, y siendo encarnado este rendimiento por unos símbolos objetivos y fácticos, sólo al Tipo del Trabajador le es encomendada la tarea de reconocerlos e interpretarlos como los medios para *movilizar totalmente* materia y hombres. Es el Tipo el único que participa y se alimenta de la fuente de donación de sentido de la Forma. Es el único que sabe interpretar la Técnica como el símbolo supremo de la Forma del Trabajador y como el medio por el cual la Forma del Trabajador moviliza la totalidad de los recursos, es decir, el Mundo

[33] Heidegger, M. *Nietzsche I*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, pág. 454.

[34] Nietzsche, F. *Fragments póstumos IV*, ed. cit., pág. 221.

[35] Jünger, E. Op. Cit. Pág. 72.

[36] Ibidem. Pág. 73.

[37] Idem.

[38] Ibidem. Pág. 145.

[39] Ibidem. Pág. 251.

totalmente disponible por la vida creadora de nuevos valores para su propio aseguramiento y plenitud. El Trabajo aparece así como la realidad de todo lo real en la época del Trabajador. En este sentido puede decir Heidegger que «la completa organización técnica del Mundo es ya el fundamento metafísico para todos los planes y operaciones, y [...] este fundamento es experimentado incondicional y radicalmente, y llevado a su consumación en el Trabajo»⁴⁰.

5. El Capital humano como consumación de la Forma del Trabajador

En este punto tenemos que preguntar si efectivamente el nuevo Tipo de Trabajador toma la Forma del Capital humano. Jünger dice expresamente y no de manera accidental, que el ser del Trabajador «es poder en un sentido completamente diferente», ese ser, dice, «es un *Capital original* que se invierte tanto en el Estado como en el Mundo y que se forja a sí mismo sus propias organizaciones y sus propios conceptos»⁴¹. Jünger utiliza la palabra Capital en sentido metafísico y aludiendo incluso al carácter de inversión del Capital. Sin embargo, inversión quiere decir aquí sacrificio, es decir, el acto por el cual la vida se entrega y sirve. Jünger dice: «donde el ser humano despliega su fuerza suprema, donde despliega dominio, es en todos aquellos sitios donde sirve»⁴², pues «la más honda felicidad del ser humano consiste en ser sacrificado»⁴³. Por tanto, la frase: *el ser del Trabajador es un Capital original que se invierte tanto en el Estado como en el Mundo* quiere decir que el poder esencial del Trabajador, que proviene de la Forma de su representación, debe entregarse a sí mismo, con sus nuevas metas y sus nuevos valores, y así establecer la Forma del Mundo como espacio total del Trabajo. Luego Jünger concluye: «La existencia de un Tipo nuevo humano es un Capital que *aún no ha sido reclamado*. Ese tipo humano nuevo es la más afilada de las armas ofensivas, es el supremo medio de poder que está a disposición de la Forma del Trabajador»⁴⁴. No es menor que Jünger se refiera al ser del Trabajador como Capital original y que vea ahí, como Capital, el supremo medio de poder al servicio de la Forma del Trabajador. Entonces el sentido esencial del Capital no viene, como piensa Schultz, de la consecuencia de englobar en un concepto teórico exhaustivo de inversión económica todos los recursos disponibles. Pero que ahora se trate de abarcar bajo este concepto económico un nuevo Tipo de Trabajador, uno tal que ha puesto su valor en el resultado de una inversión previa en capacidades, habilidades y destrezas, no quiere decir sino que sólo ahora puede hacerse eviden-

[40] Heidegger, M. *Parmenides*, Gesamtausgabe Band 52, Frankfurt am Main, 1992, pág. 127.

[41] Jünger, E. Op. Cit. Pág. 75 (Las cursivas son mías).

[42] Idem.

[43] Ibidem. Pág. 76.

[44] Idem. (Las cursivas son mías).

te el *principio* de la voluntad de poder como Trabajo bajo la Forma del Capital humano. Es la economía la que reclama ese nuevo Tipo humano y lo hace suyo, por cuya dirección se hace incondicionado el poder que se lleva a cabo en el Mundo técnico por mor únicamente del aseguramiento de la voluntad de poder. En la medida que el Trabajador dispone de sí como Capital y, a su vez, dispone de todo como recurso capitalizable, las relaciones fácticas se transforman decisivamente al llevarlas a la organización total del Mundo como Trabajo.

Sólo ahora se deja ver el nuevo Tipo de Trabajador, cuya operatividad no significa tanto mano de obra o, en general, fuerza de trabajo, sino antes bien *principio de dirección y planificación incondicionada*. Nietzsche dice lo siguiente: «Cada vez es necesaria menos fuerza física: con inteligencia se hace que trabajen las maquinas, el hombre se vuelve *más poderoso y más espiritual*»⁴⁵. El Trabajador, en ese sentido, despliega toda su voluntad operativa como Capital humano al movilizar el Mundo por medio de su más espiritual “recurso”, el lenguaje, que como in-Formación, revela la voluntad de fijar el Caos siempre más extensamente y disolver toda imprecisión en una «construcción orgánica»⁴⁶. En ese sentido «la Técnica es el dominio del lenguaje que está vigente en el espacio de Trabajo»⁴⁷. Por tanto, una correcta relación con la Técnica depende del grado en que la vida humana sea representante de la Forma del Trabajador. La esencia de la Técnica se vuelve evidente desde el lenguaje, en la conformación del Mundo y la vida a partir de una siempre creciente in-Formación. Así la in-Formación moviliza el Mundo, lo cual no quiere decir ciertamente que el Mundo esté en control de la opinión de la prensa o la publicidad, pues éstas son sólo una consecuencia. La in-Formación quiere decir el modo de conformar el Mundo en una Forma, en una Imagen, representable y disponible desde sí y para sí. El Trabajador pone ante sí la realidad, la representa, la in-Forma en su dominio. Pero lo real así representado es en cada caso recurso capitalizable, es decir, valor calculable y dispuesto a reproducirse incondicionadamente, con lo cual la voluntad de poder encuentra su más propio aseguramiento en el Capital como su propia esencia.

El Capital, ontologicamente pensado, designa la esencia misma de la voluntad de poder, su principio y orden. El Capital no designa primero la acumulación de dinero o de bienes para una futura inversión, sino antes bien el *principio* y el *fin* del espacio de Trabajo. Si efectivamente el Capital es el principio de la voluntad que se asegura a sí misma en la sobrecapacitación creciente de su capacidad y así llega a ser la nueva Forma del Trabajador, entonces de ninguna manera el Trabajador es el Tipo activo de la transvaloración de todos los valores. Más bien, el Capital humano cumple propiamente

[45] Nietzsche, F. *Fragments póstumos IV*, ed. cit., 2006, pág. 63.

[46] Jünger, E. Op. Cit. Pág. 115.

[47] *Ibidem*. Pág. 148.

la lógica de la valoración burguesa y más antigua aún, cuyo fin es el acrecentamiento de su ser a través de la sobrepotenciación de una subjetividad incondicionada y no la transfiguración de la vida a un mayor grado de claridad y fuerza, como Nietzsche dictaba.

Jünger reconoce que en la fase última del Nihilismo, es decir, en el fenómeno del completo derrumbe de los valores antiguos, ocurre precisamente un choque de fuerzas armadas que pretenden reivindicar sus derechos⁴⁸. De estas fuerzas una ha alzado la nueva Forma del Trabajador. El Capital humano llega a ser el principio de la voluntad de poder, donde el poder es representado como Forma del incondicionado dominio del Mundo del Trabajo, pero bajo la apariencia de la superación del Nihilismo. El valor principal, el Capital, se eleva a un rango supremo de señorío, pero no superando los valores anteriores, sino cumpliéndolos. Su persistente validez acrecienta la devastación de la Tierra, acontecimiento enmascarado, en palabras de Luis Sáez Rueda, por una *ficcionalización del Mundo*⁴⁹. El Capital humano es el que lleva a cabo los valores del burgués o, en términos más amplios, el que lleva el Nihilismo a su mayor extremo. Esto implicaría que el Nihilismo no es superado, sino, por el contrario, llega a su consumación, y de tal modo que en el vacío de las metas logra aparecer el empequeñecimiento del hombre como su opuesto y así surge la apariencia de un nuevo orden, pero no es más que la última Forma del Trabajador, cuyo Tipo cada vez se hace más dominante. Al elevarse el Capital humano desde la oposición entre el Capital y la fuerza de trabajo, el Trabajo cobra Forma total y sólo así el empequeñecimiento puede durar largo tiempo y permanecer en la apariencia de un sentido, pero no es más que la consumación del Nihilismo en la producción, administración y consumo de valores, con lo cual se asegura a sí misma la voluntad de poder en su capitalización incondicionada.

Pero tenemos que preguntar aún con mayor alcance, pues ¿no está ya de partida la Forma del Trabajador sometida a esta apariencia, a saber, a la apariencia de la superación del Nihilismo? Lo que da derecho a preguntar así es la advertencia que hace Heidegger al afirmar que es precisamente la interpretación del ser como valor lo que en primer término prohíbe toda superación a partir de la Metafísica del Trabajador. Pero, por otra parte, tal vez sea una más profunda comprensión del Trabajo lo que conlleve una transformación de la perspectiva del Nihilismo activo. Tal cuestión se suscita a raíz de que Heidegger haya visto en el Trabajo, a la luz de su sentido ontológico, el cumplimiento mismo del vínculo con el ser⁵⁰. Ello implicaría pensar el Trabajo desde

[48] Jünger, E. Op. Cit. Pág. 74.

[49] Sáez Rueda, L. "Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales" en Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLV (115/116), Mayo-Diciembre 2007, pág. 59.

[50] Heidegger, M. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, pág. 153ss.

la ἐνέργεια aristotélica⁵¹ y, por lo tanto, considerar la esencia del Trabajo de manera más original. Por ahora una pregunta es más urgente: en la Técnica como actividad racional de renovación capitalizadora del proceso de rendimiento y consumo, y en el constante asalto ejercido sobre todo lo ente reducido a valor, ¿no se asegura a sí misma la voluntad de poder *volviendo sobre sí*? ¿Es así como está destinado el eterno retorno de lo igual a consumir el Nihilismo?

[51] Para ello sería necesaria una confrontación con el libro Θ de la *Metafísica* de Aristóteles, y además la correspondiente interpretación de la ζωὴ πρακτικὴ como ψυχῆς ἐνέργεια. Como una primera indicación hacia esto remito a De Bravo, C. [en línea] “Aristóteles, Ética a Nicómaco, libro II (1103a14-1109b29). Traducción fenomenológica con introducción y notas” en revista *Ápeiron. Estudios de filosofía*. <http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/#!estudios-de-filosofia/mainPage>. Págs. 382-412.

Referencias bibliográficas

Cerezo, P. “La cuestión del Nihilismo. La confrontación Nietzsche/Heidegger” en *Pensar la Nada*. L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (Eds). Biblioteca Nueva Madrid, 2007.

De Bravo, C. [en línea] “Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro II (1103a 14-1109b 29). Traducción fenomenológica con introducción y notas” en revista electrónica *Ápeiron. Estudios de filosofía*. <http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/#!/estudios-de-filosofia/mainPage>. [Consultado 13/10/2014].

_____ “El sentido de la ποιησις en el *Banquete* de Platón. Una contribución al problema de la esencia de la técnica”. *Alpha*, N° 38, Julio, 2014.

Descartes, R. *Discurso del Método*, Biblioteca EDAF, 2005.

Foucault, M. *Enfermedad mental y personalidad*. Editorial Paidós, Barcelona, 1984.

_____ *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.

García de la Huerta, M. *Crítica de la razón tecnocrática*, Editorial Universitaria, Chile, 1990.

Heidegger, M. *Nietzsche I*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

_____ *Parménides*, Gesamtausgabe Band 52, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

_____ *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe Band 38, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

_____ *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe Band 7, Vittorio Klostermann, 2000

Jünger, E. *El Trabajador. Dominio y figura*, Tusquets editores, Barcelona, 1990.

Jünger, E. “Sobre la Línea” en *Acerca del nihilismo*. Ediciones paidós I.C.E./U.A.B, 1994.

Löwith, K. “Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX”, Fondo de cultura económica, México, 2006.

Martínez Marzoa, F. “La filosofía de «El Capital» de Marx”, Taurus ediciones, 1983.

Marx K. *El Capital, libro primero, crítica de la economía política, el proceso de producción de capital*, Siglo veintiuno editores, 2008.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza editorial, Madrid, 1996.

_____ *Fragmentos póstumos III*, Tecnos, Madrid, 2010.

_____ *Fragmentos póstumos IV*, Tecnos, Madrid, 2006.

Queraltó, R. “Razón científica y razón técnica en el fin de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27), pp. 683-697.

Sáez Rueda, L. “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales” en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLV (115/116), Mayo-Diciembre 2007, pp. 57-69.

Santos Herzeg, J. “Filosofía de mercado. El filósofo profesional como MINY-PYME” en *Paralaje* N°7, Dossier, 2011, pp. 45-63.

_____ “Tiranía del Paper. Imposición institucional de un tipo discursivo” en *Revista chilena de literatura*, Noviembre, N°82, 2012a, pp. 197-217.

_____ “30 años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de una patrón investigativo” en *La Cañada* N°3, 2012b, pp. 76-116.

_____ “El trabajo filosófico en la época de la profesionalización” en *La presencia de la filosofía en la Universidad*, Porto Alegre, 2003, págs. 145-159.

Schultz, Th. “Investment in man: an economist view”, *The Social Service Review*. Vol. XXXIII, N°. 2. 1959.

ELOGIO DE LA CIUDAD. SEMBLANZA DE LA FILOSOFÍA COMO FENÓMENO URBANO¹

EULOGY OF THE CITY. SKETCH OF PHILOSOPHY AS URBAN PHENOMENON

Luis Durán Guerra²
Universidad de Sevilla (España)

Recibido: 01-05-2014

Aceptado: 16-06-2014

Resumen: En este trabajo se realiza una caracterización de la filosofía como una actividad cultural que no se puede separar del espacio urbano. Se explica el desinterés de los filósofos por la ciudad apelando a su negativa a reconocer el fenómeno urbano como un elemento esencial de la naturaleza humana. La tesis central es que, fuera de la ciudad, no hay lugar para la filosofía.

Palabras-clave: ciudad, filosofía, *urbs*, *civitas*, ciudadano.

Abstract: This paper is carried out a characterization of philosophy as a cultural activity which cannot be separated from the urban space. The lack of interest of the philosophers by the city is explained appealing to its refusal to recognize the urban phenomenon as an essential element of human nature. The central thesis is that, outside of town, no place for philosophy.

Key-words: city, philosophy, *urbs*, *civitas*, citizen.

[1] Una versión notablemente más abreviada de este trabajo fue presentada por mí como ponencia en el III Congreso Internacional para jóvenes *Diálogos. La relación entre Filosofía y mundo contemporáneo*, 31 de enero y 1 de febrero de 2014 (Universidad de Navarra).

[2] (lduran@aafi.es) Licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla, obtiene el D.E.A. (Diploma de Estudios Avanzados) por la misma Universidad en 2009. Su Trabajo de Investigación estuvo consagrado a la figura de Hans Blumenberg. Ha publicado varios artículos y reseñas en revistas como *Cuadernos sobre Vico*, *Revista de Filosofía*, *Alfa*, *Erebea*, *El Catoblepas*, etc. Ganador del VI Certamen de Ensayo Brevísimo Oliva Sabuco, ha obtenido recientemente el primer accésit del I Premio Hispanoamericano de Ensayo Filosófico Nódulo Materialista (2013). Es miembro de la Asociación Andaluza de Filosofía desde 2012 y Asistente Honorario del profesor Dr. José Antonio Marín Casanova (Universidad de Sevilla).

Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias, se fundan en un único profenómeno de la existencia humana; en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades, aunque su cuerpo se encuentre en el campo; por eso no saben cuán extraña cosa es la ciudad.

O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, II, 2.

Es muy curioso que se incline uno a pensar que la civilización –las casas, las calles, los automóviles, etc.- aleja a los hombres de su origen, de lo alto, infinito y demás. Parecerá entonces que el ambiente civilizado, incluso los árboles y las plantas que hay en él, estuviera adecuadamente envuelto en celofán y aislado de todo lo grande y, por así decirlo, de Dios. La que se presenta es una imagen curiosa.

L. Wittgenstein, *Aforismos*.

El objetivo principal de este trabajo consiste en justificar documentalmente cómo la filosofía se vincula necesariamente con la ciudad. Aunque existe una amplia bibliografía especializada sobre la ciudad, no se puede decir que la relación entre filosofía y ciudad haya sido tratada extensamente. Entre los estudios más cercanos a nuestro ámbito cultural dedicados al tema citaré aquí, sin ánimo de exhaustividad, el libro editado por Carlos Alberto Torres Tovar, Fernando Viviescas Monsalve y Edmundo Pérez Hernández, *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000), el cual incluye un interesante artículo de Bernardo Correa López bajo el título “La ciudad en la reflexión filosófica” (pp. 64-71), los dos volúmenes a cargo de la profesora de la Universidad de Oporto Paula Cristina Pereira, *A Filosofia e a Cidade* (Porto, Campo das Letras, 2008 y Porto, Edições Afrontamento, 2010) y el número extraordinario (52, noviembre 2013) dedicado al estudio de las ciudades contemporáneas de la revista española *Eikasía*, coordinado por los profesores Armando Menéndez Viso y Francisco Javier Gil Martín, etc. Por lo demás, una buena antología de textos clásicos y contemporáneos sobre filosofía y ciudad se encuentra en el libro editado por Sharon M. Meagher, *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings* (Albany, State University of New York Press, 2008). No se trata, pues, de un argumento nuevo, si bien me temo que no goce de una gran repercusión. Aún así, la actualidad del tema está fuera de toda duda. Las páginas que siguen quisieran contribuir, desde una perspectiva laudatoria, al esclarecimiento del binomio filosofía-ciudad, pues el autor está convencido de que la filosofía surge y va unida al fenómeno del urbanismo.

En el primer apartado, explico la tradicional enemiga de los filósofos contra la ciudad sobre la base de su negativa a ver el fenómeno urbano como un componente esencial de la naturaleza humana. A continuación, comento el texto de Heidegger *¿Por qué permanecemos en la provincia?* como un ejemplo

de la oposición errónea ciudad/campo que articula buena parte de los discursos sobre el argumento de este ensayo. En un tercer apartado, presento la ciudad como una “metáfora absoluta” en el sentido que Hans Blumenberg ha otorgado a esta expresión. En el cuarto apartado, destaco la diferencia esencial entre *urbs* y *civitas*, caracterizo los tipos básicos de ciudades y sostengo la tesis de que la diferencia entre los sistemas filosóficos acaso pueda ilustrarse por la urbanística y la arquitectura. A continuación, realizo algunas consideraciones sobre el origen de la ciudad comentado los ejemplos contrapuestos de la Biblia y de la fundación de Roma. El sexto apartado incide sobre el problema de la definición de ciudad para terminar con unos apuntes sobre la necesidad de pensar nuestra ciudadanía contemporánea en la ciudad cosmopolita de nuestro tiempo. Finalmente, en la conclusión, el autor aboga no tanto por una teoría filosófica de la ciudad como por devolver a las filosofías al lugar que constituye su única condición histórica de posibilidad y realidad.

1. La filosofía y la ciudad

El paso del mito al *lógos* no se habría dado nunca sin aquel otro que va de *polis* a *physis* como nacimiento de la filosofía de la naturaleza desde el espíritu de la ciudad-estado. Históricamente y culturalmente, la aparición del filósofo es inseparable del desarrollo de los grandes emporios de la civilización occidental. Mileto, con su puerto comercial, fue la cuna de la especulación cosmológica de los presocráticos; en el ágora de Atenas se produjo el giro antropológico del pensamiento protagonizado por Sócrates y los sofistas; Alejandría albergó la más famosa biblioteca de la Antigüedad y un Museo para fomentar la investigación científica. La Córdoba califal fue un oasis de civilidad en medio de la oscuridad de los villorrios del Medioevo. El Renacimiento italiano está ligado al florecimiento cultural y económico de ciudades como Florencia. Sobre el eje París-Berlín-Londres se ha gestado lo más granado de la cultura europea contemporánea. Urbanidad y policía no salieron nunca de los silencios del bosque, sólo terror pánico y superstición de lo *numinoso*. La ciudad es el mundo del hombre, un espacio humanizado para la filosofía y el arte frente a la naturaleza inculta y la barbarie de los campos. Encrucijada de caminos, crisol de posibilidades para la humana creatividad, la ciudad es sinónimo de ocio y de negocio, de goce y de movilidad social, de esplendor y miseria. Si el entramado de calles y edificios, con sus organismos públicos y centros comerciales, plazas, monumentos y mobiliario urbano, constituye el ecosistema cultural donde de hecho vivimos, ¿cómo se explica entonces el presunto desinterés de los grandes pensadores por el fenómeno urbano como tal? Es más, ¿cómo entender, en ciertos casos señalados, su predilección por la soledad y el retiro en la aldea o en el camino de campo?

La respuesta a esta pregunta no puede ser otra que la negativa de toda una tradición filosófica a reconocer el fenómeno urbano como un elemento esencial de la naturaleza humana. Con diversos matices, cínicos, epicúreos y neoplatónicos coincidieron ya en la Antigüedad en su crítica cultural de la ciudad. Si Diógenes vivía cínicamente en un tonel y el lema del jardín de Epicuro fue “vive oculto”, Plotino pudo comparar la vida urbana con el teatro para destacar quizá su carácter ilusorio o meramente accidental: «los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores».³ Para el estoico Epicteto, más valía vivir como hombre sabio en una humilde cabaña que como necio en un soberbio palacio. El cristianismo se suma a esta tradición antigua de menosprecio de la ciudad. Bastará recordar aquí, a pesar de su entrada triunfal, el significativo lamento de Jesús ante Jerusalén o las no menos dramáticas imprecaciones que narran los evangelios sobre aquellas otras ciudades impenitentes que permanecieron insensibles a los milagros. Para San Agustín, la patria verdadera del hombre es la ciudad celestial, la Iglesia, que él contraponen en su *De civitate Dei* a la ciudad terrenal, simbolizada por Babilonia o Roma. La protesta de Lutero se originó en la indignación que suscitó en su rústica alma de campesino la Roma papista. Y si bien la vocación cívica del humanismo es incompatible con el retiramiento, la tendencia a éste marca el final del proyecto cultural del humanismo como se preanuncia ya en la obra de Guevara *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539), por mencionar el texto más conocido sobre este tema en la cultura española. Después llegó Rousseau y su nefasta –por mal entendida– “vuelta a la naturaleza”, la cual no habría pasado de ser una ensoñación romántica del paseante solitario si no hubiera tenido como corolario un virulento ataque a la civilización como origen de todas las calamidades que aquejan al ser humano. Durante mucho tiempo se ha identificado la ciudad con el mal, la enfermedad y el vicio en oposición a las bondades de la vida rural y campesina. Esta corriente llega hasta nuestros días con el predicamento del ecologismo y la preferencia por la ruralidad entre los cansados del *mundanal ruido* de nuestras grandes ciudades y los amantes de la *calma de la descansada vida*. Parecería entonces como si el ambiente de la civilización urbana nos alejase, como dice Wittgenstein, «de todo lo grande, y por así decirlo, de Dios».⁴ Esta imagen que a Wittgenstein sólo le parece *curiosa*, en realidad no es más que una bobada.

[3] *Enn.*, II, 2, 9.

[4] L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, § 281, pp. 101-102.

2. La cabaña de Todtnauberg

La humilde cabaña del hombre sabio de Epicteto reaparece en el que para muchos es el más grande filósofo del siglo XX. En septiembre de 1933, Heidegger rechazaba por segunda vez una oferta para ocupar una cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín. La justificación de su negativa, un texto fechado en 1934 que luego aparecería en el volumen *Aus der Erfahrung des Denkens* y titulado significativamente «¿Por qué permanecemos en la provincia?», encerraba todo un alegato a favor de su «mundo de trabajo» (*Arbeitswelt*) frente al «mundo de la ciudad» (*städtische Welt*). En este breve y bello escrito, Heidegger no describía su trabajo filosófico en la cabaña de Todtnauberg «cual apartada ocupación de un extravagante»,⁵ sino que más bien lo vinculaba íntimamente al mundo de las montañas de la Selva Negra y sus campesinos: «la totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada por el mundo de estas montañas y sus campesinos». Esto no sería sino un testimonio autobiográfico más del idilio alemán con la naturaleza si no fuera porque constituye al mismo tiempo un ejemplo de mitología del suelo acentuadamente crítico con la civilización urbana y basado en la dicotomía contrastante campo/ciudad. En efecto, Heidegger reivindicaba para sí mismo una especie de soledad que no creía compatible con el aislamiento de la ciudad. Sólo en esta soledad la existencia del hombre sería arrojada a «la extensa vecindad de la esencia de todas las cosas», mientras que en la ciudad se vería obligado a perder el tiempo de trabajo debido a gestiones, viajes para dictar conferencias, discusiones y otras mundanidades relacionadas con su actividad docente. ¿No serían los hombres de la ciudad los destinatarios, después de todo, de las lecciones de la furiosa tormenta de nieve que el filósofo había escuchado antes batirse en torno a su cabaña? Pero no, Heidegger no extrae esa conclusión. En el lenguaje de *Sein und Zeit*, no sería difícil asociar la vida del campesino con la existencia auténtica y la del hombre de la ciudad con la inauténtica. El filósofo de Messkirch, un hombre de pueblo, no podía encontrar ningún estímulo para su pensar en la ciudad, pues éste no lo encontraba ni siquiera en el campo, que es a lo más que puede llegar el urbanita en su estadía campesina según él, sino que lo asimilaba a «un centenario arraigo suabo-alemán al suelo». Los surcos que él procuraba para sembrar las semillas de su pensamiento no podrían abrirse nunca en medio del asfalto de la metrópolis berlinesa.

¡De qué forma tan diferente ‘estimulaba’ la ciudad a Walter Benjamin! El filósofo alemán establece una analogía entre el bosque y la ciudad que desarticula, a mi juicio, la contraposición tradicional campo/ciudad.

[5] “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, en M. Heidegger, *De la experiencia del pensar*, Universidad de Chile, Santiago, 1983, p. 2 (*Gesamtausgabe*, vol. 13, Klostermann, Frankfurt, 1983, 2002²).

«Importa poco no saber orientarse en una ciudad –dice-, perderse en cambio, en una ciudad como quien se pierde en el bosque, requiere aprendizaje. Los rótulos de las calles deben entonces hablar al que va errando como el crujir de las ramas secas, y las callejuelas de los barrios céntricos reflejarles las horas del día tan claramente como las hondonadas del monte».⁶

Si Descartes aconsejaba seguir el camino recto para salir del bosque en que nos hemos perdido, Benjamin piensa que hay que saber perderse en la ciudad, errar por su laberinto de calles y plazas como quien no quiere salir del bosque. No merece la pena, pues, pararse a refutar la oposición superficial ciudad/campo que subyace en el provincianismo de nuestro pensador filoagrario. Lo que el hombre hace no es otra cosa que *urbanizar la naturaleza* llevando siempre que puede la ciudad al campo o el campo a la ciudad. La mecanización de la agricultura o la creación de zonas verdes en las ciudades son un ejemplo de esto último. La exterioridad de la ciudad no es ya la selva o, en su caso, el campo, sino aquello que cae fuera de la *antroposfera* y que para nosotros es y seguirá siendo una incógnita, *lo otro* del hombre y su mundo.

A diferencia de Heidegger, con el nombre de filosofía deberíamos entender un conjunto de reflexiones sobre el “hombre” y no sobre las “cosas”. La hora propicia para la filosofía está bien lejos del bramido de una furiosa tormenta de nieve sacudiéndose en torno a la cabaña de la Selva Negra. La hora de la filosofía tuvo lugar en la plaza pública, en el mercado del mundo antiguo, y no en el fogón de Heráclito. La filosofía, hoy, a su vez, no puede hacer dejación de su responsabilidad en la tarea de repensar la ciudadanía contemporánea. Pero Heidegger parece ignorar la importancia de la cosa pública y de la ciudad como factores propiciatorios de la experiencia filosófica o, al menos, como temas en sí mismos, no menos que el habitar y el construir, dignos de ser pensados. No por casualidad, una de las críticas más serias que se han hecho a su filosofía, es que ésta desconoce el problema del otro, es decir, que este pensamiento carece de una respuesta satisfactoria a las cuestiones que plantea la vida en común con los otros. Pues bien, ¿no es la ciudad, la plaza pública, el lugar propicio donde se plantea el magno problema filosófico de nuestra convivencia?, ¿puede un filósofo que se precie “echarse al monte” e ignorar, en la lengua viva de Machado, “lo que pasa en la calle”? Mi respuesta es la misma de Heidegger al segundo llamado de Berlín: ¡irrevocablemente no!

3. La ciudad como “metáfora absoluta”

Más radical que la oposición campo/ciudad es la necesidad de neutralizar la impresión dejada por la naturaleza sobre el pequeño mundo del hombre, el deseo de mantenerla a distancia mediante el conjunto de tecnologías que lla-

[6] W. Benjamin, *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987, p. 15.

mamos cultura. Según Blumenberg, «al hombre contemporáneo [...] le horroriza permanecer mucho tiempo en la naturaleza, cruzado de brazos; cosa que evidencia tanto el huertecillo como las diversas maneras de acompañar a *los presuntamente necesitados de naturaleza* con toda una parafernalia de utensilios técnicos, que neutralizan la impresión dejada por ella».⁷ En un capítulo de su impresionante *Höhlenausgänge* (1989), Blumenberg nos ha presentado, por cierto, la ciudad como una «repetición de la caverna con otros medios»,⁸ una especie de prolongación artificial del útero materno donde el hombre consigue mantener a distancia una naturaleza exterior que siempre se le ha mostrado hostil y amenazadora. El impacto brutal de la realidad sobre la conciencia es amortiguado esta vez por el compendio de instancias mediadoras que la ciudad brinda a sus habitantes en toda la gama de su variopinta oferta. Desde este punto de vista, los males de una urbe nos compensarían ampliamente en comparación con el gran mal del que ésta nos pone a salvo: el absolutismo de la realidad. Así, el tan vilipendiado ruido de la capital, por poner sólo un ejemplo, tiene que sonarnos necesariamente a música celestial cuando lo comparamos con el espanto pascaliano ante el «silencio eterno de los espacios infinitos».

Una de esas técnicas de la cultura con la que conseguimos mantener alejada de nosotros la naturaleza es, sin duda, la filosofía. Pero la cultura está ligada íntimamente a la aparición histórica de las ciudades. El *homo historicus* es un *homo urbanus*. ¿En qué sentido digo, por tanto, que la filosofía es un fenómeno urbano? En primer lugar, porque sin la existencia de las ciudades históricas, de las urbes, no creo que hubiera sido posible la fundación de academias y, por consiguiente, la aparición de la filosofía como tal. En efecto, «La filosofía no nació en calmo retiro, sino en Mileto, el mercado del mundo antiguo en el que los pueblos del Mediterráneo procedían al cambio de sus mercancías; y los más antiguos pensadores no fueron ascetas alejados del mundo, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte».⁹ Ahora bien, la mera constatación empírica de que la filosofía ha nacido en el marco cultural de la ciudad no es suficiente en sí misma para calificar a aquélla como un fenómeno típicamente urbano. Los dioses de Epicuro filosofan plácidamente en los espacios interestelares y el filósofo autodidacto de Ibn Tufail no parece necesitar de la comunidad humana para alcanzar la sabiduría. La pregunta que se

[7] H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 83, n. (la cursiva es mía). De este horror del *homo urbanus* a la naturaleza nos ha dejado Ortega y Gasset un gráfico testimonio: «en la ciudad, la lluvia es repugnante, porque es una injustificada invasión del cosmos, de la naturaleza primigenia en un recinto como el urbano, hecho precisamente para alejar lo cósmico y primario».

[8] H. Blumenberg, *Salidas de caverna*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004; cfr. para una ontología del espacio cerrado P. Sloterdijk, *Esferas II. Globos*, Siruela, Madrid, 2004, especialmente el capítulo III titulado: “Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad”, pp. 219 ss.

[9] W. Nestle, *Historia del espíritu griego*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 55.

plantea es entonces la siguiente: ¿cuáles son las relaciones que se establecen entre filosofía y ciudad, entre ciudadano y filósofo?, ¿es posible la filosofía en un contexto social que no sea urbano o, cuando menos, comunitario?

Ante todo, la ciudad constituye una “metáfora absoluta”¹⁰ que ha inspirado modelos de explicación racional entre los mismos filósofos presocráticos. En realidad, el pensamiento griego no siguió el camino de las estrellas a la vida, como se creyó en un principio, sino que más bien se ha limitado a trasladar sus concepciones sobre la sociedad y su organización al mundo exterior, a la naturaleza. Vico fue el primero en advertirlo al establecer que la filosofía civil, el conocimiento de la historia de las naciones, sirve de modelo a la filosofía natural y no al revés. La cosmología de Anaximandro ha podido ser comparada, por ejemplo, con el sistema jurídico de la *polis*. «Si uno deja la *polis*, se llega al campo libre y, tras algún tiempo a otra *polis*. Esto guarda relación con la representación de que, fuera de nuestro cosmos, a mayor o menor distancia, se encuentran otros *kosmoí*, y siempre de nuevo, otros y otros más, sin fin».¹¹ ¿Pero acaso el comienzo del pensamiento moderno no encierra también en su base una metáfora urbanística? La ciencia no se construye con opiniones dudosas e inciertas, ni siquiera probables: he ahí el supuesto de que parte Descartes. La duda nace de la necesidad que siente, pues, Descartes de deshacerse por completo de sus antiguas opiniones y empezar de nuevo el edificio del saber. Una metáfora arquitectónica articula el razonamiento de su primera meditación: la ciencia es un edificio que hay que empezar por sus cimientos, o lo que es lo mismo, *desde los fundamentos*. Pero si los cimientos admitidos hasta ahora no son seguros, lo que se impone es la demolición del edificio. Al intentar deshacerse de sus opiniones y antiguos prejuicios, Descartes está protagonizando un acto de derribo de la *tradición* cuya metáfora la encuentra tanto en el edificio de cimientos ruinosos como en el trazado anárquico de las villas medievales. Descartes, el filósofo moderno que buscaba una soledad sin aislamiento en la tolerante Amsterdam, se representó su propio método según el modelo de una ciudad de nueva planta racionalmente edificada. En su *Discurso del método* dice Descartes:

«Esas viejas ciudades que no fueron al principio sino aldeas y que con el transcurso del tiempo se convirtieron en grandes ciudades, están ordinariamente muy mal trazadas si las comparamos con esas plazas regulares que un ingeniero diseña a su gusto en una llanura; y, aunque considerando sus edificios uno por uno, encontrásemos a menudo en ellos más arte que en los de las ciudades nuevas, sin embargo, viendo cómo están dispuestos —aquí uno grande, allá uno pequeño— y cuán tortuosas y desiguales son por esta causa las calles, diríase más bien que es el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que los ha dispuesto así».¹²

[10] Utilizo esta expresión en el sentido de H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, Trotta, Madrid, 2003, *passim*.

[11] W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt, 1965, p. 17; citado en H. Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 155.

[12] *Discurso del método*, 2ª parte (Adam-Tannery VI, 11-12). Para el espiritualismo cartesiano, según Bueno, el interés de la filosofía por la Arquitectura, incluso después de recuperado el mundo

El filósofo francés deduce de aquí, como es sabido, la dificultad de trabajar sobre lo ya hecho por otros y, por consiguiente, la necesidad de construir la ciencia como si pudiese ser realizada exclusivamente por uno mismo.

4. El filósofo y su ciudad

En lo que se refiere al filósofo, éste, como tipo humano, resulta impensable sin su ciudad.¹³ Y es que no hay lugar ameno para él fuera de las murallas de aquélla. Sócrates fue el primero en sentirlo así cuando no pudiendo preguntar a los árboles, como nos refiere la famosa anécdota del *Fedro*, decide volver a Atenas para poder hablar con sus conciudadanos. «Los árboles y el sitio nada me enseñan, sino los hombres en la ciudad», dice el hijo de Sofronisco. No por otra razón pudo Cicerón hacer de Sócrates el primer filósofo: éste habría bajado del cielo a la filosofía consiguiendo introducirla en las ciudades y en las casas de los hombres. Y si bien la condena de Sócrates provocó el divorcio occidental entre ciudad y filosofía, su muerte es un paradigma, en realidad, del enraizamiento del filósofo ateniense en la *polis* que le vio nacer, así como de su fidelidad a las leyes de la misma.¹⁴ Los filósofos griegos, en definitiva, tienden «a vivir en ciudades, bajo tejado, o al lado de pórticos o plazas públicas, es decir, en la proximidad de obras arquitectónicas»: la Escuela de Mileto, la Casa de Calias, la Academia, el Liceo.¹⁵ Los romanos eran esencialmente urbanos y el cristianismo fue, hasta el final del Imperio, un fenómeno eminentemente urbano. Y si bien en la Edad Media se produce un eclipse de la vida urbana, el pensamiento logra sobrevivir al amparo de monasterios, escuelas y universidades, radicándose estas últimas en ciudades como París y Oxford. Los filósofos modernos viven todos en ciudades: Descartes, Leibniz, Kant, Hegel. Incluso cuando el humanismo parece inclinarse hacia la soledad sólo lo hace pensando en su utilidad para la vida en compañía, como en Fernán Pérez de Oliva. Fuera de la ciudad, no hay lugar para la filosofía.

La lengua latina distingue entre *urbs*, como urbe, y *civitas*, en el sentido de ciudad o ciudadanía. Según Arias Montano, «la *urbs* está formada por murallas y edificios; en cambio, la *civitas* propiamente dicha está for-

corpóreo a través del Alma y de Dios, tendría siempre un carácter subsidiario; cfr. G. Bueno, "Arquitectura y Filosofía", en P. Peñalver, F. Giménez, E. Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, pp. 422-423.

[13] Véase E. Paci, *Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano, 1979.

[14] Para la tradicional enemistad entre ciudad y filosofía cfr., por ejemplo, H. Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998. Sobre Platón y el sueño roto de su *República* V. Gómez Pin, *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, Taurus, Madrid, 1974. Sobre la vuelta de Sócrates a la ley de la ciudad como norma ética, A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1984.

[15] G. Bueno, *op. cit.*, p. 418.

mada por ciudadanos»; una distinción que matiza posteriormente Fustel de Coulanges: «Ciudad y urbe (*cit e y ville* en francés) no eran palabras sinónimas entre los antiguos. La ciudad era la asociación religiosa y política de las familias y de las tribus; la urbe era el lugar de reunión, el domicilio y, sobre todo, el santuario de esta asociación». ¹⁶ La filosofía se ha ocupado, ciertamente, de la *civitas*, pero no lo ha hecho de la *urbs*; no ha reflexionado lo suficiente sobre el condicionamiento que ejercen los distintos tipos de urbes sobre las formas de organización social y el concepto mismo de ciudadanía. Una clasificación de los tipos de ciudades podr a arrojar alguna luz sobre las distintas formas que ha tenido la filosofía de entender la relación entre el hombre y el ser ciudadano a lo largo de su historia. Pues no es la misma ciudad la Atenas de Pericles que la Nápoles de Vico o la Viena de Wittgenstein. La primera es una ciudad-estado que mantiene un equilibrio dinámico entre el estatismo extremo representado por el dorismo y el individualismo jónico; la segunda, la capital de un reino “gubernato in provincia”, cada vez más alejada del circuito de la gran política europea; y la última, un centro de enorme actividad científica, intelectual y artística a pesar de (o precisamente por) haber perdido su hegemonía política como capital del imperio austrohúngaro. Tres marcos culturales en cualquier caso muy diferentes que determinan necesariamente la relación entre el individuo y la comunidad política en la Antigüedad y en los tiempos modernos.

Podemos distinguir tres tipos básicos de ciudades según el modo de producción en el que se hayan basado: la esclavista de la Antigüedad, la feudal de la Edad Media y la capitalista o industrial de la Edad Moderna. ¹⁷ La *polis* griega se opone a las ciudades-imperios de Egipto, Asiria, Babilonia o Persia, organizadas todas ellas según un modelo teocrático de monarquías centralizadas y autoritarias. En contraste con este modelo, la democracia de Atenas se hace efectiva y directa en el siglo V a. C. por obra de Pericles. Aunque los ciudadanos libres forman menos de la cuarta parte de la población, son todos iguales en el derecho a hablar (*isegoría*). No es nada extraño que la filosofía se haya vuelto en esta época, de mano de Sócrates y los sofistas, hacia las cuestiones que giran directamente en torno al hombre, tales como la educación para vivir en democracia o la organización política. Los sofistas no son *maestros de verdad*, como lo fueron Anaximandro, Parménides o Heráclito, sino maestros de *areté* política, los profesores de la democracia del mundo griego que enseñaban todo aquello que el hombre necesita para desarrollar una vida activa en la *polis*. Al contrario de la ciudad-estado antigua de la cultura clásica, la actividad de los burgos laicos y

[16] Arias Montano, *Libro de José o sobre el lenguaje arcano*, Universidad de Huelva, Huelva, 2006, p. 322; Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, Porrúa, México, 1998, p. 96.

[17] Para la ciudad en la historia, véase la anhelada reedición del clásico de L. Mumford, *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2012.

de las ciudades episcopales de la Edad Media fue prácticamente nula desde el punto de vista municipal y económico. Según algunos historiadores, «en el conjunto de Europa, la población urbana, desde el siglo XII hasta el XV, nunca fue muy superior a la décima parte del total de los habitantes».¹⁸ En esta sociedad predominantemente agrícola no existen los ciudadanos, sino siervos y propietarios de la tierra. No obstante, puede hablarse también de un renacimiento de la vida urbana en la Edad Media como consecuencia de las aglomeraciones mercantiles que se asientan en el interior, primero, y en las afueras de las villas, más tarde. La ciudad moderna tuvo, pues, su origen en el arrabal de la villa medieval y está indisolublemente ligada al resurgimiento de la vida comercial tras un período en el que se había prácticamente extinguido de Occidente. Así pues, si en la ciudad antigua sólo unos pocos son ciudadanos y en la feudal del Medioevo no hay lugar para ciudadanía alguna, en la ciudad industrial de la Edad Moderna son los burgueses fundamentalmente quienes reclaman para sí el derecho de ser llamados ciudadanos. Pero con el paso del tiempo esta condición habría de hacerse extensiva a todos los seres humanos. La esclavitud y la servidumbre características de la ciudad antigua y de la villa medieval son incompatibles con nuestro concepto ilustrado y democrático de ciudadanía. En la ciudad industrial moderna rige, por el contrario, el principio de *cada cual para sí mismo* que Balzac describió como «el evangelio de todas las capitales» en una novela como *César Birotteau*, aparecida en 1837, donde se narra la historia de un comerciante perfumista que había dejado su Turena natal para hacer fortuna en París. La ruda aplicación de este principio individualista hace que César encuentre la vida en la ciudad sumamente dura en contraste con la Turena «donde el albañil coloca la piedra en doce tiempos, donde la pereza se mezcla sabiamente con el trabajo. Pero se dormía sin tiempo de pensar en huir, porque a la mañana siguiente tenía que hacer nuevos recados, y cumplía su deber con el instinto de un perro guardián».¹⁹ La ciudad mecanizada surgida de la revolución industrial se basa en el desarrollo de la industria y el comercio, pero ahora el burgués, en contraposición al esclavo y al siervo de la Antigüedad y de la Edad Media, es libre para reafirmar frente a la sociedad su autonomía como individuo a través de la fuerza misma de su trabajo.

La diferencia entre los distintos sistemas filosóficos acaso pueda ilustrarse por la urbanística y la arquitectura. La ciudad antigua está construida según el plano racional ideado en el siglo V a. C. por un arquitecto, Hipódamo de Mileto, considerado tradicionalmente como el padre del urba-

[18] H. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, FCE, México, 1976, p. 49; para las ciudades de la Edad Media cfr. del mismo autor, *Las ciudades de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1972.

[19] Balzac, *César Birotteau*, Planeta, Barcelona, 1982, p. 26.

nismo. Este planeamiento urbano, apoyado en calles anchas que se cruzaban en ángulos rectos, formaba una red viaria dominada por la simetría. La exigencia de dar razón de todas las cosas que caracteriza a la filosofía griega parece tener un correlato urbanístico en el trazado hipodámico. La ciudad, no menos que el mundo, participa del *lógos* constituyendo un sistema organizado, un espacio político perfectamente integrado en el orden natural. La palabra *cosmos* designa tanto la estructura del universo como el funcionamiento de la sociedad humana política. Ahora bien, frente al trazado natural de las antiguas aldeas, sólo un trazado planificado como el de Hipódamo podía hacer de la ciudad antigua un cosmos humano. El individuo forma parte de la ciudad y ésta de la naturaleza en un conjunto sin solución de continuidad. La escala reducida de la ciudad creaba un tipo de ciudadano para el que el deber de ayudar a su comunidad era una cuestión de sentido común: un individuo universal y polifacético (L. Racionero). En el mundo antiguo, los conceptos de hombre y ciudadano son naturalmente equivalentes.

Al igual que la antigua, la sociedad medieval se basa en un modelo organicista: la sociedad está por encima del individuo. Pero a diferencia de la antigua, la ciudad medieval carece por completo de vida municipal. Como el siervo al señor feudal, la filosofía queda subordinada a la teología (*philosophia ancilla theologiae*) y pierde su vinculación con la ciudad. En la Edad Media el campo domina a la ciudad. El papel de ésta como foco de cultura en el mundo antiguo es asumido ahora por la Iglesia y sus monasterios que se encargan de conservar, recuperar y transmitir la cultura y el saber clásicos. Por si fuera poco, el cristiano, desde San Agustín, no tiene otra patria que la invisible Ciudad de Dios, simbolizada por Jerusalén y opuesta, a pesar de estar mezcladas, a esa otra ciudad terrena o ciudad del diablo que es siempre para él la ciudad de los hombres. Hombre y ciudadano, sociedad y ciudad se disocian. No me resisto a citar a este respecto las palabras de un pensador tradicionalista español:

«Para el mundo pagano la sociedad y la ciudad eran una cosa misma. Para el romano la sociedad era Roma; para el ateniense, Atenas. [...] El cristianismo reveló al hombre la sociedad humana; y como si esto no fuera bastante, le reveló otra sociedad mucho más grande y excelente, a quien no puso en su inmensidad ni términos ni remates. De ella son ciudadanos los santos que triunfan en el cielo, los justos que padecen en el purgatorio y los cristianos que combaten en la tierra».²⁰

Si es difícil, pues, que en estas circunstancias el medio urbano pueda desempeñar algún papel en la autoconciencia del hombre en la Edad Media, ello no ha sido un obstáculo para la aparición de metáforas ar-

[20] Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editora Nacional, Madrid, 1978, p. 121. Cfr. E. Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965.

quitectónicas en relación a la filosofía aristotélico-escolástica. Para Santo Tomás, la verdad de los seres naturales en el entendimiento divino podía compararse con la de los productos artificiales por el orden que dicen al entendimiento humano del que dependen; «y así hablamos de un edificio verdadero cuando reproduce la forma que hay en la mente de su arquitecto».²¹ Galileo utilizó la metáfora de la *fábrica* para referirse polémicamente al paradigma científico de Aristóteles representado por la figura de Simplicio en su *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. En lo que se refiere a las grandes *summas* de los escolásticos medievales, éstas han podido ser comparadas con las catedrales de su época. Pero si la filosofía moderna, representada paradigmáticamente por Descartes, apelaba a un modelo de urbanismo racional para ilustrar las pretensiones teóricas del nuevo método, era porque rechazaba en el fondo la filosofía escolástica, cuya naturaleza compuesta se comparaba explícitamente con la de los edificios y ciudades del Medioevo. El método artificialmente complicado de la escolástica tardía, con sus cuestiones disputadas y elenco de autoridades, la elefantiasis, en una palabra, de los sistemas escolásticos, parece corresponderse aquí con el plano irregular, las calles estrechas y tortuosas de las ciudades medievales, tanto musulmanas como cristianas. De hecho, en la época de Descartes, como apunta Blumenberg, las ciudades planificadas llevarán el nombre de *villes à la Descartes*, estableciéndose así una intersección entre urbanística y filosofía en el comienzo de la Modernidad. Ahora bien, a diferencia de los filósofos medievales, ocupados en los arcos de bóveda, las torres y las agujas de sus sistemas, Descartes se habría ocupado de la solidez de los cimientos del edificio del conocimiento. «En cuanto a las demás ciencias, como toman sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes».²² La obsesión moderna por la fundamentación-*cimentación* llega hasta Kant, el cual se ha servido asimismo de una metáfora arquitectónica para indicar el uso acrítico de la razón: ahora no se trata de derribar, como en Descartes, el edificio del saber para construir la ciencia según el modelo de un urbanismo racional y básicamente escéptico respecto al valor epistemológico del testimonio de nuestros sentidos, sino, justo al contrario, de hacer ver la «aparente solidez» de esos presuntos conocimientos que tratan de extenderse más allá del «campo de toda experiencia posible». ¿No era, en efecto, el *cogito*, un paradigma del uso acrítico de la razón realizado por la psicología racional? No obstante, la precipitación y

[21] *S. Th.*, I, q. 16, a. 1.

[22] *Discurso*, 1ª parte (VI, 8-9); cfr. H. Blumenberg, *La inquietud que atraviesa el río*, Península, Barcelona, 2001, p. 82: «La insistencia en la verificación del terreno y del suelo, en la capacidad de soportar los cimientos y levantar sobre ellos, caracteriza el carácter de «profundidad» teórica de la época moderna».

la falta de una cimentación adecuada, antes que un trazado urbanístico defectuoso, serían aún las responsables de la debilidad del edificio de la razón: «Pero suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado». ²³ Si Kant, pues, erigió un tribunal de la razón era tanto para atemperar los altos vuelos de la metafísica, que todavía Vico personificaba con las sienas aladas en el grabado del frontispicio de su *Scienza Nuova*, como para vigilar que la *cimentación*-fundamentación del edificio del conocimiento se examine antes (*a priori*) y no después de la propia construcción del mismo.

5. Sobre el origen de la ciudad

Pero en el principio no fue la ciudad. Según Vico, antes de asentarse en ciudades, la humanidad tuvo que pasar por las selvas, las chozas y los poblados. ²⁴ La filosofía nace, pues, después de la fundación de la ciudad, o sea, cuando las academias están en condiciones de respaldarla institucionalmente. En un pasaje verdaderamente capital de la *Scienza Nuova*, Vico ha mostrado cómo la filosofía surge y va unida a la vida social y política. Así, en relación a Sócrates, dice el filósofo napolitano que éste había esbozado los géneros inteligibles «viendo cómo los ciudadanos atenienses al dictar las leyes acababan poniéndose de acuerdo en una misma idea de igualdad»; y Platón, por su parte, se habría elevado a meditar sobre las ideas inteligibles a partir de la reflexión de que en las asambleas públicas las mentes de los hombres particulares se unen a una idea desapasionada del bien común; finalmente, Aristóteles, entendiendo que la justicia se asienta en el ánimo del héroe y gobierna sobre todas las demás virtudes, «había observado que la justicia legal mandaba sobre la prudencia del senado, sobre la fuerza en los ejércitos, sobre la templanza en las fiestas, sobre la justicia particular, tan distributiva en los erarios como conmutativa en el foro». La conclusión de Vico no puede ser más instructiva para el argumento de este ensayo: «De todo ello se concluye que tales principios de metafísica, de lógica, de moral surgieron en la plaza de Atenas». ²⁵ Dicho de otra manera: que si no hubiera habido repúblicas, o sea, ciudades, «no habría habido absolutamente filósofos en el mundo».

¿Cuál es, pues, el origen de la ciudad? La Biblia y el mito de Rómulo y Remo están de acuerdo a la hora de asignar al asesinato del hermano

[23] *KrV*, A 5/ B 9.

[24] Cfr. *SN 44*, § 239: «El orden de las cosas humanas fue éste: primero existieron las selvas, después las chozas, de aquí se pasó a los poblados, luego las ciudades y, finalmente, las academias».

[25] *SN 44*, §§ 1040-1043. (Agradezco al profesor Antonio Romero Ysern haber llamado mi atención sobre este pasaje).

el comienzo de la prehistoria de la ciudad. Tras matar a su hermano Abel, Caín edifica una ciudad para esconderse de la presencia de Yahvé, pero probablemente también para evitar ser asesinado. Invisibilidad y seguridad serán a partir de entonces dos rasgos comunes a toda ciudad. La vulnerabilidad del hombre en el estado de naturaleza se consigue contrarrestar mediante la creación de un medio artificial dentro del cual no sólo gozamos de las ventajas de la asociación con nuestros congéneres, sino también hacernos invisibles para ellos. El anonimato del *hombre de la multitud* en nuestras actuales megalópolis es el precio a pagar por quienes no quieren dejar de beneficiarse de la discreta invisibilidad que otorga el conglomerado urbano. A diferencia del relato bíblico, que parece ver en el paso del nomadismo al sedentarismo la raíz de todo mal, el rito de la fundación de Roma reproduce el sacrificio cosmogónico primordial común a tantas otras tradiciones. Pues si bien es cierto que la ciudad supone una especie de ruptura del hombre con el orden natural, no lo es menos que ella tiene la virtualidad de representar simbólicamente al mundo. El símbolo sagrado de Roma, situado sobre el Palatino, no era otro que el *Mundus*, un hoyo donde los primeros habitantes habían depositado objetos de necesidad doméstica y un terrón del campo patrimonial y al que dieron, según Plutarco, el mismo nombre que el cielo.²⁶ Así y todo, ambos relatos coinciden en señalar el carácter contra natura de la ciudad. Ésta nace de un fratricidio original, o presupone una víctima sacrificial; en cualquier caso, nos habla de un proceso histórico de segregación por el que el individuo acaba primando las relaciones de vecindad sobre los intereses de la familia o de la tribu. El abandono de nuestra tribu, de la *fratria*, es la condición *sine qua non* para la aparición de esos focos de civilidad que son las ciudades.

El efecto civilizador de las ciudades, por lo demás, ha sido descrito magistralmente por Luis Racionero en un ensayo de culto, *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte*:

«La diversidad y la mezcla son la esencia de la vida urbana, la ciudad es un instrumento generador de innovaciones; más que las universidades, bibliotecas, laboratorios y ateneos, es la ciudad el artificio civilizador por excelencia: en el intercambio de paseo y ágora, plaza y mercado, calle y pórtico, la gente se encuentra, charla, comercia, aprende, copia, observa, se informa, por el mero hecho de salir a la calle; en esto reside la esencia de la urbanidad».²⁷

No obstante, para que haya ciudad se requiere algo más que la mera

[26] Sobre el mito de la fundación de Roma, cfr. Tito Livio, I, 3 y sigs.; Ovidio, *Fasti* II, 381 y sigs.; Dionisio de Halicarnaso, *Antiquit. Rom.* I, 76 y sigs.; Plutarco, *Romulus* III, XI; etc.

[27] L. Racionero, *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte*, Plaza & Janés, Barcelona, 1996, p. 46 (con bibliografía especializada en las págs. 63-64).

libertad negativa de romper los lazos que nos unen con nuestro clan familiar. Ni siquiera nos basta con un recinto para poder edificar la ciudad. Sin política, las puertas y murallas de la *urbs*, a fuer de necesarias, no son suficientes para que haya *civitas*. Sin asociación política (ayuntamiento) no hay ciudad. La exhortación que Tucídides pone en boca del estratego Nicias es bien clara a este respecto: «Una ciudad son sus hombres y no unos muros ni unas naves sin hombres».²⁸ Nicias parece dar la razón por anticipado a Fustel de Coulanges acerca de la prioridad de la *civitas* sobre la *urbs* cuando en el mismo pasaje dice delante de sus soldados: *pensad, por el contrario, que vosotros constituís de inmediato una ciudad dondequiera que os asentéis... ¿Dondequiera? La enorme variedad de hábitats donde históricamente se han edificado ciudades confirmaría este dictamen.*

El mito de Prometeo, puesto en boca de Protágoras por Platón, demuestra la imposibilidad de la ciudad sin el desarrollo de lo que hoy se llaman virtudes cívicas. Que lo que mantiene a los hombres unidos, en última instancia, dependa de un dios, y no de Prometeo, es la manera que tiene el mito de relativizar el robo del fuego por parte del titán, mostrándonos que los dioses tienen la última palabra sobre el destino del hombre. Esta es una posible explicación. Lo que les faltaba a los hombres era el respeto y el sentido de la justicia. El valor de estas virtudes consiste en que sin ellas no es posible la convivencia pacífica entre los hombres y, por tanto, tampoco la fundación de ciudades. Así, pues, la supervivencia posibilitada por el saber técnico era en sí misma precaria si al hombre no le era dado contar aún con el arte político. En poder de Zeus, el sentido moral (*aidōs*) y la justicia (*dikē*) no era algo que Prometeo hubiera podido robar tranquilamente para ofrecérselo como galardón a los hombres. Así, mientras las diferentes técnicas manuales fueron repartidas desigualmente, el sentido moral y la justicia, condición para que haya «orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad»,²⁹ tenían que ser infundidas a todos los hombres por igual. El significado de esta diferencia reside en que, si bien el reparto desigual de las técnicas es necesario para que en la ciudad haya diversas especialidades, el reparto de la técnica política ha de ser el mismo para todos, pues tanto el respeto como la justicia son virtudes que han de ser comunes para lograr la convivencia entre todos los ciudadanos: «Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos»;³⁰ aún así, al no poder garantizar la universalidad de la participación en las virtudes morales, Zeus tiene que imponer la ley de que se eliminen como a una enfermedad de la ciudad a todos los incapaces de participar en las mismas.

[28] Tucídides, VII, 76-77 (trad. de A. Guzmán Guerra).

[29] Platón, *Protágoras*, 322 c.

[30] *Prot.*, 322 d.

6. La ciudad como problema filosófico

Carecemos de una teoría filosófica de la ciudad.³¹ ¿Qué es una ciudad? Para Toynbee, «Una ciudad es una agrupación humana cuyos habitantes no pueden producir, dentro de sus límites, todo el alimento que necesitan para subsistir».³² La revolución urbana consistió en el paso de la aldea neolítica, de carácter exclusivamente agrario, a una comunidad de artesanos, gobernantes, funcionarios y mercaderes que viven del excedente producido por los agricultores-ganaderos, los cuales habitaban ciertamente en aldeas fuera de los muros de la ciudad, pero también dentro de la misma. El signo utilizado por los egipcios para referirse a la ciudad aludía al cruce de caminos dentro de un recinto amurallado que parece caracterizar a este tipo de asentamientos humanos. Lo que hace una ciudad, pues, es el intercambio de productos dentro de un recinto relativamente seguro: el excedente de producción y, como consecuencia de éste, la especialización de funciones son condiciones suficientes y necesarias para la creación de la ciudad. «La riqueza por sí sola no genera una ciudad, aunque sea un requisito necesario; lo que hace surgir una ciudad es la complejidad debida a la especialización y la diversificación: la ciudad es el corolario espacial de la especialización funcional».³³ Aristóteles nos ha dado la definición de la *polis* clásica, entre cuyos rasgos, se encuentra, claro está, el económico: «La ciudad es la comunidad, procedente de varias aldeas, perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total, y que tiene su origen en la

[31] Entre los “grandes” pensadores habría que citar, en primer lugar, a Platón, al Bacon de la *Nueva Atlántida* y a Marx, sin olvidarnos de las teorías teológicas y utópicas de San Agustín (*De civitate Dei*, 413/26) y Campanella (*Ciudad del Sol*, 1623). En el siglo XX, unos, como O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, vol. II, cap. 2: “Ciudades y pueblos”, Espasa Libros, Madrid, 1998 y A. Toynbee, *Ciudades en marcha*, Alianza, Madrid, 1984, han centrado su atención, respectivamente, en “el alma de la ciudad” y en la explosión urbana a la luz de la historia de las ciudades; otros, como G. Simmel, “La metrópolis y la vida mental”, en M. Bassols, R. Donoso *et al.* (coomps.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, 1988, pp. 47-61 y W. Benjamin, *Iluminaciones II*, Taurus, Madrid, 1972; *id.*, *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005, han destacado, por un lado, la influencia de la gran ciudad en la vida psíquica del “hombre metropolitano”, y por otro, los aspectos inquietantes y amenazadores de la París de Baudelaire, así como su lugar estratégico en el conflicto entre las clases; M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, vol. II. p. 938 ss.; *id.*, *La ciudad occidental y la oriental*, en *Antología de sociología urbana cit.*, pp. 63-75 se había ocupado ya de analizar la tipología de las ciudades, mientras que los principios de la sociología marxista fueron aplicados al urbanismo por H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona, 1978; *id.*, *De lo rural a lo urbano*, Península, Barcelona, 1978, en tanto que los filósofos españoles E. Trias, *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1976 y G. Bueno, “Teoría general de la ciudad” en *Abaco* 6 (Primavera 1989), pp. 37-48, han abordado el tema de la ciudad desde la estética y el materialismo filosófico. Sobre la ciudad en las artes y en la literatura, *cfr.*, por ejemplo, el magnífico número monográfico de *Litoral. Revista de la Poesía, el Arte y el Pensamiento*, 244, 2007.

[32] A. Toynbee, *op. cit.*, p. 16.

[33] L. Racionero, *op. cit.*, p. 49.

urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien».³⁴ En efecto, la organización de los diversos oficios tendía a realizar el que era, para los pensadores griegos, la gran finalidad de la *polis*, ser autárquica, pero lo cierto es que cuando una ciudad no lograba bastarse a sí misma tenía que acudir necesariamente al comercio. Así, pues, la autosuficiencia de la ciudad nunca es total, si bien sigue siendo verdad que, aun teniendo su origen en la urgencia de sobrevivir, la ciudad subsiste principalmente, como dice Aristóteles, con vistas a la vida buena. La ciudad no nace para dialogar en la plaza, como pensaba Ortega y Gasset, sino por la simple necesidad que tienen los hombres unos de otros, en primera instancia, para sobrevivir, y en segunda, para vivir bien.

La famosa definición aristotélica del hombre como *animal político* no hay que entenderla, sin embargo, como si la dimensión política fuera una nota universal de la condición humana, sino simplemente como la autoproclamación del hombre griego en tanto un ser llamado a vivir en el marco institucional de una ciudad-estado. Ser ciudadano significa aquí participar de un culto y de unas tareas comunes frente a los que no participan de esta forma de vida, como los esclavos y los extranjeros residentes (metecos) o los bárbaros. Este carácter aristocrático de la *polis* determina que la democracia de las ciudades griegas sea cuando menos una democracia especial, pues no todos los que en ella viven son ciudadanos. Pero desde la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 aquella restricción aristocrática que afectaba a la ciudad antigua ya no resulta admisible. Como ciudadanos, hoy, todos tenemos formalmente los mismos derechos y los mismos deberes, sin importar estatus, rol o condición alguna. Identificados en el mundo antiguo, hombre y ciudadano son separados por el cristianismo en virtud de la visión agustiniana de la historia como lucha entre las dos ciudades. Pues bien, si en la ciudad nacional moderna el hombre ha redescubierto su condición de ciudadano, en la postmoderna ciudad cosmopolita de nuestros días ya no será posible una identificación entre hombre y ciudadano como la que vimos en la ciudad antigua. Ya no existen las dos ciudades, sino una sola ciudad terrenal donde todos gozamos presuntamente del derecho de participar de una misma ciudadanía universal. Nuestra condición universal de ciudadanos tiene hoy al menos tres dimensiones: local, nacional y mundial. Pues somos ciudadanos de nuestra localidad, de nuestro país, pero también, aunque nos cueste creerlo, somos ciudadanos del mundo por el sólo hecho de pertenecer a la especie humana y de habitar el mismo planeta.

Por eso, porque la ciudad mundial es hoy nuestra patria, pensar el cosmopolitismo se ha vuelto una tarea prácticamente insoslayable para la filosofía contemporánea al menos desde que la aldea global de McLuhan³⁵ es una rea-

[34] Aristóteles, *Política*, 1252b (trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez); sobre la organización y origen de la *polis* cfr. un clásico de G. Glotz, *La cité grecque*, La Renaissance du livre, París, 1928.

[35] M. McLuhan, B. R. Powers, *La aldea global*, Gedisa, Barcelona, 1993.

lidad del mundo en que vivimos. La humanidad futura será cosmopolita o no será. En efecto, la era de la globalización tiene como presupuesto el paso de la *polis* a la cosmópolis o a la *Ecumenópolis*, que diría Toynbee. “Cosmopolitismo” es el nombre con que se conoce a una corriente dentro de la filosofía política y de la filosofía del derecho surgida para responder a los principales desafíos de las democracias en un mundo cada vez más globalizado.³⁶ Sin duda, la época helenística había conocido un fenómeno similar cuando hacia el año 200, Alejandría, borrando la significación política de la *polis* clásica, era ya la mayor ciudad del mundo, ni siquiera sobrepasada por la imperial Roma. No es casualidad que haya surgido también en esta época universalista, como la nuestra, la idea del cosmopolitismo, concretamente en el seno del estoicismo, cuya doctrina de la *oikeiosis* afirmaba nada menos que la radical unidad del género humano contra la tradición que consideraba a los bárbaros inferiores al griego.

7. Conclusión

La filosofía académica de nuestro tiempo presupone la existencia de la ciudad. Sin ciudades no hay academias y, por consiguiente, filosofía. Pero los filósofos, como señalaba Spengler, no han sabido reconocer cuán extraña cosa es la ciudad, razón por la que ha escapado a su percepción el carácter urbano de la actividad filosófica. Y es que con la ciudad pasa lo mismo que con el mundo de la vida: su obviedad ha naturalizado hasta tal punto el fenómeno urbano que el efecto civilizador de aquella nos ha pasado desapercibido. De ahí que no pueda por menos que resultarnos curiosa, con Wittgenstein, la imagen de unos hombres que para estar más cerca del origen tengan que renunciar paradójicamente a las condiciones de su propia posibilidad y realidad. En este ensayo no me he ocupado, sin embargo, de la ciudad desde el punto de vista de la *civitas*, sino de la *urbs*, es decir, del “lugar de reunión” como espacio físico que alberga ese otro *espacio antropológico* (Bueno) donde los seres humanos afrontamos el difícil reto de hacer posible nuestra convivencia. Pero las murallas y edificios de las viejas ciudades han dado paso en nuestro tiempo a toda una sofisticada red de comunicaciones que ha acabado por definir, frente a la naturaleza y la ciudad, un nuevo espacio social que Javier Echeverría ha caracterizado ciertamente como tercer entorno: una ciudad global y a distancia, Telépolis, que posibilita nuevas formas sociales de interacción.³⁷ Entre las actividades sociales que Telépolis modifica (la política, la guerra, el derecho, la banca, etc.) hay

[36] Cfr. el volumen colectivo D. M^a. Granja Castro, G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Anthropos, Barcelona, 2009, y mi recensión en *Argumentos de razón técnica*, 15 (2012), pp. 185-192.

[37] Cfr. J. Echeverría, *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994; id., *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona, 1995; id., *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

que incluir, sin duda, a la filosofía en cuanto actividad que se desarrolla, no menos que las anteriores, en un marco esencialmente comunitario.

Para meditar el fenómeno de la ciudad, sin embargo, no podemos situarnos ya fuera de sus muros y tratar de sustraernos al poder de seducción de lo urbano; antes bien, tenemos que seguir el consejo de Benjamin y perdernos en ella como quien se pierde en un bosque. Pero no para realizar una filosofía de la ciudad, sino para devolver a las filosofías al lugar que históricamente les corresponde. La filosofía siempre ha querido en vano situarse fuera de contexto para dictarnos *su* verdad sobre las cosas. Con ello nos ha ocultado *la* verdad sobre los hombres. Y así, todavía un Sloterdijk, pretende que los habitantes de la ciudad «no pueden entender suficientemente las condiciones de su propia posibilidad y realidad». Pues se supone que para hacérselas entender está precisamente el filósofo. Esta presunción nos resulta hoy tanto más ridícula por cuanto el filósofo es también un habitante de la ciudad, quizá el urbanita por excelencia, y no puede dejar de querer ser, si es que no quiere salirse al mismo tiempo fuera de los límites de la civilización, sino habitante de ciudad.

Referencias bibliográficas:

- Aquino, Tomás de: *Summa Theologica*, 5 vols., BAC, Madrid, 1951-52.
- Arendt, Hannah: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1998.
- Arias Montano, Benito: *Libro de José o Sobre el lenguaje arcano*, trad. de Baldomero Macías Rosendo y Fernando Navarro Antolín, Universidad de Huelva, Huelva, 2006.
- Aristóteles: *Política*, trad. de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Alianza, Madrid, 1995.
- Balzac, Honoré de: *César Birotteau*, trad. de Luis Romero y Carlos Pujol, Planeta, Barcelona, 1982.
- Benjamin, Walter: *Dirección única*, trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987.
- Iluminaciones II*, trad. de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1972.
- Libro de los Pasajes*, ed. de Rolf Tiedemann, Akal, Madrid, 2005.
- Blumenberg, Hans: *Las realidades en que vivimos*, trad. de Pedro Madrigal, Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona, 1999.
- Salidas de caverna*, trad. de José Luis Arántegui, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.
- Paradigmas para una metaforología*, trad. de Jorge Pérez de Tudela Velasco, Trotta, Madrid, 2003.
- La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- La inquietud que atraviesa el río*, trad. de Jorge Vigil, Península, Barcelona, 2001.
- Bueno, Gustavo: “Arquitectura y Filosofía”, en P. Peñalver, F. Giménez, E. Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, 2005, pp. 405-481.
- “Teoría general de la ciudad” en *Abaco* 6 (Primavera 1989), pp. 37-48.
- Cristina Pereira, Paula (org.): *A Filosofia e a Cidade*, Campo das Letras, Porto, 2008.
- (org.): *A Filosofia e a Cidade*, Vol. II, Edições Afrontamento, Porto, 2010.
- Descartes, René: *Discurso del método*, trad. de Risieri Frondizi, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Donoso Cortés, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Editora Nacional, Madrid, 1978.
- Echeverría, Javier: *Telépolis*, Destino, Barcelona, 1994.
- Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona, 1995;
- Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.
- Eikasía. Revista de Filosofía*, Número 52, Noviembre 2013 (<http://revis-tadefilosofia.com/numero52.htm>).

Fustel de Coulanges, Numa Denys: *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, trad. de José Manuel Villalaz, Porrúa, México, 1998.

Gilson, Étienne: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, trad. de Antonia García Sánchez, Rialp, Madrid, 1965.

Glotz, Gustave: *La cité grecque*, La Renaissance du livre, París, 1928.

Gómez Pin, Víctor: *El drama de la ciudad ideal. El nacimiento de Hegel en Platón*, Taurus, Madrid, 1974.

Granja Castro, Dulce María; Leyva Martínez, Gustavo (eds.): *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2009.

Heidegger, Martin: “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, en *De la experiencia del pensar y otros escritos afines*, trad. de Jorge Rodríguez, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 1983.

Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.

Lefebvre, Henri: *El derecho a la ciudad*, trad. de Javier González-Pueyo, Península, Barcelona, 1978.

De lo rural a lo urbano, trad. de Javier González-Pueyo, Península, Barcelona, 1978.

Litoral. Revista de la Poesía, el Arte y el Pensamiento, 244, 2007.

McLuhan, Marshall y Powers, B. R.: *La aldea global*, trad. de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1993.

Meagher, Sharon M. (ed.): *Philosophy and the City: Classic to Contemporary Writings*, State University of New York Press, Albany, 2008.

Mumford, Lewis: *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, trad. de Enrique Luis Revol y Javier Rodríguez Hidalgo, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2012.

Nestle, Wilhelm: *Historia del espíritu griego*, trad. de Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona, 1975.

Paci, Enzo: *Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx*, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano, 1979.

Pirenne, Henri: *Historia económica y social de la Edad Media*, trad. de Salvador Echavarría, FCE, México, 1976.

Las ciudades de la Edad Media, trad. de Francisco Calvo Serraller, Alianza, Madrid, 1972.

Platón: *Diálogos*, vol. I, traducción de J. Calonge Ruiz, Emilio Lledó, y Carlos García Gual, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.

Plotino: *Vida de Plotino. Eneadas I-II*, trad. de Jesús Igal, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982.

Racionero, Luis: *El Mediterráneo y los bárbaros del Norte*, Plaza & Janés, Barcelona, 1996.

Simmel, Georg: “La metrópolis y la vida mental”, en M. Bassols, R. Donoso *et al.* (coomps.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, 1988, pp. 47-61.

Sloterdijk, Peter: *Esferas II. Globos*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2004.

Spengler, Oswald: *La decadencia de Occidente*, vol. II, trad. de Manuel García Morente, Espasa Libros, Madrid, 1998.

Torres Tovar, Carlos Alberto; Viviescas Monsalve, Fernando y Pérez Hernández, Edmundo: *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2000.

Tovar, Antonio: *Vida de Sócrates*, Alianza, Madrid, 1984.

Toynbee, Arnold: *Ciudades en marcha*. Alianza Editorial, “Biblioteca Fundamental de Nuestro Tiempo”, Madrid, 1984.

Trias, Eugenio: *El artista y la ciudad*, Anagrama, Barcelona, 1976.

Tucídides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Vico, Giambattista: *Principios de ciencia nueva*, 2 vols, trad. de J. M. Bermudo y Assumpta Camps, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.

Weber, Max: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echavarría, FCE, México, 1964, vol. II. p. 938 ss.

La ciudad occidental y la oriental, en M. Bassols, R. Donoso *et al.* (coomps.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, 1988, pp. 63-75.

Wittgenstein, Ludwig: *Aforismos. Cultura y valor*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Espasa Calpe, Madrid, 1996.

NORMATIVIDAD, CONOCIMIENTO Y AGENCIA EN EL ARTE DE LA DIRECCIÓN DE ORQUESTA. UN ENSAYO WITTGENSTEINIANO CONTRA EL DOGMA DE UNA TÉCNICA DIRECTORIAL UNÍVOCA.

NORMATIVITY, KNOWLEDGE AND AGENCY IN THE ART OF CONDUCTING.
A WITTGENSTEINIAN PAPER AGAINST THE DOGMA OF UNIVOCAL
CONDUCTING TECHNIQUE.

Pablo Fernández Rojas¹
Universidad de Granada (España)

Recibido: 27-04-2014
Aceptado: 11-10-2014

Resumen: En este ensayo se explora el proceso de autoconocimiento en la figura del director de orquesta. La tesis de este trabajo es que dicho proceso es posible porque la dirección es un ámbito normativo, y únicamente se produce en el juego de lenguaje orquestal (ejecución) mediante la autoridad epistémica de segunda persona. Se mantendrá que sin esta autoridad, el director no puede reconocerse como agente, mostrando así un vínculo normativo entre [auto] conocimiento, certeza y agencia. La consecuencia derivada de la argumentación es que es absurdo establecer una técnica directorial de manual para toda ejecución musical.

Palabras-clave: Wittgenstein, ejecución, certeza, autoridad epistémica, segunda persona.

[1] (pablorojas.director@gmail.com) Pablo Rojas es Licenciado en Dirección Musical por las Reales Escuelas de Música del Reino Unido, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona, Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada con un trabajo en Filosofía de la Música, posee el Título Profesional de Música en Clarinete y formación en música moderna en el Taller de Músics de Barcelona.

En estos últimos años ha trabajado como codirector musical en la Associació Rubí Musical s. XXI, ha colaborado como director en la Joven Orquesta Sinfónica de Granada y en su Orquesta Escuela, y ha sido director titular de la Joven Orquesta Ciudad de Motril en la temporada 2013-14. Actualmente trabaja en su tesis doctoral, “Fundamentación de la dirección de orquesta” entre la UGR y el Downstate de SUNY, es director, arreglista y clarinetista en el proyecto Bóreas Ventus, y director musical y artístico de la Coral del Instituto Padre Manjón (Granada).

Abstract: In this paper the process of self-knowledge is explored in the role of the orchestra conductor. The aim of this paper is to show that the process of self-knowledge is possible because conducting is a normative area which only happens in the orchestral language-game (performance) through the second-person epistemic authority. In an approach maintained without this authority, the conductor cannot be recognized as an agent, thus demonstrating a normative link between [self]-knowledge, certainty and agency. The result is derived from the argument claiming as absurd the attempt to create a directorial technique handbook or manual for any musical performance.

Key-words: Wittgenstein, performance, certainty, epistemic authority, second person.

1. Introducción

Quizás porque el director es el único músico que no trabaja directamente con sonidos, sino con las personas que los producen, se suele describir como un misterio la dirección de orquesta. El director no produce sonidos, ni los compone, sino que hace *otra cosa*: concebir en abstracto lo que debe ser la obra desde la partitura y diseñar un método para hallar junto a los instrumentistas de un conjunto musical² una interpretación musical apropiada a base de ensayos.

En primer lugar, veamos en qué consiste eso de la dirección de orquesta³. En el nivel más básico, consiste en establecer el tempo e indicar claramente los comienzos y finales tanto de la pieza en general como de algunos fragmentos de ella. La necesidad de esas competencias elementales del director siempre han estado presentes en la Historia de la Música. Pero la forma de componer del Romanticismo musical, donde las variaciones respecto a parámetros como tempo, color, dinámica, o equilibrios entre familias instrumentales y dentro de las mismas, ya no eran seccionales necesariamente, hicieron urgente la figura de alguien dedicado exclusivamente a la dirección. Al director se le exige alta musicalidad, experiencia en su trabajo, liderazgo y personalidad, capacidad de comunicar, conocimientos *absolutos* de solfeo, armonía y contrapunto, pensamiento holista, audición interior perfecta y con ello un gran oído, conocimientos técnicos de varios

[2] Un conjunto musical (ensemble, agrupación, grupo, banda, orquesta, etc.) es un conjunto formado por varios músicos cuyo objeto es hacer o interpretar música en conjunto.

[3] Se utiliza aquí *dirección de orquesta* en una acepción amplia, es decir, como *dirección musical*. Se entiende *dirección de orquesta* como un quehacer destinado a obras que están pensadas para ser dirigidas por un director, que cumple su función dentro de conjuntos musicales dirigibles en los que se precise la figura del director –siendo el más común de estos conjuntos la orquesta sinfónica. Asimismo, se ha preferido no utilizar directamente *dirección musical* por referir alguna vez a labores que no se consideran propiamente musicales –como algún tipo de responsabilidad administrativa o coordinadora de eventos.

instrumentos (idealmente, de todos los instrumentos que se usen en la orquesta), y una imaginación y personalidad para con las interpretaciones que no se salga del rigor pero llegue a ser original⁴.

La composición de tipo sinfónico, junto al desarrollo del concierto público, llevó de la mano el nacimiento del director tal y como se conoce hoy. Pero aunque las funciones generales parezcan claras, las labores específicas del director siguen sin estar completamente bien manifiestas, y sobre todo no está claro el medio por el que radicalizarlas. Es en este punto, en su misma definición, donde nacen las divergencias respecto a la técnica de dirección de orquesta idónea. Pero parece ser que sí hay al menos una convergencia obvia entre las más opuestas clases de directores: “que el director no sigue a la orquesta. El director no dirige para el público. Es un asunto entre el director y los músicos”⁵. La práctica de la dirección de orquesta es así una práctica orquestal⁶.

Ya al comienzo nos topamos con un problema: ¿hay alguna diferencia entre *dirección de orquesta* y *técnica de dirección de orquesta*? Este es un problema de la normatividad. Si hay una técnica establecida, entonces se puede decir rápidamente si la práctica de dirección que utiliza o pretende utilizar dicha técnica sigue o no determinadas normas. Incluso si una técnica permite varias opciones de acción respecto a una misma situación, varias respuestas a un mismo caso, también se sigue o no una regla –como para la regla “dibuja aquí colores cálidos” es válido utilizar tanto el rojo como el naranja o el amarillo, y la infinitud de tonalidades cromáticas entre dichos colores. Pero parece que es un código externo a la acción lo que determina lo correcto o lo incorrecto, es decir, que dibujar un perro verde no es algo incorrecto por sí mismo, sino respecto a una norma que determina la acción de dibujar y que no es la acción misma.

Empero, dirigir música sin seguir un código establecido, sin una técnica que establezca lo definitivamente correcto o incorrecto, como algo que está determinado por la acción misma, ¿es seguir una regla? Aunque las acciones del director determinan la identidad de la interpretación musical, parece que podamos hablar de su estatus normativo tanto en el sentido de estar regladas, como en el sentido contrario. En el segundo caso, ¿qué clase de espacio normativo es la orquesta? ¿Qué estatus normativo tienen las acciones directoriales?

[4] Una guía muy útil sobre estas condiciones que tiene reunir un director cualificado es el manual del Maestro Swarowsky en: Swarowsky, H.: *op. cit.*, pp. 80-88.

[5] Claude Piguét, J.: *op. cit.*, p. 1.

[6] Podemos localizar al menos tres ámbitos normativos relativos a esta temática: el de la misma posibilidad de los criterios interpretativos (por ejemplo, cómo dirigir una obra de Manuel de Falla al margen de las intenciones del autor), la relación entre el resultado musical final de la interpretación y la ejecución musical, y por otro lado la práctica orquestal misma. En este trabajo trato ésta última.

Hay múltiples hipótesis a propósito de qué estilos de dibujar los compases en el aire (lo que se conoce como *beat patterns*) son los más apropiados para dirigir música –desde la escuela de Celebidache hasta Saito⁷. Habitualmente⁸ se describen dos grandes grupos de directores, de técnica de dirección o maneras de entender el mismo significado de la dirección de orquesta y del hacer música en conjunto. Resulta preciso puntualizar que la distinción con la cual se trabaja en este artículo no es historiográfica, pues no se van a cuestionar tradiciones culturales o educativas; de hecho, dividir la acción directorial en dos conjuntos es el resultado de un análisis a propósito del seguimiento de reglas en la ejecución orquestal.

En este contexto llamaremos a estos dos grupos de la siguiente manera: a) Dirección orquestal de tercera persona; y b) Dirección orquestal de segunda persona. Entenderemos esta terminología del siguiente modo: “si la perspectiva de primera persona, la del «yo», es la de la conciencia y la autoconciencia, y la de tercera persona, la del «él» o «ella», es la de la objetividad y el distanciamiento, la del «tú» debe ser la de la interacción cara a cara, sea en términos imperativos o indicativos (y la del «nosotros», la de la acción colectiva)”, como escribe Antoni Gomila⁹.

La dirección de tercera persona se enmarca en un modelo comunicativo de tipo monológico en el que el director se proclama la única autoridad en el ámbito normativo orquestal y procura cumplir su función interpretativa tratando a la orquesta como algo que tiene que cumplir con las pautas que él ha establecido en su diseño de la interpretación, normalmente basándose en códigos legislados externos a la misma. Es decir, *eso* o *ellos* –la orquesta– debe hacer *esto* –su interpretación. Es así una comunión de primera y tercera persona. Por otro lado, la dirección de segunda persona es de tipo dialógico, y considera que *nosotros* –la orquesta y el director– tenemos que lograr una interpretación musical apropiada tanto desde la partitura como desde nuestras circunstancias (incluidos los criterios interpretativos del propio director). Resulta obvio que en ambos modelos o clases de perspectivas para diferentes prácticas hay interacción cara a cara y relaciones de segunda persona, así como de tercera persona (referencia a la partitura, p. e.); es entonces en la atención al entorno y en el proceso interpretativo donde radica el motivo de la denominación usada aquí.

Para responder a la pregunta que da forma a este ensayo, caractericemos primero cuáles son esos dos grandes modelos de dirección:

[7] Bowen, J. A.: *op. cit.*, pp. 92-104; Wittry, D.: *op. cit.*, p. 2.

[8] Navarro Lara, F.: *op. cit.*, pp. 5-6.

[9] Gomila, A.: *op. cit.*, p. 125.

1.1. Dirección orquestal de tercera persona

La dirección de tercera persona define un conjunto de procedimientos técnicos según un código legislado para la práctica orquestal. Iconos representativos de la misma son Richard Strauss, el joven Sergiu Celibidache y sus seguidores, o Riccardo Muti¹⁰. Un caso claro de código legislado es el listado de “mandamientos de los calderones” promulgado por E. G. Asensio y tipificado por I. G. Vidal¹¹.

En este modelo, el gesto del director debe anticipar siempre el contenido musical de modo evidente. Los cambios súbitos de dinámica o de tempo se anuncian en el gesto, por lo que en algunos momentos del desarrollo de la obra no hay una concordancia entre la intención del gesto y lo que está sonando en ese momento, lo que suele ser perjudicial interpretativamente. Hay siempre una preparación del sonido, no existe la posibilidad de modular el sonido mediante instrucciones sino siempre pensando en un momento futuro. No alberga recursos como corporalidad o expresión facial de manera expresa, sino que el único modo verificable de comunicación no verbal es mediante el gesto, siendo éste a su vez limitado en cuanto a sus posibilidades al desenvolverse fundamentalmente en planos verticales (movimientos de arriba abajo) y lineales o curvos como mucho (círculos no) ejecutados con todo el brazo la mayoría del tiempo. Son muchos los movimientos posibles que no pueden formar parte del conjunto de procedimientos técnicos que conforman una dirección orquestal idónea desde esta concepción. La efectividad o plausibilidad ligada a un gesto no es condición necesaria para su corrección. A su vez, otra característica asociada es la actitud en la comunicación mediante gestos. Esta técnica define al director como un músico que debe tener control absoluto sobre todo lo que sucede en el transcurso de la obra, lo cual se traduce en la práctica en gestos siempre *activos*, es decir, con una intervención constante en el quehacer de los instrumentistas. Sin embargo, aunque su intervención pretende ser constante, el caso es que no está involucrado en el desarrollo de la obra con los ejecutantes¹². Es el único intérprete orquestal que no puede hacer música en el momento en que la música suena, lo que le sitúa normalmente en un plano distanciado respecto a los procesos en los cuales se gestan los sonidos.

[10] Recomiendo consultar la conferencia *TED* titulada “Lead like the great conductors” de Itay Talgam, de Julio de 2009. Talgam, Itay.: *op. cit.*

[11] García Vidal; I.: *op. cit.*, pp. 318, 348-349.

[12] Aunque la realidad es que prácticamente cualquier director para el ensayo si la orquesta retrasa y examina el problema, en lugar de seguir dirigiendo a “su tempo perfecto”, no todos consiguen la solución idónea, ni tampoco están dispuestos a abrirse a un tempo distinto propuesto por los músicos y que pueda resultar mejor.

1.2. Dirección orquestal de segunda persona

Como oposición a lo anterior, este modelo se da en la comunicación de los músicos, no pretende apelar a un código interpretable externamente, y no tiene normalmente una justificación fuera del mismo contexto exacto en que se da. No es más que pura ejecución. Ejemplos paradigmáticos de esta concepción son Valéry Gergiev, Leonard Bernstein, Simon Rattle, Hideo Saito y Carlos Kleiber¹³.

Los directores de orquesta también pueden usar una técnica directa, o pseudo-directa, que no anticipe el contenido musical, o al menos que no lo anticipe tanto como se hace en la dirección de tercera persona. Siempre se tiende a una concordancia entre la *cadencia* del gesto y la realidad sonora del momento: los cambios súbitos en la música corresponden con una actitud sorpresiva por parte del director. Al no prepararse el sonido (o no prepararse con una antelación de más de medio pulso aproximadamente), existe la posibilidad de modular el sonido que producen los músicos en el presente de la ejecución musical. Como dice el Maestro Yuri Simonov¹⁴:

«No se puede prever absolutamente todo lo que sucederá durante el concierto. Por más minuciosamente que el director haya preparado el trabajo, pueden surgir imprevistos. Creo que está clara la respuesta. Sucede como en el fútbol: quisieron hacer el gol, de tal manera, pero resultó diferente, o bien no hubo gol. Bueno, ahora hablando seriamente, puede suceder que alguno de los músicos haya cambiado algo, olvidado algo en la marcha del concierto. Depende, indudablemente, de que el desliz haya sido muy pequeño, o bien de que vaya al fondo de lo que haya que expresar. En ese caso, el director deberá buscar la forma de hacer alguna indicación para corregir el desenvolvimiento. Esto es lo que diferencia a un verdadero director musical».

Por otro lado, la clase de comunicación que enfatiza el director es fundamentalmente no verbal, puesto que no hay en las palabras o en el manual de *beat patterns* soluciones musicales para toda circunstancia. La expresión facial, en especial la mirada, la atención a la corporalidad, y la gran variedad de gestos utilizados, sumados al conocimiento y estudio de la obra a interpretar y del conjunto musical al que dirigir, son las herramientas principales que usa esta clase de director como procedimiento por defecto. Aunque no es necesario un uso tópico de gestos en esta técnica porque no se alude a un código externo, es cierto que se suelen usar muchos más planos horizontales (derecha - izquierda), y de profundidad (dentro - fuera), cambios en la barra de apoyo (la altura a la que se sitúan las manos en su rango de acción) y más tipos de movimientos con las manos y los brazos (líneas, curvas, puntos, círculos... aprovechando

[13] Está bien documentada la defensa tanto de Kleiber como de Saito a propósito de la inexistencia de conjuntos de reglas que determinen la práctica directorial. Muy recomendable la consulta de: Watson, C.: *op. cit.* pp. 82-88, 170, 175-176.

[14] Simonov, Y.: *op. cit.*

cualquier parte de las articulaciones, como brazo entero, antebrazo, muñeca o dedos), lo que en el ambiente adecuado no tiene por qué compensarse verbalmente. En contraposición con el modelo de tercera persona, en esta práctica no hay un sistema que prohíba algunos gestos (como girar la muñeca, saltar, etc.), ya que es su plausibilidad y su efectividad en los músicos del conjunto lo único a considerar. No se considera un obstáculo la falta de elegancia que pueda tener un director saltando y agitando sus ojos y sus manos con nerviosismo. Yoshi Oida¹⁵ tiene unas oportunas palabras que podemos aplicar a la función de la acción directorial:

«En el teatro Kabuki, hay un gesto que indica «mirar a la luna», mediante el que el actor señala con su dedo índice. Un actor, uno de gran talento, realizó este gesto con gracia y elegancia. El público pensó: «¡Oh, qué movimiento tan bello!». Gozaron de la belleza de su actuación y de su destreza técnica.

Otro actor hizo el mismo gesto: señaló a la luna. El público no percibió si lo hacía con elegancia o sin elegancia, simplemente vio la luna. Yo prefiero este tipo de actor, el que muestra la luna al público. Es decir, el actor que se hace invisible».

Asimismo, la actitud comunicativa no es en todo momento de una pretensión de absoluto control. Podemos entender mejor esta manera de entender al director mediante el uso norteamericano de la palabra: *conductor* en lugar de *director*: El sentido de esta acepción está más relacionado con *dejar hacer* –dejar trabajar en conjunto– y con *liderar* que con *mandar*. Está basado en la confianza, en la certeza antes que en la pretensión de obediencia. Ello se traduce técnicamente en una diversidad de gestos, conjugando actividad y pasividad¹⁶, en la vigilancia del entorno que es posible realizar desde el dominio de la partitura estudiada de memoria¹⁷, permaneciendo atento a lo que sucede en el momento y reaccionando en el seno de la actividad conjunta de la formación musical, permitiendo (o mejor, *fomentando*) que los músicos encuentren su voz¹⁸. El más alto entendimiento de una obra musical no justifica un control absoluto sobre las personas que ejecutan los sonidos. Las acciones directoriales pretenden estar inmersas en el proceso musical junto a las demás acciones de la ejecución musical.

[15] Oida, Y.; Marshall, L.: *op. cit.*, pp. 24-25.

[16] En jerga directorial, se suele considerar un gesto *activo* cuando explícitamente propone algo, quedando un gesto como *pasivo* cuando puede modelarse por propuestas de la práctica interpretativa no ideadas en principio (o en primera intención) por el director.

[17] Scherchen, H.: *El arte de dirigir la orquesta*, pp. 19, 247-248.

[18] Scherchen, H.: *Ibídem*, p. 40.

2. Rasgos que delimitan el espacio lógico de la normatividad según Wittgenstein y su aplicación en el ámbito de la dirección orquestal

«Nunca he entendido la importancia del director. Entre nosotros, ¿qué demonios está haciendo ese tipo? ¿Hace falta un tipo que mueva sin parar una batuta en tu cara para que toques el violín? ¿Eso te hace falta? Comprendo que al comienzo sí sean necesarios [...] pero una vez que ha comenzado, que todo está en marcha, ¿para qué los queremos?»

Jerry Seinfeld¹⁹

La relación que tiene el conjunto de medios técnicos de la dirección de tercera persona para con la concepción filosófica de la dirección orquestal de esos directores que la practican, y la relación que tiene el conjunto de medios técnicos de la dirección de segunda persona para con su respectiva concepción filosófica no es, ni mucho menos, similar. En la dirección de segunda persona no se evalúa según parámetros externos, sino que se utilizan recursos, los cuales en su conjunto pueden recibir la denominación de *técnica de dirección de orquesta*. No hay gestos “prohibidos”. Pero que un ámbito como el de la dirección de segunda persona no esté reglado no implica que no sea un ámbito normativo. Siguiendo una línea de pensamiento wittgensteiniana, si fuesen equivalentes los conceptos “ámbito normativo” y “ámbito reglado”, no habría posibilidad de cumplir con una regla sin interpretarla.

Pero, ¿efectivamente tienen un estatus normativo las instrucciones del director de la concepción de segunda persona, aún sin haber reglas? Si no hay un código externo a la práctica al que acudir, ¿hay significado en los gestos e instrucciones? ¿Cómo saber si la dirección de orquesta entendida según el modelo de la dirección de segunda persona consiste en seguimiento de reglas? ¿Hay o puede haber algún manual que establezca cómo debe ser, digamos, una orquesta ideal, al modo de la *comunidad ideal de comunicación* de Habermas?

Gran parte del esfuerzo de Ludwig Wittgenstein fue mostrar que no puede existir tal manual; esto es, que no hay manera de que todos los ámbitos normativos cumplan con las mismas condiciones necesarias y suficientes, aunque sí hay una serie de condiciones necesarias que distinguen ámbitos normativos de no normativos. Esto es, no hay ningún rasgo que delimite de manera última, apriorísticamente, el espacio lógico de la normatividad; empero, sí hay rasgos –insuficientes en sí mismos– que podemos citar: Según el párrafo 197 de las *Investigaciones*²⁰, la práctica es un rasgo que delimita el espacio lógico de la normatividad más allá de cualquier código que establezca una práctica adecuada:

[19] Monólogo de la serie de la NBC *Seinfeld*. Capítulo titulado “The Fix-Up”. Director: Tom Cherones. Guión: Larry David. Emitido por primera vez el 5 de Febrero de 1992, en la tercera temporada de la serie.

[20] Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, §197.

«197. [...] Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su empleo. No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas (etc.). ¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que he jugado?, o por el contrario, ¿están contenidas todas las reglas en mi acto de intención? ¿Es la experiencia la que me enseña que de este acto de intención se sigue ordinariamente este, tipo de juego?, ¿no puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto es un sin sentido — ¿qué clase de conexión super-rígida existe entre el acto de intención y lo intentado? — ¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras «Juguemos una partida de ajedrez!» y, todas las reglas del juego? — Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego».

Y la práctica enlaza a través de los párrafos 199, 202 y 491²¹ con otro rasgo más: la comunidad, y también con la distinción entre “es correcto” y “me parece correcto” en el mismo párrafo 202.

«199. ¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una* vez en la vida? — Y ésta es naturalmente una anotación sobre la gramática de la expresión «seguir una regla».

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. — Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

202. Por tanto ‘seguir la regla’ es una práctica. Y *crear* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.

491. No: «sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros» — pero sí: sin lenguaje no podemos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etc. Y también: Sin el uso del habla y del a escritura, los seres humanos no podrían entenderse».

Estos pensamientos arrojan luz sobre nuestro problema: la tradición musical clásica occidental es una costumbre y tanto las instrucciones del director orquestal como la práctica de los músicos es un lenguaje. Asimismo, la práctica requiere la posibilidad del entrenamiento de la misma, de la regularidad. Lo expresa Wittgenstein en el párrafo 208²²:

«208. ¿Así pues, explico lo que quieren decir «orden» y «regla» por medio de «regularidad»? — ¿Cómo le explico a alguien el significado de «regular», «uniforme», «igual»? — A uno que, pongamos, sólo habla francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes francesas. Pero a quien aún no está provisto de estos *conceptos* le enseñaré a usar las palabras mediante *ejemplos* y mediante *ejercicios*. — Y al hacerlo no le comunico menos de lo que

[21] Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §199, §202 y §491.

[22] Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §208.

yo mismo sé».

A tenor de estos rasgos de la filosofía wittgensteiniana, podemos acercarnos a la especificación de la práctica orquestal, y de la dirección orquestal en particular, en su estatus normativo. En el caso del director del modelo de tercera persona, en sí mismos no parece que haya una distinción entre “es correcto” y “me parece correcto” —en un dogma como el proclamado por Toscanini, por ejemplo, son una y la misma identidad. Sin embargo, en el modelo de la dirección orquestal de segunda persona, no hay un sistema ajeno a la práctica de la música, a lo que se forja en la comunidad orquestal, que permita identificar algo como absolutamente correcto apriorísticamente. Es decir, separar las cuestiones de lo que significa la práctica musical de la comunicación misma de los músicos carece de sentido. Esta separación, la apelación a un código externo donde hay inmutables ítems significativos a la manera platónica, implica que fuera del ámbito orquestal, desde un despacho, se pueda determinar la corrección o incorrección de la práctica musical. Podemos decir que, en Wittgenstein, el significado del sinfonismo no puede darse fuera del contexto, del juego de lenguaje, de la orquesta ejecutante. Que no haya normas establecidas de modo absoluto —o mejor, normas explicitadas sobre la práctica orquestal fuera de la práctica orquestal— no implica que tal ámbito no sea normativo.

La norma de la práctica orquestal no puede ser inteligible al margen de la práctica misma, por lo que no hay más posibilidad de error en la normatividad del ámbito orquestal que en el mismo quehacer de los músicos: la posibilidad de error es interna, o sea, que una instrucción de un director de orquesta no puede ser ni correcta ni incorrecta fuera de la práctica orquestal. Pero mientras que un gesto por sí solo no es correcto ni incorrecto, hay cosas que claramente limitan la libertad de acción: un director no se pone a comer un plato de lentejas viendo TV en el ensayo porque deja de dirigir; además, no todos sus gestos van a tener el resultado deseado. Esto plantea la dicotomía entre fracaso o error: cuando un director no obtiene lo que quiere, o no consigue que los músicos quieran algo, ¿está fracasando o está errando? Está haciendo algo público, en un juego de lenguaje, utilizando ciertos recursos lingüísticos (técnicos) —entonces, ¿puede seguir perfectamente las reglas y que el resultado musical sea insuficiente, o incluso deficiente? ¿Puede que sea un éxito una interpretación y que haya errores en el seguimiento de reglas interpretativas o comunicativas en la orquesta? ¿En qué ha tenido relevancia eso que hace el *hombre misterioso* que está al frente de los músicos que producen el sonido? Posiblemente esperar un resultado óptimo de un exquisito seguimiento de reglas como si fuese una deducción lógica tampoco tenga sentido.

¿Acaso el director interpreta una regla en vez de seguirla? El director ha de tener la aprobación de la comunidad, y tienen sentido sus gestos en un momento determinado ante una circunstancia específica. Sin embargo, según el modelo de tercera persona, el director no cumple con la regla, sino que la interpreta. Es decir, si hay un listado de gestos (por ejemplo: gesto amplio =

alto volumen de decibelios; gesto pequeño = bajo volumen de decibelios, etc.), y el director se preocupa de aplicarlos cuando dicta la partitura o su interpretación de ella en vez de conseguir una comunicación óptima con los músicos contexto-dependiente, esto es, cuyo criterio solo es inteligible en la misma práctica, entonces el director únicamente puede interpretar reglas; puede que una interpretación sea un éxito y que el director se haya equivocado en todo, y el significado de la interpretación está ya establecido al margen de la práctica. La filosofía de Wittgenstein muestra, así, el ridículo del modelo caracterizado en este ensayo como “dirección de orquesta de tercera persona”. Y además, justifica el que muchos manuales de dirección orquestal efectivamente contengan formulaciones vagas de las directrices de la dirección orquestal ideal. Ahora más que nunca, parece lógico que muchos músicos pensasen que la dirección orquestal fuese un misterio, pues durante largo tiempo fue caracterizada casi como un lenguaje privado.

Pero si no hay un código externo a la práctica al que apelar, ¿puede haber dos interpretaciones completamente diferentes del *Concierto de Aranjuez* de Joaquín Rodrigo, o de *Mare Ibericum* de Germán Tejerizo? Ambas interpretaciones comprenden *parecidos de familia*. En las *Investigaciones*, Wittgenstein sostiene que el significado de las palabras y el sentido de las proposiciones está en su función en el lenguaje, en su uso. Puesto que dichos usos son muchos y multiformes, el criterio para determinar el uso correcto de una palabra o de una proposición estará determinado por el contexto al cual pertenezca. La práctica orquestal y la de la dirección orquestal son un juego de lenguaje, una forma de vida, tienen su propio *lecho duro* —si se me permite la expresión. Pero, como hemos visto, es inútil para un conocimiento riguroso generalizar unas normas para todo contexto por la complejidad y momentaneidad de la situación. La comprensión, la eficacia de la comunicación en la práctica orquestal, no puede obtenerse desde un estudio legislado de los parecidos de familia (aunque, seguramente, este pueda resultar útil), sino solo en el seno de la práctica, asistiendo y participando de su funcionamiento.

Podemos concluir ahora que no tiene sentido el establecimiento de las normas de una comunidad ideal de comunicación orquestal, o una práctica ideal, y que la dirección de orquesta en particular, como la interpretación de música en conjunto en general, no es un misterio por no estar reglada, sino que es un ámbito normativo, que consta con rasgos que lo delimitan como tal, y que el conocimiento riguroso de tal práctica, y el enjuiciamiento de los resultados, no puede producirse al margen de la práctica orquestal misma.

Pero quedan muchas preguntas sobre la práctica orquestal, como la cuestión por cómo ejecutan a la vez los músicos de la orquesta los sonidos musicales correspondientes a la indicación gestual del director, y cómo este sabe (si es que lo sabe) que su gesto funcionará en la acción conjunta de producción de sonido. ¿Cuál es el elemento regulador de este mecanismo?

3. No toquéis hasta que no oigáis

¿Por qué entran juntos los músicos de una orquesta? ¿Es racional? Dos de los consejos de Chick Corea para tocar música en conjunto son: 1. «Toque solo lo que oiga», y 2. «Si usted no oye nada, no toque nada». Es muy común que los profesores de grupos instrumentales digan a sus alumnos frases similares en los ensayos. Empero, lógicamente esas frases no tienen sentido alguno si se piensa que puede ser el caso de que si todos escuchan y nada suena, entonces nadie toque nada, por lo que tiene que haber alguien que toque primero –que sería el que no siga esos consejos en forma de reglas. Entonces, cuando suenan juntos todos los músicos de la orquesta desde la nada, ¿qué está sucediendo? Podemos pensar que las indicaciones no verbales de los líderes de formaciones instrumentales son la causa de que entren juntos los instrumentistas, o que se deduce de ellas lo que se ha de hacer en la producción del sonido... pero, ¿saben exactamente los músicos cómo será una indicación? ¿Saben en qué momento espacio-temporal significa un determinado movimiento con la batuta que tienen que producir un sonido determinado? ¿O acaso es la certeza y no el conocimiento exacto lo que funciona en estas situaciones? ¿Puede ser la previsibilidad de los gestos, la confianza en el líder, la seguridad en los demás compañeros, la memoria muscular adquirida en los ensayos, y una atención conjunta determinada lo que causa una correcta ejecución musical orquestal?

La certeza que los intérpretes musicales tienen durante la ejecución musical conjunta no es el resultado de un proceso deductivo ni produce un determinado estado musical de cosas²³. Se adquiere (o no) en determinados casos con multitud de variables que forman parte de un sistema de creencias. Según esta afirmación, la batuta del director ayuda a que el líder transmita confianza mediante sus indicaciones no verbales y su pose; la precisión de los gestos puede causar certeza, no inferencias lógicas. Como el entrenador de un equipo deportivo, el director debe hacerse cargo de la confianza del grupo. Y en la misma línea, el director no puede conocer el significado de sus propios gestos al margen de la ejecución musical (como se mostró en la descripción de la dirección orquestal como ámbito normativo). El poder hacer fluctuaciones dinámicas, agógicas o sutilezas en las articulaciones, en reacción a lo que los otros músicos hacen, el hacer música en función del momento y en comunicación con el conjunto, es algo que pertenece a la ejecución. Con ello, la pregunta académica por *qué gesto corresponde a qué sonido* no puede ser absoluta, sino que solo tiene sentido en un juego de lenguaje determinado: depende de qué obra se está interpretando, de qué orquesta la ejecuta, de si tal gesto se va a hacer en un primer ensayo, o en un ensayo general, o en un concierto, etcétera.

[23] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, §30.

Esto no implica que no pueda haber una técnica de la dirección de orquesta. El posicionamiento de las ideas aquí expuestas no conlleva un relativismo —en el sentido de que cada director en cada circunstancia desarrolla un mecanismo directorial inextrapolable— ni al dogmatismo opuesto²⁴. Quiriendo seguir al Maestro Herman Scherchen, se pueden y deben aprender procedimientos técnicos antes de la práctica, pero estos deben ajustarse al carácter del autor, o al nivel y personalidad de la orquesta, entre otros factores²⁵. Se advierte aquí una flexibilidad contexto-dependiente del gesto como expresión de la representación mental de la obra musical.

El gesto directorial forma parte de una práctica lingüística característica²⁶. La adquisición de significado de los gestos del director en particular, y en general del papel del cuerpo de cualquier músico (elección de arcos en los instrumentos de cuerda frotada, respiraciones varias, expresión de diversas emociones con ayuda de movimientos corporales, etc.), es un hecho que se produce en la ejecución musical. Por ello, el autoconocimiento en los intérpretes de conjuntos musicales solo se produce en la ejecución. Es un hecho empírico²⁷ que *un* gesto se usa *de una manera* para que *unas* personas produzcan *unos* sonidos específicos (especificados por la partitura en el caso de la interpretación musical de la tradición clásica occidental), y las decisiones interpretativas en la ejecución tienen una finalidad práctica. Lo que el director y el instrumentista saben a propósito de un gesto lo han adquirido por su relación con un hecho. Por eso, aunque la base por la que los sonidos producidos tenga sentido musical si cumplen con las condiciones establecidas en la partitura (de manera parecida a que las palabras de una conversación deben ajustarse a algún diccionario), “Sé” en el juego de lenguaje de la ejecución, tiene un significado análogo²⁸ al de “Oigo”, “Percibo”, etc. El director no conoce el significado de sus gestos, y con ello de sus capacidades como director, al margen de la ejecución.

La pregunta absoluta —esto es, en cualquier circunstancia— por un gesto (“¿qué tipo de movimiento hay que hacer en el compás *c* de la obra *x*?”) carece de sentido, pues se carece de los medios por los cuales adquiere un significado, esto es, se carece de la orquesta. De la misma manera que la oración “Sé que tengo una mano” tiene sentido en unos contextos y en otros es un sinsentido, incluso en otros carece de poder tener sentido porque es una certeza, los gestos

[24] Munteanu, I.: *op. cit.*, cap VII.

[25] Scherchen, H.: *Ibidem*, pp. 5, 23, 25.

[26] No es tema de este trabajo abordar la cuestión por el contenido semántico que pueda tener la música instrumental que suelen interpretar las orquestas sinfónicas. Se considera la comunicación orquestal como una práctica lingüística sin atender a consideraciones semánticas.

[27] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §306.

[28] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §90.

del director tienen o no sentido en el juego de lenguaje en el que se producen²⁹. La pregunta no es, por tanto, “¿Qué gesto corresponde a esta música?”, sino “¿Utilizo este gesto para esta música en esta circunstancia?”. No es posible justificar la lógica de las acciones directoriales más allá de la ejecutividad de la música orquestal, aunque mediante la experiencia (tanto propia como de otros directores y músicos en general) sí se puede preveer que unos gestos sean más plausibles que otros y así impedir en la medida de lo posible que algún músico no entienda algo.

Así, esta práctica normativa que es la interpretación orquestal es posible por la certeza sobre la que descansa la producción de sonido apropiada para la interpretación musical de una obra para orquesta. Los músicos no pueden trabajar conjuntamente ni evaluar el resultado obtenido sin proposiciones de las que no puedan dudar³⁰ y que no tienen valor de verdad (forman el lecho duro), como por ejemplo: “El director conoce la obra”, “Puedo predecir la continuidad inmediata de este gesto en este esquema de compás”, “Puedo oír a cualquier músico, y actuar consecuentemente”, “Puedo cambiar esta marca de la partitura (por ejemplo, una respiración), pero esta otra no (por ejemplo, una nota musical)”, “Mi instrumento está listo para que yo lo haga sonar, al igual que los demás”, “No hay errores en las partituras, y se va a seguir su lectura”³¹, “Mi silla no se va a volatilizarse”, etcétera. Que esos pensamientos no se pongan en duda en la práctica musical constituye el funcionamiento de la interpretación orquestal³² —y la certeza relacionada con la comunicación con los demás músicos se certifica o constata (o no) en el mismo proceso de ejecución orquestal. Si estas proposiciones no existen en la certidumbre de los músicos, no es posible la interpretación musical, no es posible crearse expectativas sobre el discurso musical: carecerían de sentido todos los gestos y todos los sonidos. Y estas proposiciones no se aprenden, sino que se adquieren con la experiencia vivida, tanto de uno mismo como de los demás³³.

Pero la seguridad requerida para hacer música en conjunto no es meramente subjetiva, pues se funda en la posibilidad de que los demás la corrompan. Las *razones* que el director conoce para la interpretación de una sinfonía no provienen únicamente de su autoridad, sino de lo que realmente sucede enfrente de él, pues “No soy yo quien decide qué es una razón convincente de algo”³⁴.

[29] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §348.

[30] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §341.

[31] Aunque, parafraseando el párrafo 66 de *Sobre la Certeza*, el músico puede estar completamente seguro de que esas son las notas correctas en ese pasaje en concreto de esa pieza musical, pero si se encuentran otras notas diferentes en un manuscrito fidedigno de la partitura, cambiará de opinión sin perder sus otras certezas relativas a la partitura, y en general a la interpretación musical.

[32] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §342.

[33] *cfr.* Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §275 y §279.

[34] Wittgenstein, L.: *Ibidem*, §271.

Así las cosas, ¿qué subyace teóricamente a las tesis principales defendidas hasta ahora? ¿qué subyace a i) que no puede haber enjuiciamientos apropiados al margen de la práctica orquestal (pues no son nada en tal ámbito normativo), y ii) que es por la certeza, y no por el conocimiento racional, por lo que son posibles las acciones orquestales (o sea, la interpretación conjunta de música)? ¿De dónde proviene la seguridad requerida en la ejecución orquestal? Finalmente, en el siguiente apartado quiero argumentar que la atribución de estados mentales relativos a acciones orquestales se produce con autoridad epistémica de segunda persona. El conocimiento de los contenidos musicales realizados gracias a la certeza de los componentes de la ejecución que posibilita la práctica lingüística³⁵ misma es un conocimiento otorgado por segundas personas epistémicas, y es otorgado mutuamente: entre los instrumentistas mismos, de la orquesta al director y del director a la orquesta.

4. A dirigir se aprende dirigiendo

¿Qué significa la frase «A dirigir se aprende dirigiendo»? La atribución de un estado mental que hace un director musical sobre la ejecución que está viviendo en ese mismo momento con otros músicos se puede producir desde distintas perspectivas epistémicas.

Cuando el director *diseña* una interpretación musical y su correspondiente estrategia de ensayo, su elaboración la hace desde su propia perspectiva como estudioso de la música (perspectiva de primera persona), y para hacer que una interpretación pueda ser considerada como tal, acude a la perspectiva de tercera persona, donde se encuentra la objetividad en contraste con su propia perspectiva (por ejemplo, estudiando diferentes interpretaciones de la misma partitura, y diferentes ediciones de la misma). A menudo, el intérprete interioriza cierta musicalidad al escuchar interpretaciones. Muchos directores recomiendan escuchar las grabaciones de las mejores orquestas para así adquirir internamente un apropiado sentido del fraseo musical, en sintonía con la tradición interpretativa. En estos casos, la idea que llega a tener el intérprete, administrada por tradición no escrita, aunque la tenga desde su perspectiva, viene dada desde otra autoridad que no es la de primera persona; en otras palabras, el intérprete habitualmente se atribuye estados mentales no construidos por él (al menos, conscientemente), y puede no saber explicar claramente por qué un fraseo es mejor que otro aun no pudiendo equivocarse en una afirmación en concreto, por ejemplo. No obstante, todavía estos estados mentales no corresponden a la figura del director de orquesta en acto, sino al aprendiz de director o a la fase directorial abstracta.

[35] Otras certezas (como el conocimiento de las partituras, el entrenamiento previo en solitario, etc.) no pertenecen restringidamente al juego de lenguaje de la ejecución musical, por lo que no las podemos enmarcar en el proceso de autoconocimiento del músico en cuanto intérprete orquestal.

La autoridad epistémica –y no la deontológica– sobre la realidad de una interpretación musical se produce únicamente en el transcurso de la ejecución (ensayos, grabaciones o conciertos). Los conocimientos necesarios para atribuir estados mentales a personas involucradas en la ejecución musical no pueden pertenecer más que al momento de ejecución –pues no se estaría en el juego de lenguaje apropiado, o se estaría produciendo un juicio desde un ámbito normativo diferente al de la ejecución orquestal. Se pueden conocer datos objetivos que conforman el currículum de los músicos y posibilitan la acción orquestal. Pero la potestad de los contenidos epistémicos de la ejecución está en el *cara a cara* de la orquesta con el director, del director con la orquesta, entre los músicos de la orquesta y, en muchos casos, entre la formación musical y el público. Y este *cara a cara* es un hecho (enmarcado en un ámbito normativo), no una inferencia lógica –ni de él se derivan inferencias de tal tipo. Esta perspectiva directa, en la que los componentes de la acción están involucrados comunicativamente, es la perspectiva de segunda persona. Además, como la legitimidad de los contenidos de la ejecución pertenece a los componentes de la acción orquestal, pues solo ellos son capaces de conocer lo que sucede en la práctica lingüística que es la ejecución, esta perspectiva podemos entenderla como una autoridad epistémica de segunda persona respecto a la atribución de estados mentales. El papel de la segunda persona es una autoridad epistémica sobre los contenidos que se atribuye el director de orquesta, no solo una perspectiva, debido a la exclusividad de la ejecución orquestal tratada en este ensayo. Por ello, el desarrollo ontogenético de la figura del director de orquesta depende completamente de esta autoridad, tanto mediante los conocimientos adquiridos en la ejecución como en los contenidos adquiridos en otras ejecuciones anteriores. A su vez, no aminora en la trayectoria profesional del director la atención que se debe prestar a la voz de la segunda persona: de hecho, cuanto más experimentado es el director y más conoce la dirección, mayor atención es capaz de dedicar a lo que sucede en su entorno justo enfrente del podio.

De manera análoga, todo músico que quiera hacer música en conjunto le sucede que tiene que ensayar con otros músicos para aprender tal actividad. Por eso la autoridad epistémica de segunda persona es recíproca en la ejecución entre todos los componentes del recinto orquestal involucrados en la acción. Pero a diferencia del director, una buena parte del entrenamiento de esos músicos se puede producir en solitario. Los directores de orquesta son músicos que no ejecutan físicamente los sonidos de una interpretación musical, sino que trabajan conjuntamente con las personas que efectivamente producen esos sonidos. De modo parecido a la formación de los cirujanos, hasta que no se encuentran cara a cara con su objetivo, su objetivo no existe más que en abstracto. Aunque su formación teórica sea excelente, e incluso su formación práctica como instrumentistas también lo sea, no sabrán dirigir hasta que no adquieran experiencia real con una formación musical. En cuanto director de

orquesta, no tiene una autoridad epistémica de primera persona ni de tercera persona, ya que solo dirigen realmente, solo se entrenan, solo pueden crearse a sí mismos en presencia directa de otros músicos. El director es incapaz de acceder a sus estados mentales relativos a la ejecución musical sin reconocer la autoridad epistémica que ejerce la orquesta en la peculiaridad del ámbito comunicativo orquestal. Es imposible que por sí mismo, sin involucrarse con los que producen el sonido, adquiera acceso epistémico a sí mismo como intérprete musical. Dicho con otras palabras: no sabe qué director es o puede ser hasta que lo experimenta implantado en el ámbito orquestal. Únicamente en virtud de la autoridad que reconoce en la orquesta, en relación con los resultados de sus acciones como director, el sujeto puede llegar a una posición privilegiada para acceder a su propia mente.

Sin reconocer esta autoridad, el director no puede hacer nada porque no conocerá nada: no podrá reaccionar a problemas de afinación, no podrá corregir tempi, no podrá modular balances, etcétera. Cuando un director planea un ensayo, intenta prever lugares de la partitura potencialmente problemáticos (entre otras cosas), y elaborar una estrategia de resolución de los problemas que puedan surgir. No obstante, ese trabajo carece de utilidad si no puede modular su perspectiva epistémica como director ante lo que los músicos hagan en realidad entre ellos y frente a él, pues puede descubrir que la dificultad de un pasaje estaba en la alta velocidad que debían tener los violas cuando lo que podía dificultar a las violas era que los metales tocaran *fortissimo* y algo desafinados. Esta enseñanza sucedida en el *tú a tú* entre director y orquesta –que puede ser sobre la obra a interpretar, sobre la política de la orquesta, sobre problemas técnicos no previstos por el director, etc.– resulta crucial en el proceso de autoconocimiento en el director de orquesta. Sin ella, pese a que el candidato a director estudie el repertorio sinfónico armónica, formal o musicológicamente, pese a que sepa de memoria todo lo concerniente a organología, y pese a que haya diseccionado todos los documentos audiovisuales sobre la interpretación orquestal, no sabrá dirigir. Sin aceptar y prestarse a la autoridad de la orquesta, su desarrollo será nulo pues no podrá inmiscuirse en la ejecución que hace real la interpretación musical. Sin tal reconocimiento, no solo no podrá avanzar críticamente en el conocimiento de sus facultades directoriales, sino que no poseerá ninguna realmente. Sin tal reconocimiento, no existirá como agente –respecto a la dirección orquestal³⁶.

[36] Por eso, en los centros más relevantes de la enseñanza musical, la enseñanza de la dirección orquestal se da en buena parte practicando con orquestas reales. Por el contrario, la práctica extendida de dirigir a dos pianos en vez de a un conjunto apropiado de músicos carece de los recursos precisos para formar al director. Añadir aquí –como se desprende obviamente de la argumentación– que es absurdo pretender aprender dirección musical practicando con un soporte en CD, estando en un lugar extremo que eso fuese un criterio de evaluación de la dirección de orquesta (Véase como ejemplo la programación de prácticas de orquesta y coros del RCSMVE). Semejantemente, tampoco es apropiado conseguir el carnet de conducción de cualquier vehículo sin una experiencia de circulación en circunstancias reales.

Como ya estamos en condiciones de entender, el hecho de que esos contenidos pertenezcan únicamente al momento del específico juego de lenguaje de los músicos, y sin ejecución orquestal el director no se conozca en cuanto director, no implica que no haya seguimiento de reglas tipificables en un lenguaje público. Entendida como tal, la música ejecutada será posible por las certezas de los componentes de la ejecución, y los conocimientos atribuidos por los músicos mismos y entre ellos (director incluido) serán otorgados con autoridad de segunda persona. Luego, el director será, y se reconocerá como director, dirigiendo y evaluando experiencias en las que realmente dirigió. Y la frontera de esos conocimientos que los músicos obtienen de lo que hicieron quedará siempre en la ejecución, pues como dice Wittgenstein³⁷:

«204. Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; –pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje».

5. Conclusiones

«[...] una ejecución en la que la obra parezca brotar de sus propias energías, en la que no haya ni un solo *crescendo* impuesto por arbitrario designio, ni un solo *ritardando*, ni un solo *rubato* obtenidos a la fuerza, y en la que el curso del desenvolvimiento tenga la misma naturalidad que el ritmo de la respiración».

Hermann Scherchen³⁸

El intérprete orquestal en general, con especial atención al director de orquesta, banda o coro, es un agente epistémico cuya acción se determina en presencia directa de las personas que conforman el ámbito normativo orquestal. El proceso de conocimiento de la ejecución sinfónica constituye el proceso de autoconocimiento del ejecutante y del director de manera tal que la certeza como elemento posibilitador de la apropiada ejecución musical la entendemos como mediadora de la perspectiva y de la autoridad de segunda persona epistémica.

La estrategia argumentativa pensada para presentar un concepto epistemológico de la dirección orquestal ha consistido en: a) introducir al lector en la noción de dirección orquestal; b) distinguir dos grandes modelos de dirección orquestal –a saber, de tercera y de segunda persona epistémica– para acotar específicamente el ámbito donde elaborar una respuesta a la pregunta por el conocimiento de la práctica orquestal; c) interrogar a propósito de si el segundo de los modelos presentados es o no un ámbito normativo; d) presentar y aplicar a la dirección de orquesta los rasgos que delimitan el espacio lógico de la nor-

[37] Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, §204.

[38] Scherchen, H.: *Ibidem*, p. 21.

matividad desde las reflexiones de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* para definirla como una acción de la interpretación orquestal entendida como práctica lingüística; e) describir cómo es posible la interpretación orquestal mediante la explicación de la frase tópica de la educación musical “No toquéis hasta que no escuchéis” a través de la noción de certeza tratada por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*; f) vincular la noción de certeza wittgensteiniana con el papel de la segunda persona epistémica; y g) explicar un segundo tópico de la educación musical, “A dirigir se aprende dirigiendo”, estableciendo la segunda persona epistémica como elemento primordial para cualquier conocimiento sobre la interpretación orquestal.

Se concluye, pues, que una técnica de manual, absolutamente cierta para toda situación, es un sinsentido porque (al menos):

1) pretende ultimar la normatividad para toda ejecución musical orquestal;

2) desestima la autoridad epistémica reconocida en y por los agentes orquestales; y

3) no contribuye a ninguna acción con conocimiento del entorno.

Así, todo mecanismo técnico deberá estar dispuesto dentro del modelo directorial de segunda persona, ya que los contenidos de tal mecanismo no puede sistematizarse *a priori* de su aplicación. Y es en el interactivo juego de lenguaje orquestal mismo donde se da la posibilidad de ser agente epistémico del corpus de conocimientos de lo que sea la práctica orquestal.

Adicionalmente, se puede entender que una técnica dogmática sería una consecuencia de malentender la paradoja que Wittgenstein presenta en el famoso párrafo 201 de las *Investigaciones*, pues (parafraseando a Finkelstein) un gesto remite a un ítem *intrínsecamente significativo*³⁹. Que el juego de lenguaje orquestal fuerce a prestar máxima atención al entorno, y con ello desarrollar la imaginación, presenta dificultades a quienes confían en soluciones platónicas⁴⁰.

[39] Finkelstein, D. H.: *op. cit.*, p. 85-88.

[40] Buena parte de este proyecto es fruto de conversaciones con los filósofos Manuel de Pinedo García y José Ferrer de Luna, y con los directores de orquesta Francisco Navarro Lara y Gabriel Delgado Morán. Manifiesto aquí mi gratitud hacia ellos por sus comentarios y su apoyo, y también a dos evaluadores anónimos de *Thémata*. Finalmente, debo agradecer a quienes han sido condiciones necesarias para que yo pudiese escribir el presente texto: Cuca Vidal Márquez, Neftalí Villanueva Fernández, la Banda de Rubí, la Joven Orquesta Ciudad de Motril y la Coral del Instituto Padre Manjón de Granada.

Referencias bibliográficas:

- “The Fix-Up”, en *Seinfeld*. NBC, 1992.
- Bowen, J.A: *The Cambridge Companion to Conducting*. Cambridge University Press, 2003.
- Claude Piguét, J.: «El gesto del Director de Orquesta» en Claude Piguét, J.: *Escritos sobre la música*. Barcelona: Idea books, 2000.
- Finkelstein, D. H.: *La expresión y lo interno*. Oviedo: KRK, 2010.
- García Vidal, I.: *Propuesta metodológica de una didáctica para la Dirección Musical*. Tesis doctoral. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria: Departamento de Didácticas Especiales, 2011.
- Gomila, A.: “La perspectiva de segunda persona de la atribución mental” en *Azafea* 4, 2002, pp. 123-138.
- Munteanu, I: *Octav Calleya: En el atril de la vida*. Fund. Málaga, 2013.
- Navarro Lara, F. [en línea]: *Los secretos del Maestro* (Versión 1.4). En *Navarro Lara* (2012), www.musicum.net [Consultado: 14/3/2015].
- Oida, Y.; Marshall, L.: *El actor invisible*. Barcelona: Alba, 2010.
- Simonov, Y.: “Un director de orquesta” en *Realidad Musical Argentina* 4, 1984.
- Scherchen, H.: *El arte de dirigir la orquesta*. Barcelona: Idea Books, 2005.
- Swarowsky, H.: *Dirección de orquesta. Defensa de la obra*. Madrid: Real Musical, 1989.
- Talgam, I.: “Lead like the great conductors” TEDGlobal, 2009. Disponible en la URL: https://www.ted.com/talks/itay_talgam_lead_like_the_great_conductors [Consultado: 14/3/2015].
- Watson, C.: *Gesture as communication. The Art of Carlos Kleiber*. Tesis doctoral. University of Sydney: Conservatorium of Music, 2012.
- Wittry, D: *Baton basics*. Oxford University Press, 2014.
- Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2010.
- Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988.

NIETZSCHE CONTRA LA STOA: LA AFIRMACIÓN DE LA VIDA CONTRA LA RENUNCIA ESTOICA

NIETZSCHE CONTRA THE STOA: THE AFFIRMATION OF LIFE AGAINST THE
STOIC RENUNCIATION

Maybeth Garcés Brito¹
Universidad Simón Bolívar (Venezuela)

Recibido: 30-05-2014

Aceptado: 04-09-2014

Resumen: En este trabajo se propone analizar la valoración que hace Nietzsche de la filosofía estoica a lo largo de su obra. A pesar de los puntos de encuentro que se han establecido entre los estoicos y Nietzsche, especialmente a partir de la doctrina del *eterno retorno* y del *amor fati*, se plantea que existen diferencias irreconciliables entre ambas filosofías que, con frecuencia, han sido dejadas a un lado y cuyo análisis, por otra parte, nos permite una nueva comprensión de la Stoa. Para argumentar esto, nos centraremos en las diferencias que hay entre la concepción nietzscheana y la estoica de la filosofía como *terapia*, el lugar que ocupan las pasiones en dichas filosofías como *medicinas*, y las críticas que hace el filósofo alemán al optimismo metafísico y a la pretensión del estoicismo de conseguir la *felicidad*.

Palabras-clave: Nietzsche, estoicismo, renuncia, pasiones, *amor fati*.

Abstract: This paper analyzes the Nietzsche's evaluation of the stoic philosophy through his works. Despite the meeting points that have been established between the stoics and Nietzsche, specially based on the doctrine of the *eternal recurrence* and the *amor fati*, it's posited that there are irreconcilable differences between both philosophies that have often been left aside and which analysis, on the other hand, give us a new comprehension of the Stoa. To argue this, we will focus on the differences between the Nietzsche's and Stoic conception of the philosophy as *therapy*, the place of the passions in those philosophies as *medicines* and the critiques of the metaphysical optimism and the Stoic claim to achieve *happiness* realized by the German philosopher.

Key-words: Nietzsche, stoicism, renounce, passions, *amor fati*.

[1] (maybeth@gmail.com) Licenciada en Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello), Caracas, Venezuela. Actualmente cursando la Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, Caracas.

En el hecho de que hayáis desesperado hay mucho que honrar.
Porque no habéis aprendido cómo resignaros,
no habéis aprendido las pequeñas corduras.
–*Así habló Zaratustra*, Nietzsche.

El estoicismo sólo podía surgir en una época
de temor y servidumbre universales.
–*Fenomenología del espíritu*, Hegel.

1. La filosofía como *terapia*

Es innegable que las ideas estoicas influyeron en el pensamiento nietzscheano. El filósofo alemán dedica varios pasajes de su obra a la reflexión sobre los postulados estoicos y muestra, en algunas ocasiones, un profundo respeto por filósofos como Epicteto y Séneca. Su pensamiento “auténticamente abismal”, el del *eterno retorno*, guarda una estrecha relación con la concepción estoica que, a su vez, siguió la doctrina de Heráclito². A primera vista, la famosa fórmula nietzscheana del *amor fati* no pareciera diferir en mucho del ideal del sabio estoico que acepta el destino en cuanto manifestación del *logos* universal. Incluso en un aforismo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se denomina a sí mismo y a los “espíritus libres”, aquellos futuros lectores que él vislumbraba, “los últimos estoicos”³. Autores como Ure han puesto de relieve la afinidad que hay entre la concepción nietzscheana de la filosofía como *arte de vivir o medicina* y el estoicismo⁴. Por su parte, Nussbaum sostiene que el proyecto filosófico de Nietzsche tiene como objetivo rescatar los valores estoicos del *autodominio* y *autoformación* fuera del contexto cristiano y romano⁵. Como podemos ver, es frecuente hallar en el pensamiento nietzscheano rasgos en común con los filósofos del Pórtico. Sin embargo, como señala Nabais, no hay un estudio sistemático de la relación entre Nietzsche y el estoicismo⁶;

[2] “La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas, esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que ha heredado de Heráclito casi todas sus ideas fundamentales, conserva huellas de esa doctrina”. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid: Alianza, 2006, p. 79.

[3] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 2007, 227, p. 185.

[4] Cfr. M. Ure, “Nietzsche’s Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy” en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 60-84. Asimismo, Elventon sostiene que Nietzsche, al concebir la filosofía como *eine Kunst des Lebens*, se inscribe en la tradición estoica; aunque también señala que su pensamiento mantiene grandes diferencias con la Stoa. Cfr. R. Elventon, “Nietzsche’s Stoicism: The Depths Are Inside” en *Nietzsche and Antiquity*, editado por Paul Bishop, Rochester, NY: Camden House, 2004, p. 192 y ss.

[5] Cfr. M. Nussbaum, “Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism” en *Nietzsche, Genealogy, Morality*, editado por Richard Schacht, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 140.

[6] Cfr. N. Nabais, “Nietzsche and Stoicism” en *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*, Continuum: London/New York, 2002, p. 87.

la mayoría de los estudios que se encuentran hacen énfasis en los puntos comunes y, a menudo, dejan a un lado las importantes diferencias que hay entre ambas filosofías.

Según Ure, la posición de Nietzsche con respecto al estoicismo se puede dividir en dos fases: la de su etapa juvenil, en la década de 1870, cuando asume la filosofía como una *medicina* o un *arte de vivir*, muy cercano al de la terapia estoica; y la etapa que comienza en 1880, en la que Nietzsche comenzó a expresar serias dudas en relación con el modelo terapéutico estoico y su concepción de *eudaimonía*⁷. Las posteriores críticas que le hace Nietzsche al estoicismo tienen como eje central la concepción estoica de las pasiones y su intento por eliminarlas. Pero, a pesar de estas críticas, Ure sostiene que Nietzsche fracasó en su intento de ir más allá del estoicismo y que su doctrina del *amor fati* no es más que un estoicismo “cósmico”, sólo que no se percató de ello⁸. No obstante, como más adelante expondremos, no puede inscribirse a Nietzsche en el marco del pensamiento estoico⁹, pues este afirma que no existe un orden natural, critica la pretensión por eliminar las pasiones “negativas” o violentas del estoicismo y el talante eudemonista de las filosofías morales antiguas.

Ciertamente, Nietzsche concibe la filosofía como una suerte de *medicina*¹⁰. Ya en los fragmentos póstumos de 1872, Nietzsche planteaba que el filósofo debe ser un “médico de la cultura”¹¹, cuya tarea es diagnosticar lo que es perjudicial para la *vida* y para la cultura (esta es una de las preocupaciones fundamentales de las *Consideraciones intempestivas*). Aunque el pensamiento nietzscheano afrontó una crisis que se materializó con la publicación de *Huma-*

[7] Cfr. M. Ure, *op. cit.*, p. 64 y ss.

[8] “Nietzsche failed to see how his own doctrines of *amor fati* and eternal recurrence borrow directly from what I have called this cosmic version of Stoicism and, importantly, how they too hinge on achieving a certain kind of indifference” M. Ure, *op. cit.*, p. 74.

[9] Para los fines de este trabajo, no haremos distinción entre la tradición estoica griega y la romana. Con ello no buscamos tratar la Stoa como un *todo*, pues incluso dentro de la tradición griega, por ejemplo Zenón y Crisipo, encontramos diferencias en el tratamiento de ciertos problemas. Procederemos así por la forma en la que Nietzsche aborda cuestiones centrales del estoicismo que, a nuestro juicio y como sustentaremos más adelante, comparten pensadores griegos y romanos, como la concepción de la filosofía en tanto *medicina* o *terapia*, el optimismo cosmológico y el carácter eudemonista de la filosofía. Como sostiene Sandbach a propósito de los estoicos romanos, “[a]lthough they are one-sided, their personalities come out strongly in their books and secured them many readers until recent times. Very different from one another, they share a common outlook. They have a minimal interest in anything but ethics and see in Stoic philosophy an established system of beliefs that could guide, comfort, and support a man in the difficulties and dangers of life” F.H. Sandbach, *The stoics*, 2ª edición, Idianapolis: Hackett, 1989, p. 17. Cursivas nuestras.

[10] Estudios recientes han resaltado este aspecto de la filosofía nietzscheana. Véase, por ejemplo, H. Hutter (ed), *Nietzsche's Therapeutic Teaching*, New York: Bloomsbury, 2013.

[11] Cfr. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1869-1874), Madrid: Tecnos, 2010, 23 [15], p.434. En otro fragmento póstumo de 1873, Nietzsche señala que: “la filosofía debe ser una alianza de fuerzas que unan, como un médico de la cultura” *Ibid.*, 30 [8], p. 558.

no, demasiado humano¹², esta concepción del filósofo como “médico” no cambió en sus obras posteriores. En *La ciencia jovial*, por ejemplo, escribe:

Todavía espero que un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra –uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad–tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la «verdad» sino de algo diferente, digamos de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...¹³

Asimismo, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se refiere a “nosotros”, es decir, a sí mismo y a los filósofos del futuro que él esperaba que aparecieran y comprendieran su obra, como “médicos”¹⁴. Pero, ¿esto nos autoriza a inscribir a Nietzsche en la tradición estoica? ¿Acaso la tarea de estos “médicos” que propuso el filósofo alemán es la misma que la del sabio estoico? ¿Buscan los estoicos y Nietzsche “curar” la misma enfermedad? ¿En qué medida ambas filosofías son *terapias*?

Como es sabido, el estoicismo tiene origen como movimiento filosófico en un contexto de crisis: el de la disolución de la *polis*. Si antes el ciudadano hallaba identidad y seguridad en la *polis*, ahora, por primera vez, el *individuo* tiene que enfrentar sus problemas en un diálogo a solas consigo mismo. En este escenario, la filosofía se convierte en una suerte de *medicina* o *terapia* que, de acuerdo con los postulados estoicos, es capaz de curar las enfermedades del alma, productos de una incorrecta evaluación en nuestros juicios y de pasiones desbordadas. Así, Marco Aurelio afirma que la filosofía es la que puede “preservar el guía interior, exento de ultrajes y de daño, dueño de placeres y penas”¹⁵; Epicteto, por otro lado, dice que la escuela del filósofo es un “hospital” [ἰατρεῖόν]¹⁶, y Séneca sostiene: “el que acude a la escuela de un filósofo, es necesario que todos los días obtenga algún provecho: que regrese a casa o más sano o más sanable”¹⁷. La analogía entre medicina y filosofía, como vemos, es usual en el estoicismo.

Ahora bien, ¿qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que el filósofo debe ser un “médico de la cultura”? Como ya hemos señalado antes, dicha expresión aparece desde sus primeros escritos juveniles y, en cierta forma, anticipa una de las cuestiones centrales en la filosofía nietzscheana: el del *nihilismo*, entendido este como un problema de *fuerzas* o de *descenso* y *retroceso del poder*

[12] Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 89.

[13] F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Caracas: Monte Ávila, 1999, “Prólogo a la segunda edición”, 2, p. 4.

[14] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, Prólogo, p. 21.

[15] *Meditaciones*, Traducción de Ramón Bach Pellicer, Madrid: Gredos, 2005, II, 17, p. 66.

[16] *Disertaciones*, Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos, 1993, III, XXIII, p. 341.

[17] *Epístolas morales a Lucilio*, Traducción de Ismael Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1989, Tomo II, 108, p. 296.

del espíritu. En la primera obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, el filósofo había planteado el asunto de la tragedia y del influjo del socratismo en ella en los términos de una *enfermedad* que es un *signo de declive* y de *fatiga* de los instintos de la civilización griega. En la *Segunda Intempestiva*, el problema de los estudios históricos también es considerado por el filósofo como una *enfermedad* que *debilita* las potencias creadoras e interpretativas de los hombres. Finalmente, y aunque podríamos citar más ejemplos, Nietzsche sostiene en *La genealogía de la moral*, una de las obras de su etapa de madurez, que detrás de los ideales de “domesticación” del hombre se expresa “la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora”¹⁸ que, a su vez, es resultado del *debilitamiento* de los instintos por parte de doctrinas morales y ascéticas. Lo que aquí nos interesa señalar es que, al entender el concepto de *enfermedad* como una cuestión de *debilitamiento* o *parálisis* de voluntad o fuerzas, la concepción nietzscheana de la filosofía como *medicina* entra en claro conflicto con la concepción estoica de la misma.

2. La crítica nietzscheana a la *extirpación* estoica de las pasiones

La primera y más evidente de las diferencias entre ambas posiciones radica en el lugar que ocupan las pasiones en cada filosofía. Es menester tocar este punto ya que, en el pensamiento estoico, las pasiones son consideradas “enfermedades” de las que, precisamente, la filosofía ayuda a librarse; es decir, estas son la principal causa por la cual se requiere una *terapia*¹⁹. De igual modo, es necesario aclarar esto, pues autores como Ure sostienen que Nietzsche adoptó la tesis de los estoicos según la cual las pasiones son juicios evaluativos²⁰. Una cita en *Aurora* indicaría esto: “detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones, que han sido transmitidos en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones)”²¹. Sin embargo, como bien observa el propio Ure, existen profundas diferencias con respecto a la forma nietzscheana de considerar las pasiones y la de los estoicos. Para el filósofo alemán,

[18] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2006, III, 13, p. 156.

[19] En el centro de la analogía entre *filosofía* y *medicina* se encuentra, como bien señala Foucault, la noción de *pathos* entendida como *enfermedad*. Cfr. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005, p. 106 y ss.

[20] Cfr. M. Ure, *op. cit.*, p. 64. Como observa Nussbaum, “en el pensamiento griego acerca de las emociones hay, desde Platón y Aristóteles hasta Epicuro, acuerdo en que las emociones no son simplemente ciegas erupciones de afecto, sacudidas o sensaciones que se reconocen y distinguen unas de otras únicamente por la cualidad sentida en cada una de ellas. A diferencia de apetitos como la sed y el hambre, poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo”. M. Nussbaum, *La terapia del deseo*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 459.

[21] F. Nietzsche, *Aurora*, Barcelona: Debolsillo, 2009, 35, p. 46.

Las pasiones [*Leidenschaften*] pertenecen a la vida, no es lícito ponerlas bajo sospecha como si fueran perturbadores de la felicidad. Sin amor ni odio, la existencia sería un desierto solitario. Los hombres no desean en absoluto una calma uniforme, buscan excitación y emoción. Provocan por igual placer y dolor. Nada grande se lleva a cabo sin pasión, dice Aristóteles. La vida misma es esa grandeza que no se lleva a cabo sin pasión²².

En la tradición estoica iniciada por Zenón y continuada por Crisipo, las pasiones son consideradas “movimientos en contra de la naturaleza del alma”²³, impulsos excesivos que constituyen “perturbaciones del alma”²⁴. Si bien los estoicos no plantearon la supresión de *todas* las emociones, pues distinguieron entre *pathé* (pasiones violentas) y *eupatheiai*²⁵ (buenas afecciones del ánimo, las cuales pueden ser parte de una vida racional) el postulado de la *apatheia* implica la *extirpación* de las pasiones “irracionales” y del deseo. En palabras de Epicteto: “aniquila [*ἀναπέω*] por completo el deseo, al menos en el momento presente”²⁶. Así, el sabio estoico, como señala García Gual, “carece de movimientos pasionales: no le mueve la vanidad, ni el placer ni las penas, no se irrita ni se conmueve”²⁷. Esta aspiración por eliminar las pasiones es, en general, fuertemente criticada por Nietzsche a lo largo de toda su obra:

La moral religiosa

El afecto, los apetitos grandes, las pasiones del poder, del amor, de la venganza, de la posesión —: los moralistas quieren extinguirlos, extirparlos, «purificar» el alma de todos ellos.

La lógica es: estos apetitos causan a menudo graves daños —luego son malvados, condenables. El ser humano ha de librarse de ellos: de lo contrario no podrá ser un humano bueno...

(...) Esta forma de pensar, la más miope y la más corrupta de todas, la forma de pensar moral, quiere *cegar* las grandes fuentes de fuerza, esos torrentes del alma que irrumpen a menudo de manera tan peligrosa y avasalladora, en lugar de poner a su servicio y de *sacar rendimiento económico* al poder que tienen²⁸.

La pretensión de acercar la concepción estoica de la filosofía como *terapia* y la concepción nietzscheana, entonces, no puede hacerse con base en un punto de encuentro en el cual las pasiones son pensadas como juicios evalua-

[22] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, Madrid: Tecnos, 2008, 9 [1], p. 135. Cursivas nuestras.

[23] *Cfr. Vidas de los filósofos ilustres*, Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007, VII, 110, p. 373.

[24] Así lo testimonia Estobeo. *Cfr. Églogas en Los estoicos antiguos*, Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid: Gredos, 1996, 333, p. 129.

[25] *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 117, p. 375.

[26] *Manual*, Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos, 1995, 2, 2, p. 184.

[27] C. García Gual, “El sabio epicúreo y el sabio estoico” en *Daimon: Revista de filosofía*, No. 30, 2003, p. 27.

[28] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid: Tecnos, 2008, 14 [163], pp. 587-588.

tivos. De acuerdo con lo visto, el interés primordial de la *terapia* estoica reside en la *supresión* de las pasiones *violentas* que afectan la razón humana y que hace a los hombres infelices, mientras que, para Nietzsche, dicha *extirpación* es considerada, justamente, como una *enfermedad* producida por cierto tipo de moral. Así lo dice en *La ciencia jovial*: “aquellos maestros de la moral que, en primer término y por sobre todo, ordenan al hombre ponerse bajo su propio poder, arrojan con eso sobre él una peculiar enfermedad: específicamente, una continua irascibilidad ante todas las emociones e inclinaciones naturales y, por así decirlo, una especie de escozor”²⁹.

Sin embargo, a pesar de lo dicho antes, Ure afirma que, a finales de la década de 1870, Nietzsche adopta el estoicismo como filosofía. Los argumentos que presenta el autor en el trabajo que hemos citado antes están centrados, sobre todo, en el texto de *Aurora* y podrían resumirse así: 1) Nietzsche establece que “nuestra” tarea es librarnos de falsas valoraciones sobre los eventos externos que nos producen confusión (*turmoil*); 2) El filósofo alemán sostiene que, al librarnos de esas valoraciones, prevenimos añadir a nuestro sufrimiento el pensamiento agonizante de que estamos sufriendo un mal o una injusticia; 3) En el aforismo 137 de *Aurora*, Nietzsche señala que todos los acontecimientos de nuestra vida deberían verse con los mismos ojos con los que se miran los acontecimientos de la vida de otros, lo que es muy cercano a la recomendación que hace Epicteto en el *Manual*, quien exhorta a comportarnos ante la adversidad como si esta le sucediera a otros³⁰. Estos postulados, según Ure, coinciden con lo que, siguiendo a Sellars, el autor denomina “human stoicism”, categoría en la que se inscriben Epicteto y Séneca, para quienes la filosofía es una respuesta “heroica” ante los infortunios, en virtud de la hostilidad del mundo externo. Pero, ¿podemos afirmar por algunas citas tomadas de *Aurora* que Nietzsche asumió el modelo de la terapia estoica?

En un trabajo titulado *Nietzsche's Reading of Epictetus*, Brobjer ha mostrado que en el otoño de 1880 Nietzsche leyó el *Manual* de Epicteto, lo que dio como resultado al menos siete notas en los fragmentos póstumos entre 1880 y 1881, tres referencias en *Aurora* y una en *La ciencia jovial*³¹. Es frecuente encontrar en la obra nietzscheana alusiones a las lecturas que realizaba en un momento dado y, ciertamente, los comentarios que hace sobre los planteamientos estoicos que hallamos en *Aurora* son bastante positivos, pero hay que tomar en cuenta que la valoración que hace Nietzsche de la filosofía estoica casi siempre aparece en contraposición con los ideales cristianos. Por ejemplo, en el aforismo 137 de *Aurora* que hemos mencionado, y del cual se vale Ure para afirmar su tesis, Nietzsche, en efecto, toma posición a favor de la actitud estoi-

[29] F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, op. cit., 305, p. 178. Cursivas nuestras.

[30] Cfr., *Manual*, 26, p. 196.

[31] T. Brobjer, “Nietzsche's Reading of Epictetus” en *Nietzsche Studien*, No. 32, 2003, p. 429.

ca según la cual deben juzgarse las propias vivencias como si fuesen de otros, pero lo hace al compararla con la actitud cristiana:

¡Por qué duplicar el «yo»! – Contemplar nuestras propias vivencias con los ojos con los que solemos contemplarlas cuando son las vivencias de otros, –tranquiliza mucho y es una medicina aconsejable. Por el contrario, mirar las vivencias de otros y tomarlas como si fueran nuestras –la exigencia de una filosofía de la compasión–, nos destruiría.

De igual forma, en otro aforismo de *Aurora*, Nietzsche dice lo siguiente: “¡Cómo se han desplazado los juicios definitivos morales! Estos grandes fenómenos de la ética antigua, por ejemplo Epicteto, no sabían nada de la glorificación ahora habitual del pensar en otros, del vivir para otros (...)”³². Asimismo, en el aforismo 139, afirma: “¿Decías que la moral de la compasión es una moral superior a la del estoicismo? ¡Demostradlo!”³³. En estos aforismos, queda claro que Nietzsche contrapone el cristianismo (moral de la compasión y del vivir para otros) con el estoicismo (firmeza e individualismo) y que, entre ambos, toma partido por este último: “Y, sin embargo, ¿no elogiaron los estoicos al hombre inflexible, inmisericorde, a quien nada impresionaba, y condenaron al compasivo! ¡Y eso, por supuesto, también era una moral! *Una moral que logró algo ¡más grande que la nuestra!*”³⁴. Ahora bien, afirmar que Nietzsche practicó el modelo estoico de la filosofía como *terapia* o *medicina* a partir de citas en las que contrasta la moral estoica con la cristiana no parece admisible; más aún cuando en varios de sus escritos, anteriores y posteriores a la redacción de *Aurora*, cuestiona fuertemente al estoicismo. Lo importante aquí no es que Nietzsche piense que la filosofía debe curar al individuo, sino *cómo* debe hacerlo, pues en ello advertiremos diferencias esenciales entre la Stoa y el filósofo alemán. Para ello, además, debemos preguntar qué *motivo* condujo a Nietzsche a concebir la filosofía como una suerte de *terapia*.

El gran descubrimiento nietzscheano, formulado en *El nacimiento de la tragedia* como el *fondo dionisiaco de la existencia*, esto es, la ausencia de una realidad metafísica última que sirva como fundamento de todo; la muerte de Dios anunciada por Zaratustra, o la conciencia plena de que “no hay verdad alguna”³⁵ (en pocas palabras, la llegada del *nihilismo*) implican, según Ure, la

[32] F. Nietzsche, *Aurora*, *op. cit.*, 131, pp. 130-131.

[33] *Ibid.*, 139, p. 140.

[34] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *op. cit.*, 7 [246], p. 713. Cursivas nuestras. Véase también la siguiente nota póstuma: “No hay que confundir dos tipos de moral: una moral con la cual el instinto que ha continuado sano se defiende contra la *décadence* incipiente — y otra moral con la cual precisamente esta *décadence* se formula, se justifica y se conduce a sí misma hacia el declive... La primera suele ser estoica, dura, tiránica — el estoicismo mismo fue una moral-freno semejante — la otra es exaltada, sentimental, llena de secretos, en su favor tiene a las mujeres y los «bellos sentimientos»” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, *op. cit.*, 15 [29], pp. 634-635.

[35] “Es gibt keine „Wahrheit“ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, *op. cit.*, 2 [108], p. 108.

necesidad de algún tipo de *terapia* que pudiese *paliar* los efectos de estos hallazgos terribles³⁶. En ese sentido,

What Stoicism in particular seemed to offer Nietzsche was precisely a model of philosophical therapy that could eradicate or soothe those negative passions that arise from the human creature's dependence on uncontrollable events and, as a materialist philosophy, could achieve this end without relying on belief in the metaphysical transcendence of the natural world. In Stoic materialism he saw a desire to make happiness (*eudaimonia*) available to all, within this world, which is not opposed to any superior world³⁷.

Las razones que presenta Ure para afirmar que Nietzsche halló en el estoicismo un modelo de terapia filosófica de acuerdo con el problema del nihilismo son cuestionables. En primer lugar, no se puede sostener que el filósofo buscara “erradicar” o “aliviar” las pasiones negativas que se producen ante la incapacidad humana de controlar ciertos eventos. Nos permitiremos reproducir casi en su totalidad un fragmento póstumo del otoño de 1881 —escrito un año después de la lectura del *Manual* de Epicteto, de acuerdo con Brobjer— en el cual Nietzsche se refiere al estoicismo en los siguientes términos:

Me parece que se conoce mal el estoicismo. Lo esencial de esa manera de ser —eso es lo que es, antes de que la filosofía lo haya conquistado — es su actitud frente al dolor y las representaciones de displacer: se intensifican hasta el extremo cierta *gravedad*, *fuerza de presión* y *apatía* para sentir menos el dolor: el ardid está en la *inmovilidad* y la *insensibilidad*, anestética [sic], por lo tanto. El objetivo principal de la educación estoica, eliminar la *fácil emotividad*, que cada vez sea menor el número de objetos que pueden conmover, que se crea que la mayoría de las cosas que emocionan son despreciables y su valor es nimio, aversión y enemiga a la emotividad, como si la pasión misma fuera una enfermedad o algo indigno: ojo avizor a todas las manifestaciones desagradables y penosas de la pasión — *in summa*: la *petrificación* como remedio para el sufrimiento, y todos los nombres sublimes de lo divino, de la virtud concedérselos en adelante a la estatua. (...) Me repugna, y mucho, esa manera de pensar: subestima el valor del *dolor* (es tan útil y conveniente como el placer), el valor de la *emoción* y la *pasión*, al final se ve forzado a decir: me parece bien todo tal como viene, no deseo otra cosa —ya *no resuelve ningún estado de necesidad*, puesto que su capacidad de sentir estados de necesidad la tiene anestesiada. Esto lo expresa en términos religiosos, en cuanto acuerdo pleno con todos los actos de la divinidad (en Epicteto, p. ej.)³⁸.

[36] “In short, Nietzsche recognizes that the debunking of metaphysics must bring with it the specter of embittered nihilism. It is for this reason that Nietzsche confronts a dilemma between truth—which in this context simply means the rejection of metaphysics—and life, or our therapeutic needs. Untruth or error, as he puts it, has become a necessary condition of life”. M. Ure, *op. cit.*, p. 67.

[37] M. Ure, *op. cit.*, p. 67.

[38] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *op. cit.*, 15 [55], p. 886.

3. El optimismo metafísico y el eudemonismo de la Stoa como formas de nihilismo

Siguiendo la argumentación de Ure, quien afirma que Nietzsche halló en el estoicismo un camino para lograr la *felicidad* o *eudaimonía*, nos encontraremos con varias dificultades que hacen problemático sostener esta tesis. Como sabemos, la filosofía, para los estoicos, no es un mero ejercicio *teórico*, sino un *medio* para alcanzar la *eudaimonía*. La mayoría de las escuelas helenísticas coinciden en este punto, sólo difieren en la concepción de la *vida feliz* y del *sabio*. En el caso de los estoicos, la felicidad consiste en vivir de acuerdo con el *orden natural* del *kosmos*, al cual se encuentra, asimismo, sometida el alma humana³⁹. Pero, aunque Nietzsche sostiene que la filosofía no debe limitarse a ser un ejercicio teórico⁴⁰, sería incorrecto, en nuestra opinión, afirmar que la filosofía, desde la perspectiva nietzscheana, es un medio para alcanzar la *felicidad*, y menos *al modo estoico*. En un fragmento póstumo de 1874, el filósofo critica la pretensión de los sistemas morales antiguos por encontrar la felicidad: “los antiguos buscaban la felicidad y la verdad — limitémonos a buscar por todas las partes en las cosas la no-verdad y la desgracia”⁴¹. Y es que, para Nietzsche, los estoicos son herederos de la concepción socrática de acuerdo con la cual el conocimiento (la filosofía) es condición necesaria para alcanzar la virtud y, en consecuencia, la felicidad:

En los presocráticos no existe la «infame pretensión de felicidad» que se da a partir de Sócrates. No todo gira ciertamente alrededor del estado de sus almas: pues sobre dicha cuestión no cabe meditar sin riesgos. Más tarde, se malinterpretó el γῶθι σεαυτὸν de Apolo.

Tampoco parloteaban ni insultaban tanto, ni escribían.

El helenismo debilitado, romanizado, vulgarizado y convertido en algo decorativo, aceptado luego, en calidad de cultura decorativa, como aliado del cristianismo debilitado, y difundido por la fuerza entre los pueblos no civilizados —ésta es la historia de la cultura occidental. El juego de manos está hecho, y lo griego y lo clerical, combinados⁴².

[39] Según el testimonio de Cicerón, el supremo bien, para los estoicos, era “vivir de acuerdo con la naturaleza” [*secundum naturam vivere*]. *Del supremo bien y del supremo mal*, Traducción de Víctor-José Herrero, Madrid: Gredos, 1987, II, 34, p. 118.

[40] En la *Segunda Intempestiva*, Nietzsche escribe lo siguiente: “¡En qué situación tan antinatural, artificial y, en cualquier caso, tan indigna ha de caer en este tiempo que sufre de la formación general la más veraz de todas las ciencias, la diosa desnuda más sincera, la filosofía! En este mundo de obligada uniformidad exterior, ésta no es ya sino el monólogo erudito del paseante solitario, pieza de caza del individuo, secreto de alcoba o chisme insustancial entre académicos ancianos y niños. Nadie se atreve a cumplir la ley de la filosofía consigo mismo, nadie vive filosóficamente con esa sencilla fidelidad que obligaba al hombre antiguo, dondequiera que estuviera y cualesquiera que fueran sus impulsos, a comportarse como estoico en el caso de haberse ya comprometido filosóficamente con la *Stoa*” F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, 5, p. 79.

[41] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, *op. cit.*, 34 [30], p. 602. Véase también 34 [35], p. 603.

[42] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, *op. cit.*, 6 [14], p. 109. *Cfr.* también el fragmento 6 [15].

Aunque en la cita anterior Nietzsche no alude de forma directa a los estoicos, sin duda alguna podemos trasladar esta crítica a ellos, pues ciertamente se propusieron con su filosofía la meta de alcanzar la *eudaimonía*. Para Zenón, de acuerdo con lo expuesto por Diógenes Laercio, la virtud es autosuficiente para conseguir la felicidad⁴³; Epicteto sostenía lo mismo⁴⁴. La impronta socrática en este planteamiento es evidente. Asimismo, es indiscutible el rechazo de Nietzsche por esta concepción: “Yo intento averiguar de qué idiosincrasia procede aquella ecuación socrática de razón = virtud = felicidad: la ecuación más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo”⁴⁵. Por otra parte, a juicio de Nietzsche, el eudemonismo fue uno de los elementos en la Antigüedad —*debilitada o decadente*— que hizo posible la aparición del cristianismo. Así lo indica en varios fragmentos póstumos del otoño de 1880:

El fanatismo *moral* de los filósofos antiguos preparó el camino del cristianismo, se le dio demasiado valor a la salvación del alma. Con relación a la antigüedad somos profundamente inmorales, y esa es nuestra *ventaja*. Y en comparación con el cristianismo, profundamente irreligiosos⁴⁶.

Y, en otro de la misma fecha, señala que:

La Antigüedad acaba en un quietismo moral y religioso — la Antigüedad cansada y el individuo poderoso y que únicamente se considera a sí mismo importante interpreta los acontecimientos de este mundo con vistas a *su salvación*, todo lo que sucede tiene un sentido para él. Es la astrología, referida a los Estados, a los acontecimientos naturales, al trato y a la teja en el tejado: todo tiene un sentido, mas sólo para el individuo que consigue hallarlo, *cualquier otra cosa* es indigna de la atención del sabio. La utilización y el desdramatamiento moral-religioso del acontecer — *todo lo demás* era indiferente y despreciable. ¡*Había sucumbido* el sentido de la ciencia!⁴⁷

Precisamente en esta cita encontramos una de las críticas más fuertes que pone en entredicho la tesis de Ure, quien sostiene que Nietzsche vio en el estoicismo una filosofía materialista capaz de ofrecerle al hombre la *felicidad* sin apoyarse en una realidad trascendente. En efecto, el estoico acepta el mundo con firmeza *como es*, pero lo hace en virtud de un orden metafísico que, desde la perspectiva nietzscheana, conduce a un “quietismo religioso” en el cual se atribuye un *sentido* a la existencia humana. Crisipo, según el testimonio de Plutarco, afirmaba que

[43] *Vidas de los filósofos ilustres*, VII, 127, p. 379.

[44] “Y si la virtud promete precisamente concedernos la felicidad y la impasibilidad y la serenidad, con toda certeza que el progreso hacia ellas es un progreso hacia cada una de estas cosas” *Disertaciones*, I, IV, 3-4, p. 67.

[45] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 2006, “El problema de Sócrates”, 4, pp. 45-46.

[46] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *op. cit.*, II, 6 [392], p. 668.

[47] *Ibid.*, 6 [396], p. 668.

“todo cuanto suceda de un modo u otro en el Universo y en cualquiera de sus partes, sea cual sea, suced[e] en conformidad con aquella [la naturaleza universal] y con la Razón [*logos*] habita en aquella”⁴⁸. Asimismo, Marco Aurelio exhortaba a amar el destino en tanto este obedece a un designio divino⁴⁹. Esta concepción del acontecer bajo una clave moral-religiosa se opone a la noción que un auténtico “médico de la cultura”, según el filósofo alemán, debe tener. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche cuestiona la pretensión estoica de atribuir un “sentido moral” al acontecer: “vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, vosotros exigís que ella sea naturaleza «según la Estoa» y quisierais hacer que toda existencia existiese tan sólo a imagen vuestra”⁵⁰. Por otra parte, este optimismo metafísico es juzgado por Nietzsche como una mala comprensión de Heráclito:

Los estoicos han interpretado a Heráclito superficialmente y lo han comprendido mal. También los epicúreos han contaminado de una manera delicada los rigurosos principios de Demócrito (posibilidades).

Para Heráclito el mundo está sometido a leyes supremas, pero en esto no hay ningún optimismo.⁵¹

No obstante, es necesario aclarar que Nietzsche no se opone a la búsqueda de algún tipo de *consuelo*, pues en *El nacimiento de la tragedia* ya afirmaba que el *arte* es el único que *justifica* la existencia⁵² y el que, en cierta forma, le ofrece un *consuelo* al hombre que ha descubierto que el mundo carece de fundamento; pero también señala que, si el arte ha de fungir como *consuelo*, no puede ser al modo cristiano del Romanticismo, sino que ha de ser un “arte del consuelo *intramundano*”⁵³ [*Kunst des diesseitigen Trostes*].

[48] *Moralia*, Traducción de María Durán y Raúl Caballero, Tomo XI, Madrid: Gredos, 2004, 1050c-d, p. 302.

[49] “Por consiguiente, conviene amar lo que te acontece por dos razones: Una, porque para ti se hizo, y a ti se te asignó y, en cierto modo, a ti estaba vinculado desde arriba, encadenado por causas muy antiguas; y en segundo lugar, porque lo que acontece a cada uno en particular es causa del progreso, de la perfección y ¡por Zeus! de la misma continuidad de aquél que gobierna el conjunto del universo”. *Meditaciones*, V, 8, p. 101.

[50] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, 9, p. 30. Hay que aclarar que Nietzsche, en este aforismo, no critica la pretensión de concebir el mundo a partir de un conjunto de ideas pues, como afirma más adelante, la filosofía no es más que la voluntad de “crear el mundo”. Lo que, a nuestro juicio, le reprocha el filósofo a los estoicos es concebir que la naturaleza tiene “intenciones”, que en realidad “carece de miramientos, de piedad y de justicia”.

[51] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, *op. cit.*, 19 [114], p. 370.

[52] “Sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo” F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2007, 5, p. 69. Vale aclarar que Nietzsche no entiende el término *arte* en el sentido estricto de las bellas artes, pues también la filosofía, la religión o la ciencia son consideradas como formas de arte, en tanto son actividades en las que la *creación e invención* ocupan el puesto central.

[53] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, “Ensayo de autocrítica”, 7, p. 37.

Este “arte del consuelo intramundano”, tal como lo entendemos, se opone radicalmente a la manera estoica de concebir la filosofía como terapia. Hay varios indicios que nos sugieren que los *remedios* prescritos por los estoicos son, para Nietzsche, precisamente la causa de las peores enfermedades. De hecho, en un fragmento póstumo de 1881, el filósofo afirma que: “el *estoicismo* del sufrir resignado [*gefaßten*] es un síntoma de *parálisis* de la fuerza, frente al dolor se pone en balanza la apatía — falta de heroísmo, que siempre lucha (no sufre), que «va a la busca voluntaria» del dolor⁵⁴”. En otro fragmento póstumo de 1884, escribe que:

No es nada ser duro como un estoico, con la insensibilidad se ha liberado. Se ha de tener en sí mismo la oposición — la delicada sensación y el contrapoder de no desangrarse, sino de volver a «dirigir hacia lo mejor» toda desgracia de *modo plástico*⁵⁵.

Este fragmento arroja luces sobre nuestro problema. Tras lo visto, podemos afirmar que Nietzsche estima que el estoicismo es un síntoma de *parálisis* de fuerza no sólo porque busca la *extirpación* de las pasiones violentas, sino también porque, al suponer que existe un orden metafísico en el cual todos los sufrimientos humanos encuentran justificación, la voluntad humana queda subordinada a este orden y puede sucumbir a un estado de *parálisis* o “quietismo” en el cual se carece de la fuerza necesaria para *interpretar* o *crear ficciones*⁵⁶. De acuerdo con el filósofo, “la medida de la *fuerza de la voluntad* la da el grado en que se puede prescindir de un *sentido* en las cosas, el grado en que se soporta vivir en un mundo sin sentido: *porque uno mismo ha organizado una pequeña porción de él*”⁵⁷. Con su tesis de la Razón Universal o del *logos* subyacente a todas las cosas, entonces, el estoicismo no parece ser una alternativa viable desde la perspectiva nietzscheana, en la que la “*capacidad* de prescindir de mundos ilusorios, salvíficos y consoladores”⁵⁸ es un signo de *fortaleza* y de *salud*.

Ahora bien, detengámonos un momento en aquello que el filósofo alemán llama “quietismo”. Según Nietzsche, los filósofos morales de la Antigüedad ven en “la *disolución* y en el quedarse quietos [*im Starrwerden*] la salvación”⁵⁹. En el “quietismo”, Nietzsche advierte “mucho *extranjerismo* – el Oriente, el quietismo,

[54] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, op. cit., 12 [141], p. 852. Cursivas añadidas.

[55] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Madrid: Tecnos, 2010, 27 [12], p. 620. Cursivas nuestras.

[56] Esta es la descripción que hace Nietzsche del nihilista en un fragmento póstumo de 1887: “la misma especie de hombre, un estadio *más pobre*, que *ya no está en posesión de la fuerza* de interpretar, de crear ficciones, constituye el *nihilista*” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 9 [60], p. 250.

[57] *Ibid.*

[58] *Ibid.*, p. 251.

[59] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, op. cit., 25 [107], p. 474.

el invento de la «santidad» surten efecto”⁶⁰, y quizá por ello se refiera al estoico como un “jeque árabe envuelto en paños y conceptos griegos”⁶¹. El “quietismo” – podríamos atrevernos a formular– lo observa Nietzsche en la *ataraxia* o *apatheia* estoica, medios a través de los cuales el hombre aspira conseguir la *tranquilidad* de espíritu; pero esto es un síntoma de “degeneración”⁶², de nihilismo pasivo y, por tanto, de *enfermedad*, ya que busca un *alivio* que se apoya en un orden *metafísico* que no es más que “la nada” o una negación de la realidad.

No es el lugar para debatir si la *apatheia* o *ataraxia* estoicas implican, en efecto, un desprecio por “esta realidad”; de hecho, Foucault sostiene que el concepto estoico de *askesis* no significa *renuncia*, sino “consideración progresiva del yo”, en la que no se fija como meta la preparación para otra realidad⁶³. No obstante ello, parece que Nietzsche interpretó que la *extirpación* estoica de las pasiones envuelve una especie de *renuncia*: “¿Qué movía a los antiguos a hacerse estoicos (no teniendo castigos en el infierno ni desprecio por el hombre ni sacralidad divina alguna que les obligara a la *renuncia* [*Entsagung*])? (...) El orgullo de ser los primeros en la virtud – envidia, celo”⁶⁴.

Hasta ahora, hemos visto las notables diferencias entre los planteamientos de Nietzsche y los estoicos. Sin embargo, ¿cómo podríamos explicar la doctrina del *amor fati* sin ningún tipo de acercamiento a la Stoa? ¿Acaso no nos invita Nietzsche no sólo a “aceptar” nuestro destino, sino a amarlo y querer que se repita una y otra vez? ¿No es esto muy cercano a la recomendación de Marco Aurelio? Precisamente, en las doctrinas del *amor fati* y del *eterno retorno* nietzscheanas se basa Ure para afirmar que, aunque el filósofo intentó distanciarse del estoicismo, fracasó, pues este pensamiento no es más que un “estoicismo cósmico”, en el cual la tarea filosófica es intentar, en la medida de lo posible, alcanzar una perspectiva cósmica en la que se supera el límite entre uno mismo y la naturaleza⁶⁵. A juicio de Ure, el *amor fati* nietzscheano necesita de “un cierto tipo de *indiferencia*”, pues “amar cada dolor y cada alegría” sólo es posible si se es *indiferente* ante las cosas. El autor sustenta esta afirmación con base en una nota póstuma de 1881, a propósito del eterno retorno, en la que Nietzsche escribe que “la indiferencia tiene que haber arraigado hondo en nosotros”⁶⁶, pero obvia que, antes de esa línea, el filósofo dice que para que ese

[60] *Ibid.*, 25 [106].

[61] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, *op. cit.*, 11 [294], p. 441.

[62] “Considerar el bien tal como se manifiesta como *signo de degeneración* — como locura religiosa, por ejemplo, como filantropía, etc.: allí donde el sano egoísmo decae, y se aspira a la apatía o al ascetismo” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, *op. cit.*, 7 [42], p. 186.

[63] Cfr. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 73-74.

[64] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *op. cit.*, 7 [207], p. 708. *Cursivas nuestras*.

[65] Cfr. M. Ure, *op. cit.*, p. 74.

[66] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, *op. cit.*, 11 [141], p. 789.

pensamiento “abismal” no “nos trastorne” y “la tome contra la vida”, “no ha de ser grande nuestra *compasión*”. Una vez más, aparece la contraposición entre el ideal cristiano y el estoico. Pero, más allá de la lectura de una nota en específico, creemos que lo anteriormente expuesto debe servir para no pasar por alto las diferencias entre Nietzsche y los estoicos y que, de forma precipitada, inscribamos al pensador alemán en la corriente del “estoicismo cósmico”. Quizás Nietzsche no haya dejado del todo claro cómo es posible aceptar el destino sin la “petrificación” estoica, pero es evidente que, al contrario de lo planteado por los estoicos: 1) los acontecimientos no obedecen a ningún “plano divino” en el cual el sufrimiento “tiene una razón de ser”, pues el devenir carece de sentido⁶⁷; es decir, en la aceptación nietzscheana no hay, como en la estoica, un *optimismo* metafísico; 2) la aceptación del destino no puede llevarse a cabo cercenando las pasiones, y 3) el *amor fati* no pretende reducir la felicidad del hombre a una *tranquilidad* que se consigue a través de la *disolución* de este en la nada.

Así pues, el estoicismo aparece como un modelo de terapia opuesto al nietzscheano que, aunque es preferible a la moral cristiana y puede ser aconsejable en tiempos de crisis⁶⁸, también es un signo de *decadencia*, *debilidad* o *enfermedad* del espíritu. Aquí, es válido preguntar si, como afirma el filósofo en *Aurora*, la mayor enfermedad de los hombres no habrá surgido de la lucha contra sus enfermedades⁶⁹. En ese sentido, Nietzsche afirma que:

Y por último, en lo que se refiere a la receta de todos estos médicos del alma y a su elogio de una dura y radical curación, cabe preguntar: ¿es esta vida nuestra realmente dolorosa y suficientemente repulsiva, como para cambiarla con ventaja por un modo de vida estoica y petrificación suya? ¿*Tan mal* no nos encontramos como para tener que encontrar-nos mal a la manera estoica!⁷⁰

El “arte del consuelo *intramundano*” que debe practicar el filósofo en tanto “médico de la cultura”, entonces, no puede consistir en la prescripción de “viejos remedios caseros y de una sabiduría de viejas”⁷¹ en los que se exhorten

[67] “El movimiento del mundo no tiene *ningún* estado que sea su meta (...) Yo busco una concepción del mundo que le haga justicia a *este* hecho: el devenir debe ser explicado sin recurrir a tales intenciones finales: es necesario que el devenir aparezca justificado en todo momento (...); lo presente no se debe justificar en modo alguno en aras de ningún futuro cualquiera o lo pasado en favor de lo presente”. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 11 [72], p. 387.

[68] “El estoicismo puede ser muy aconsejable para los hombres con los que el destino improvisa, para aquellos que viven en tiempos de violencia y dependen de hombres repentinos y mudables. Pero quien de alguna manera *alcanza a ver* que el destino le permite tejer *un largo hilo*, hace bien en organizarse epicúreamente; ¡todos los hombres que realizan un trabajo espiritual lo han hecho hasta ahora! Para ellos sería, en verdad, la pérdida de las pérdidas el perder la sutil irascibilidad y recibir de regalo, por el contrario, la dura piel estoica con púas de erizo” F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, op. cit., 306, p. 179.

[69] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, op. cit., A, 52, p. 59.

[70] F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, op. cit., 326, p. 188. Las cursivas son de Nietzsche.

[71] “Todas esas morales que se dirigen a la persona individual para procurarle su «felicidad»,

a *renunciar* a las pasiones y al deseo. La aniquilación o *disolución* de las inclinaciones y deseos humanos, para Nietzsche, puede ocasionar una enfermedad aún mayor que la que se pretendía curar. Apoyarse en la *nada* (un orden metafísico trascendente) para aceptar el propio destino no es una respuesta *valiente* ante la vida⁷² y, además, constituye la negación de la sabiduría trágica griega⁷³ que, según Nietzsche, había descubierto que la existencia carece de un *fundamento*. Ahora bien, que para aceptar el destino sin depender de una supuesta Razón Universal se necesite de algún tipo de *firmitas*, parece claro; mas esa firmeza o disciplina de espíritu no ha de ser como la estoica, inhibidora de las *potencias* del hombre, sino que más bien debe traducirse en una *plasticidad* que encuentra en la adversidad *múltiples* sentidos e impulsos para continuar de pie ante el devenir sin sucumbir en explicaciones que postulen *un* único sentido, metafísico y ajeno al hombre.

según se dice, qué otra cosa son que propuestas de comportamiento en relación con el grado de *peligrosidad* en que la persona individual vive a causa de sí misma; *recetas contra sus pasiones*, sus inclinaciones buenas y malas, dado que éstas tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor; ardidés y artificios pequeños y grandes que desprenden el rancio olor propio de viejos remedios caseros y de una sabiduría de viejas (...) *ya se trate de aquella indiferencia y aquella frialdad de estatuas frente a la ardorosa necedad de los afectos que los estoicos aconsejaban y prescribían como medicina; ya de aquel dejar-de-reír y dejar-de-llorar de Spinoza (...)* F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *op. cit.*, 198, pp. 137-138. Cursivas añadidas.

[72] “Con muchos polvillos se puede hacer cobarde al valiente, pero también valiente al cobarde: Dependencia cósmica” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, *op. cit.*, 9 [32], p. 247. Si, como dice Nietzsche, “la verdad es fea”, es evidente que para él la sabiduría sólo es accesible al “valeroso”, al “guerrero” (Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2007, “Del leer y el escribir”, p. 74). Nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que el hombre valiente, desde la perspectiva nietzscheana, es aquel que acepta el destino sin acudir a *consuelos metafísicos*.

[73] “He puesto el conocimiento por delante de imágenes tan terribles, que toda «satisfacción epicúrea» es imposible. Sólo el placer dionisiaco *basta* — YO HE SIDO EL PRIMERO EN DESCUBRIR LO TRÁGICO. Los griegos, debido a su superficialidad moralista, lo entendieron mal. ¡*Tampoco* la resignación es una doctrina de la tragedia! — sino ¡un malentendido de la misma! ¡El anhelo de la nada es la *negación* de la sabiduría trágica, su contrario” F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, *op. cit.*, 25 [95], p. 471.

Referencias bibliográficas:

Brobjer, T.: “Nietzsche’s Reading of Epictetus” en *Nietzsche Studien*, No. 32, 2003.

Cappelletti, A. (tr.): *Los estoicos antiguos*. Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid: Gredos, 1996.

Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*. Traducción de Víctor-José Herrero, Madrid: Gredos, 1987.

Diógenes Laercio: *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Alianza, 2007.

Elventon, R.: “Nietzsche’s Stoicism: The Depths Are Inside” en *Nietzsche and Antiquity*, editado por Paul Bishop, Rochester, NY: Camden House, 2004, pp. 192-203.

Epicteto: *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos, 1993.

_____, *Manual*. Traducción de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos, 1995.

Foucault, M.: *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005.

_____, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1990.

García Gual, C.: “El sabio epicúreo y el sabio estoico” en *Daimon: Revista de filosofía*, No. 30, 2003, pp. 23-31.

Hutter, H. (ed): *Nietzsche’s Therapeutic Teaching*, New York: Bloomsbury, 2013.

Marco Aurelio: *Meditaciones*. Traducción de Ramón Bach Pellicer, Madrid: Gredos, 2005.

Nabais, N.: *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*, Continuum: London/New York, 2002.

Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.

_____, *Aurora*. Traducción de Genoveva Dieterich, Barcelona: Debolsillo, 2009.

_____, *Crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006.

_____, *Ecce Homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2006.

_____, *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007.

_____, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, 2ª edición. Traducción, introducción y notas de Luis E. De Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2010,

_____, *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

- _____, *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____, *La ciencia jovial*, 3ª edición. Traducción de José Jara. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- _____, *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006.
- _____, *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2007.
- _____, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, 2ª edición. Edición, traducción y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Nussbaum, M.: "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism" en *Nietzsche, Genealogy, Morality*, editado por Richard Schacht, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 139-167.
- _____, *La terapia del deseo*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Plutarco: *Moralia*. Traducción de María Durán y Raúl Caballero, Tomo XI, Madrid: Gredos, 2004.
- Sandbach, F.H.: *The stoics*, 2a edición, Indianapolis: Hackett, 1989.
- Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá, Madrid: Gredos, 1989.
- Ure, M.: "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy" en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 60-84.

EL RETORNO FENOMENOLÓGICO A LA EXPERIENCIA Y EL FANTASMA DEL EMPIRISMO: M. MERLEAU-PONTY Y D. HUME

THE PHENOMENOLOGICAL RETURN TO EXPERIENCE AND THE
GHOST OF EMPIRICISM: M. MERLEAU-PONTY AND D. HUME

Esteban A. García¹
Universidad de Buenos Aires - CONICET (Argentina)

Recibido: 01-02-2014

Aceptado: 23-04-2014

Resumen: Este trabajo se propone examinar las relaciones que vinculan a la fenomenología con ciertas tesis características del empirismo moderno, deteniéndose particularmente en las filosofías de M. Merleau-Ponty y D. Hume. En primer lugar nos referimos a la tesis empirista del primado de la percepción como origen y fundamento de todo conocimiento y sus resonancias en el pensamiento de Husserl, recogidas a su vez por la fenomenología merleau-pontyana. En segundo término abordamos la crítica de Merleau-Ponty a la noción empirista de sensación simple, evidenciando simultáneamente que su ascendencia cartesiana le asigna un lugar problemático en el conjunto del pensamiento de Hume .

Palabras-clave: Empirismo, Fenomenología, Sensación, Merleau-Ponty, Hume.

Abstract: This study sets out to examine the links between phenomenological theory and certain key tenets of modern Empiricism, focusing specifically on the philosophies of M. Merleau-Ponty and D. Hume. We study, first, the empiricist thesis of the primacy of perception as the origin and foundation of all knowledge and its echoes in Husserl's thought and in Merleau-Ponty's phenomenology. Second, we examine Merleau-Ponty's critique of the empiricist notion of simple sensation, highlighting the fact that it plays a problematic role in Hume's overall philosophy due to its cartesian origins.

Key-words: Empiricism, Phenomenology, Sensation, Merleau-Ponty, Hume.

[1] (baneste72@gmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, actualmente Profesor Adjunto de la Cátedra de Gnoseología de la carrera de Filosofía de la misma Universidad e Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Es autor de la obra *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción* (Buenos Aires, Rhesis, 2012) y de numerosos trabajos académicos acerca de fenomenología y corporalidad publicados en revistas como *Chiasmi International*, *Dianoia*, *Areté*, *Ágora*, *Contrastes*, *Cadernos Espinosanos*, *Devenires*, etc.

En el primer curso que Merleau-Ponty dictara en el Collège de France (1953), cuya demorada publicación se realizó recientemente, el filósofo comienza refiriéndose a su *Phénoménologie de la Perception* (1945) con cierto tono autocrítico. Según sus palabras, “la tesis de un primado de la percepción” con la que había resumido previamente la idea central de su obra más célebre, “se arriesgaba a ser falseada, si no por nosotros, al menos por el lector. (...) Él podía creer que se trataba del primado de la percepción en sentido antiguo: primado de lo sensorial, del dato natural”. La obra habría “intentado mostrar que el orden perceptivo es original [pero] si se permanece en el cuadro anterior eso quiere decir (...) empirismo o (...) aristotelismo”². Estas puntualizaciones delatan por sí mismas que el fantasma del empirismo recorre la filosofía de Merleau-Ponty, quien en ocasiones parece abrazar polémicamente alguna de sus banderas y en otras intenta escapar de él mediante advertencias demarcatorias³. Estas páginas se proponen mostrar que reconocer un cariz empirista en la fenomenología merleau-pontyana puede no resultar tan improcedente como el filósofo alega en referencias como la anterior, de admitir que: 1. el primado de la percepción sensible es una tesis tradicional y esencialmente empirista adoptada en un sentido particular por la fenomenología desde sus inicios y enfáticamente desarrollada por la fenomenología merleau-pontyana; 2. el principal blanco de la crítica de Merleau-Ponty al empirismo, i.e. la simplicidad de la sensación tal como fue formulada emblemáticamente por Hume, no es una tesis originariamente empirista ni necesariamente implicada por la primera, de carácter más fundamental.

En principio, el intento de relacionar los términos del pensamiento merleau-pontyano con los de un filósofo empirista particular se topan con evidentes dificultades, siendo la primera de índole metodológica. Si Merleau-Ponty elabora por lo general sus propias tesis como una tercera vía a partir de críticas dirigidas a los dos frentes del intelectualismo y el empirismo, sus referencias no son tan precisas en el segundo caso como en el primero -aun si la *Phénoménologie* continuamente alude al “empirismo” sin especificaciones de obras o autores⁴. Frente a las copiosas referencias a Des-

[2] Merleau-Ponty, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011, pp. 46, 47. (En adelante, cada vez que se cite en español una obra cuyas referencias constan en otro idioma la traducción es nuestra.)

[3] Con “empirismo” nos referimos en lo sucesivo fundamentalmente al empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, precisando cuando es necesario las tesis y autores en cuestión en cada caso. Quedan aquí totalmente fuera de nuestra consideración los empirismos “lógicos”, “analíticos” y “científicos” contemporáneos y sus relaciones con el empirismo en el primer sentido señalado, aun si los primeros se reconocieran herederos del segundo. (Acerca de las diferencias e incompatibilidades entre ambos, *cfr.* Stroud, B.: *Hume*. México: UNAM, 1995, pp. 306-348.)

[4] Esto puede explicar la escasa bibliografía exegética existente dedicada a tratar las relaciones entre las filosofías de Merleau-Ponty y Hume. Una importante excepción es el excelente estudio de Hernández Borque, F.: “Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia” en *Anales del Seminario*

cartes, Kant o Husserl contenidas en tal obra, por su parte Locke no es nunca mencionado y Hume solo es referido indirectamente dos veces⁵. La primera es para advertir la solidaridad del empirismo y el intelectualismo, en la medida en que sería por atenerse a una deficitaria definición empirista de lo sensible que filosofías intelectualistas posteriores habrían visto la necesidad de añadir una síntesis intelectual. En este caso Merleau-Ponty cita a M. Scheler para afirmar que “la Naturaleza de Hume tenía necesidad de una razón kantiana”⁶. La referencia restante a Hume, si bien de cariz francamente positivo, significa para nuestro propósito comparativo una segunda dificultad de más profunda índole conceptual al señalar que Hume “mutiló y disoció” la experiencia originaria cuya valoración y descripción lo ligaba en intención al proyecto fenomenológico.

“Podemos decir con Husserl que, en intención, Hume ha ido más lejos que nadie en la reflexión radical, porque de verdad ha querido llevarnos nuevamente a los fenómenos de los que tenemos experiencia, más acá de toda ideología -aun cuando, por otra parte, haya mutilado y disociado esta experiencia”⁷.

En la conferencia “El primado de la percepción y sus consecuencias filosóficas” (1946), donde Merleau-Ponty intenta presentar las ideas básicas de su *Phénoménologie de la Perception*, el filósofo se posiciona con la misma ambivalencia respecto del empirismo. Tras resumir su pensamiento en una fórmula que podría prestarse a ser leída como una versión fenomenológica del principio empirista -“la certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que se apoya en ella”⁸- el filósofo agrega: “Al hablar de un primado de la percepción no hemos (...) nunca querido decir (*lo que sería volver a las tesis del empirismo*) que la ciencia, la reflexión, la filosofía fueran sensaciones transformadas o los valores placeres diferidos y calculados.” En cambio, tales términos habrían pretendido expresar “que la experiencia de la percepción nos resitúa en presencia del momento donde se constituyen para nosotros las cosas, las verdades, los bienes

de Metafísica XI, 1976. Cfr. también Duhan, L.: “Ambiguity of Time, Self, and Philosophical Explanation in Merleau-Ponty, Husserl, and Hume” en *Auslegung. A Journal of Philosophy* I, 2, 1973. Varias referencias a Hume y Merleau-Ponty pueden hallarse también en diversos estudios incluidos en Flynn, B.-Froman, W. J.-Vallier, R. (eds.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. Albany: SUNY Press, 2009.

[5] En una conferencia dictada inmediatamente después de la publicación de su *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty hace una escueta mención a Hume: “Hume es uno de los autores que Husserl más leyó. Por mi parte, leo con simpatía a Montaigne y Hume, aunque encuentro en ellos demasiado tímido el regreso a lo positivo después de la crítica” (Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989, pp. 84, 85).

[6] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945, p. 40.

[7] *Ibidem*, p. 255. Merleau-Ponty remite a Husserl, E: *Formale und Transzendente Logik* (p. 226) sin más referencias bibliográficas.

[8] Merleau-Ponty, M.: *Le primat* cit., p. 42.

(...). No se trata de reducir el saber humano al sentir, sino de asistir al nacimiento de ese saber”⁹.

Ahora bien, definir las diferencias de su filosofía con “las tesis del empirismo” en términos de no reducir o limitar la experiencia a la percepción sensible puede no resultar demasiado acertado, si se repara en que también el empirismo moderno admite la existencia de ideas. En ocasiones Merleau-Ponty sugiere que su énfasis en la percepción sensible se debe sólo a que ésta revela paradigmáticamente un modo inmediato de acceso al ser que se replica idénticamente en todos los niveles de la experiencia (cultural, simbólico, intelectual, etc.), como si sus análisis pudieran haber comenzado indistintamente por cualquiera de ellos.¹⁰ Pero si así fuera, no resultaría clara la razón por la que su entera reflexión se enfocó fundamentalmente en la percepción sensible, no recibiendo desarrollos equilibrados otras dimensiones de la experiencia intelectuales o científicas, por ejemplo¹¹. En efecto, la “percepción” en el sentido en que Merleau-Ponty se refiere regularmente a ella no es un término general que use indistintamente como percepción de cosas y percepción de ideas. No se trata para el filósofo de una “intuición” en general que puede ser sensible, eidética o categorial, como prefería expresarse Husserl contra la limitación del sentido de la “experiencia empirista” en *Ideas I* (§ 20). Para Merleau-Ponty se trata de la percepción sensible cuya sede es el cuerpo y que oficia en sus análisis no sólo como modelo de toda experiencia sino como su base, fundamento y origen. Será necesario detenernos primeramente en este punto y mostrar en qué sentido puede afirmarse que el énfasis merleau-pontyano en la dimensión perceptiva y sensible de la experiencia profundizaría ciertos visos empiristas ya presentes en la fenomenología de Husserl.

1. La inmediatez de la experiencia y la prioridad de la percepción en el empirismo y la fenomenología.

En términos generales, la fenomenología parece compartir con el empirismo histórico -por ejemplo, en su versión humeana- la revalorización de la dimensión perceptiva y sensible de la experiencia como originaria y fundante respecto de las dimensiones intelectuales y teóricas. La experiencia inmediata, antepredicativa y prejudicativa es la cuna del sentido que puede ser luego expresado y pensado, y es precisamente en el sentido de esta prioridad de la per-

[9] *Ibidem*, pp. 67, 68. El subrayado es nuestro.

[10] *Cfr.* Merleau-Ponty, M., *Le monde* cit., pp. 54, 55.

[11] El mismo filósofo reconoce este déficit de sus análisis en la conferencia ya citada: “Ciertamente hay mucho que agregar a lo que he dicho. Sobre la base de lo que he dicho podría pensarse que sostengo que el hombre vive solamente en el reino de lo real. Pero también vivimos en lo imaginario, también en el mundo de la idealidad. Así, es necesario desarrollar una teoría de la existencia imaginaria y de la existencia ideal” (*Ibidem*, p. 99).

cepción sensible que Husserl llegó a definir su fenomenología como una “estética trascendental ampliada”¹². El “principio de todos los principios” adoptado por Husserl desde *Ideas I* sentencia justamente que todo lo que se da originalmente en la percepción constituye la fuente de derecho del conocimiento¹³. La percepción provee “las primeras estructuras fundamentales de la conciencia”, “los primeros fundamentos que deben ser colocados y comprendidos”¹⁴. Afirma Husserl:

“En primer lugar debe ser experimentado simplemente un mundo, deben ser experimentadas cosas, sucesos, etc., a fin de que la actividad pensante pueda entrar en acción y un saber sobre las cosas pueda estructurarse sobre ella (la idealidad de la verdad) hasta las más elevadas teorías científicas. Los últimos sustratos de todos los pensamientos y de todas las demás formaciones ideales que surgen de la actividad espiritual se encuentran en el mundo de la experiencia”¹⁵.

Si Hume afirmaba que “no podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente”¹⁶, una similar prioridad de la experiencia sensible anima según Merleau-Ponty la propuesta husserliana de “volver a las cosas mismas”: se trata de retornar desde la “geografía” o el mapa de las idealizaciones y representaciones al “paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera”¹⁷. La *Phénoménologie de la Perception* se propone atenerse estrictamente a este principio husserliano del “primado de la percepción” resguardándolo incluso contra los desvíos idealistas e intelectualistas del mismo Husserl¹⁸. Por un lado, la obra desarrolla una teoría de la percepción como no siendo originalmente mediada por representaciones lingüísticas ni intelectuales: “Mi cuerpo tiene su mundo

[12] Acerca de esta definición de Husserl y los contrastes implicados con Kant, *cfr.* Walton, R.: “El lenguaje y lo trascendental” en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagedo, 1993, pp. 189, 190.

[13] Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, § 24.

[14] Hua XI, 319.

[15] Hua IX, 58-61. (En esta y la previa referencia a *Husserliana* citamos según la traducción provista por Walton, R.: *op. cit.*, p. 190). Hay que observar, sin embargo, que cuando Husserl declara más francamente, por ejemplo, que “el comienzo es la experiencia pura, y por así decirlo todavía muda”, siempre se preocupa por deslindar esta “experiencia” a la que apela de una acepción empirista, “atomista” o “sensionista” que la interpretaría por adelantado (*cfr.* Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 15, p. 86).

[16] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 5 (p. 92). (Las referencias a la obra de Hume corresponden respectivamente al libro, parte y paginación de la edición Selby-Bigge adoptada universalmente. El número indicado entre paréntesis corresponde a la traducción de Duque, F.: *Tratado de la Naturaleza Humana I*. Barcelona: Folio, 2000.)

[17] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. iii.

[18] En este sentido Merleau-Ponty se refiere, por ejemplo, al “malentendido de Husserl consigo mismo” (*Ibidem*, p. viii) en el “Avant-propos” a su *Phénoménologie de la Perception*.

o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones y sin subordinarse a una función simbólica y objetivante”¹⁹. De modo concordante afirma que no es posible “asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación”²⁰. Por otro lado, la obra deja señalado el camino para investigar la génesis y la fundamentación del lenguaje y las ideas en la experiencia sensible, un proyecto que, aun si inacabado, Merleau-Ponty seguirá reiterando en los mismos términos hasta en sus últimos trabajos: “Hay un *logos* del mundo sensible, (...) una arquitectónica que surge en el cuerpo como espíritu salvaje antes de sedimentarse en objetos de cultura positivos; [arquitectónica del cuerpo] que anima el lenguaje (e indirectamente el algoritmo, la lógica)”²¹. El proyecto de “hacer aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión” se justifica para el filósofo “en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo”²².

Así presentada, la versión “corporal” de la fenomenología que desarrolló Merleau-Ponty puede resultar aun más cercana al empirismo que la fenomenología husserliana de *Ideas I*, cuya vuelta a “las cosas mismas” y su foco en la percepción ya compartía suficientes aires de familia con el empirismo como para que Husserl se tomara el trabajo de distinguirse enfáticamente: la fenomenología es una ciencia de esencias y no una psicología, “una ciencia de hechos, (...) de *matters of fact* en el sentido de Hume”²³. El “error de la argumentación empirista” radica para Husserl en “confundir la fundamental exigencia de un volver a las ‘cosas mismas’ con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia” entendida reductivamente como experiencia de cosas naturales en el sentido de las ciencias empíricas.²⁴ De allí que Husserl proponga incluso sustituir “el concepto de experiencia por el más general de intuición”²⁵. Sin embargo, la diferencia crucial de la fenomenología con el empirismo señalada por Husserl en el § 19 de *Ideas I* reside en que la génesis sensible o la historia que puedan acarrear los conocimientos ideales resulta en última instancia insignificante para la fenomenología como ciencia de esencias. Y es justamente esta distancia la que se estrecha en gran medida con los mismos desarrollos genéticos de

[19] *Ibidem*, p. 164

[20] *Ibidem*, p. iv.

[21] Merleau-Ponty, M.: *La nature. Notes de courses du Collège de France*. París: Éditions du Seuil, 1995, p. 290.

[22] Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 181.

[23] Husserl, E.: *Ideas cit.*, p. 10. Específicamente acerca de la relación entre las filosofías de Husserl y Hume pueden consultarse Murphy, R. T.: *Hume and Husserl*. The Hague: M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 79, 1980; Donnici, R.: *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura humana*. Milano: Franco Angeli, 1989; Hall, R. A.: *Experience and Reason. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume’s philosophy*. The Hague: M. Nijhoff, 1973.

[24] Husserl, E.: *Ideas cit.*, p. 49

[25] *Ibidem*, p. 50.

la fenomenología husserliana (que reconoce explícitamente en sus conceptos de hábito y de síntesis pasivas de asociación sus resonancias humeanas), los cuales enriquecen el sentido y el valor de lo sensible y amplían el análisis a dimensiones constitutivas históricas e incluso histórico-naturales e instintivas, análisis que son los que precisamente inspiran la fenomenología merleau-pontyana²⁶. Puede recordarse que ya en el anexo a la edición inglesa de *Ideas I* Husserl modifica un tanto su evaluación de Hume, cuyo *Treatise* pasa a ser descripto como “el primer bosquejo de una fenomenología pura. (...) Hume no era en modo alguno psicólogo en sentido habitual, sino que su tratado es una verdadera fenomenología trascendental, aunque extraviada por el sensualismo”²⁷.

Una interpretación semejante de la evolución del pensamiento husserliano en sus relaciones con el empirismo es presentada por N. Depraz, quien no duda en calificar la etapa genética de la fenomenología husserliana -tras la primera fase descriptiva de las *Investigaciones Lógicas* y la segunda (*Ideas I*) caracterizada por la “conversión al idealismo trascendental en su versión estática”- como “empirismo trascendental”, una caracterización que toma en préstamo a L. Landgrebe²⁸. Según la exégesis de Depraz, a partir de la ambigüedad de esta última etapa husserliana que integra temas empiristas en el seno de una filosofía trascendental surgen dos vertientes de la fenomenología posthusserliana: por una parte, la propia de Merleau-Ponty que la autora denomina “hipotrascendentalista” y en la que la dimensión trascendental sería devaluada en favor de lo empírico²⁹, y por otro lado la “hipertrascendentalista” de L. Landgrebe en la que lo empírico sería absorbido por lo trascendental o dotado de una función tal³⁰. Estos exponentes posthusserlianos de un “empirismo trascendental” habrían provisto, según la autora, “los elementos para una nueva comprensión de la estrecha complicidad que sostiene la fenomenología con el empirismo, pero también de las modificaciones necesarias que la primera impone al segundo”. Más específicamente señala que “nociones fenomenológicas claves” tales como las de “actitud natural, de *Weltglaube*, de *habitus* y de

[26] Según Husserl, “el viejo concepto de asociación, y el de leyes de asociación, aunque desde Hume ha venido refiriéndose por lo regular a las conexiones de la pura vida psíquica, solamente es una desfiguración naturalista del correspondiente y genuino concepto intencional” (*Meditaciones* cit., § 39, p. 137).

[27] Husserl, E.: *Ideas* cit., p. 389.

[28] Depraz, N.: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 205.

[29] Esta interpretación podría resultar parcialmente fundada si se remite por ejemplo a los cursos de psicología donde Merleau-Ponty afirma que “la esencia a fin de cuentas debe ser tan contingente como un hecho”, admitiendo que “al presentar las cosas como lo hago empujo a Husserl más lejos de lo que él mismo ha querido ir” (Merleau-Ponty, M.: *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977, p. 65).

[30] Depraz se refiere particularmente a Landgrebe, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.

asociación por un lado, de génesis por otro lado, son claramente deudoras de la concepción humeana de *belief* en su relación con *customs* y *habits*³¹.

Puede resultar ciertamente problemático el propósito de identificar posibles líneas de contacto o filiación entre representantes de la fenomenología contemporánea y el empirismo moderno, considerando que entre ambos media una distancia de al menos dos siglos de historia filosófica. Así, por ejemplo, mientras el segundo se desarrolla aún en el marco de la discusión cartesiana de la “teoría de las ideas” y utiliza sus clásicos términos prekantianos, la fenomenología declara ser una filosofía “trascendental”. Sumado a esto, a la hora de reconocer y discutir ascendientes fenomenológicos en la temprana modernidad, Husserl se detiene especialmente en Descartes, al punto de caracterizar su filosofía como un “neocartesianismo” radical que nunca renunciaría a un ideal racionalista³². Los empirismos de Locke o de Hume, por otra parte, asumieron tácitamente una ontología dualista y un cientificismo crítico característicos de su época, siendo ambos motivos que la fenomenología se propondría someter a revisión³³. Sin embargo, aun considerando estas profundas distancias que nos previenen de equiparaciones inviables y anacronismos apresurados, es difícil no percibir un cierto aire de familia entre el retorno a la experiencia inmediata propuesto por Husserl como principio metódico y el principio empirista de rastrear los fundamentos de todo conocimiento en la experiencia. El sentido de “empirismo” en juego en esta discusión del “empirismo merleau-pontyano” apela entonces particularmente a aquel “aire de familia” al que Merleau-Ponty mismo alude cuando afirma con cierta generalidad pero suficiente precisión que su primado de la percepción no es “empirista o aristotelista”, evocando sin duda la sentencia aristotélico-escolástica *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*. Habiéndonos ya referido a esta tesis general del primado de la experiencia que parece ligar en intención al empirismo y la fenomenología, nos detendremos ahora en la interpretación empirista de la experiencia en términos de sensaciones simples, que presumiblemente los separa y constituye además el blanco privilegiado de las críticas merleau-pontyanas al empirismo.

[31] Depraz, N.: *op. cit.*, p. 211. Merecería un estudio aparte reconstruir la compleja genealogía filosófica del “yo como sustrato de habitualidades” (título del § 32 de *Meditaciones Cartesianas*) y su versión corporal merleau-pontyana, considerando que esta última atraviesa -además de la psicología de W. James y el “ser en” que Heidegger define como “estar habituado a” (*Sein und Zeit*, § 12)- las muy diversas teorías del “hábito” de la “escuela francesa de la percepción” (Maine de Biran, Ravaisson, Alain, Chevalier, Bergson), que abrevan a su vez de modo general en la *hexis* aristotélica pero mucho más particularmente en Descartes (*Les Passions de l’âme*, Art. 50). Es remarcable, sin embargo, que para ilustrar su noción de *habit* Hume mencione dos ejemplos que aparecen precisamente en la presentación merleau-pontyana de su *habitude* en el primer capítulo de la Parte I de la *Phénoménologie de la Perception*: el del miembro fantasma y el de la “semipresencia” de una persona cercana recientemente fallecida (Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, III, 117 (p. 232); Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 92, 96.)

[32] Husserl, E.: *Meditaciones* cit., p. 37.

[33] Cfr. Noxon, J.: “La dificultad del dualismo” en *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 125-136.

2. El problema de la sensación simple en Hume y la crítica merleau-pontyana.

El atomismo de la sensación es el punto más recurrente y de más peso en la crítica de Merleau-Ponty al empirismo, siendo además el que puede asociarse más directamente al nombre de Hume. Aun cuando más enfáticamente el filósofo defiende el primado de la percepción sensible contra el intelectualismo, esta defensa va acompañada siempre del requisito de redefinir el sentir más allá del “atomismo” empirista. Esta crítica merleau-pontyana no es tan sólo propia de los capítulos introductorios de su *Phénoménologie* referidos a “Los prejuicios clásicos ...”, el primero de ellos precisamente dedicado a una crítica de la “sensación simple”. Impregna ya enteramente *La Structure du Comportement* (1942) y se formula aun en su primer proyecto filosófico de 1934 acerca de “La naturaleza de la percepción”, donde se proponía criticar “la psicología antigua” desde la “nueva psicología” Gestáltica³⁴. La primera, afirma allí, “postulaba como datos primeros de la conciencia a las sensaciones que suponía correspondientes término a término a las excitaciones locales de los aparatos sensoriales.” Una *Gestalt*, en contraste, es una organización espontánea del campo sensorial que hace depender los pretendidos elementos de totalidades articuladas siempre a su vez en “todos” más extensos: “La percepción primitiva comporta más bien relaciones que términos aislados -y relaciones visibles y no concebidas-”³⁵.

La psicología -y la paralela fisiología- de los datos sensibles que Merleau-Ponty rechaza siguiendo a la *Gestaltpsychologie* es tradicionalmente reconocida como heredera del concepto empirista de impresión simple. En el caso particular de Hume, la pretensión explícita de ser “el Newton de la filosofía” lo lleva a postular percepciones simples -ya sea impresiones o ideas- como elementos mentales que se mueven según leyes de asociación, de modo semejante a los átomos newtonianos que se mueven de acuerdo a leyes del movimiento. Con todo, atendiendo con cierto detalle a la obra humeana es posible preguntarse si la tesis de la simplicidad de la sensación que Merleau-Ponty rebate es originaria de y consustancial al empirismo de Hume, tal como el fenomenólogo parece suponer en sus escasas referencias al empirista escocés que habría “mutilado y disociado la experiencia”. En este caso y en contraste con las pormenorizadas exégesis que dedica a otros filósofos, Merleau-Ponty adopta acriticamente la interpretación simplista del pensamiento humeano vigente hasta fines del siglo XIX y que aún recogen los manuales escolares: una combinación de atomismo sensacionista y asociacionismo con llanos corolarios escépticos. Este boceto filosófico de Hume ganó primeramente popularidad a través de los

[34] Merleau-Ponty, M.: “La nature de la perception” en *Le primat* cit., p. 23.

[35] *Ibidem*, pp. 25-27.

escritos de Thomas Reid, Beattie y Dugald Stewart, fue luego aceptado casi sin cuestionamiento por James Mill, John Stuart Mill y Bain³⁶ y de él se reclaman herederas las psicologías sensacionistas y asociacionistas que Merleau-Ponty critica.³⁷ Sin embargo, desde las primeras décadas del siglo XX estudios humeanos más especializados y exactos como los ya emblemáticos de Kemp Smith advirtieron que “el considerar a Hume como intentando generar la experiencia desde impresiones simples por el mecanismo de asociación a la manera de Mill y Spencer traiciona tanto el espíritu como la letra del *Tratado*”³⁸. Como veremos, los estudios humeanos contemporáneos se han detenido en las tensiones inherentes a la filosofía de Hume, atravesada patentemente por diversas direcciones de pensamiento en conflicto, y coincidido generalmente en que el atomismo sensacionista dista de ser una tesis original, distintiva y esencial a su conjunto. Según la lectura de Kemp Smith, el “Apéndice” agregado por Hume al tercer libro del *Treatise* deja claro que “cualquier explicación que se refiere sólo a sus componentes [los componentes de lo complejo, i.e., los elementos simples] y a la actividad asociativa a través de la cual son ensamblados ignora factores de los que no se puede dar cuenta en tales términos”³⁹.

En apoyo de esta interpretación que relega a un lugar inessential de la filosofía de Hume aquello que el mismo filósofo presenta como el elemento básico de toda experiencia y el origen de todo conocimiento puede recordarse en primer lugar el nimio interés reflexivo que Hume dedica en sus escritos al carácter simple de la sensación. Mientras que Locke llama “ideas” a todos los “objetos de la mente”, Hume propone al iniciar su *Treatise* denominarlos “percepciones” restaurando, como él mismo sugiere, el uso cartesiano, pero distinguiendo ahora entre percepciones de dos tipos: impresiones e ideas⁴⁰. Así, la distinción lockeana heredada de Descartes entre ideas simples y complejas, pasa en Hume sin demasiado análisis ni justificación a aplicarse a un subgrupo de materiales mentales -las impresiones de sensación- que se consideran en otros aspectos diferentes de los materiales mentales ideales⁴¹. Como advirtió

[36] Cfr. Kemp Smith, N.: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1966, p. 80.

[37] De hecho, una de las más extensas críticas al “método empirista” en psicología desarrollada por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie* (cit., pp. 132-138) refiere reiteradamente sólo el nombre de J. S. Mill.

[38] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 86.

[39] *Ibidem*, p. 73. Esta interpretación general puede sostenerse, como intentaremos mostrar, aún sin aceptar los pormenores de la lectura de Kemp Smith para quien las dos direcciones incompatibles que atraviesan la reflexión humeana procederían de las influencias de Newton y de Hutcheson (cfr. *ibidem*, pp. 223, 224).

[40] Cfr. Stroud, B.: *op.cit.*, p. 35.

[41] No discutimos la distinción de Hume entre impresiones de sensación y reflexión ya que no es relevante para el problema aquí abordado. En este trabajo aludimos por lo general a las “impresiones simples de sensación” de modo abreviado como “sensaciones simples”.

B. Stroud, “igual que a Locke, [a Hume] no le interesaba demasiado saber en qué consiste la simplicidad. Locke por lo menos discutió la cuestión, aunque sin mucho éxito, pero Hume no parece hallar dificultad en absoluto”⁴². La teoría atomista de las ideas (y de las correspondientes impresiones simples de sensación) está presente en la entera reflexión de Hume “pero siempre en el trasfondo y no como algo abierto a la discusión o a la investigación. (...) Hume no advierte en ningún lugar la posibilidad de que, en este aspecto, él también puede ser imputable de un teorizar heredado y *a priori* sobre el hombre”⁴³. El mismo exégeta sostiene que el atomismo humeano, precursor de la *sense-datum theory*, cuenta en Hume con

“poco o ningún argumento explícito a su favor, y ninguno en absoluto en el comienzo mismo del *Tratado* o de la *Investigación*, donde parecería más necesario. El legado de Descartes, Locke y otros, hizo que esta parte de la teoría de las ideas le pareciera a Hume completamente incontrovertible”⁴⁴.

En efecto y tal como es sabido, tras presentar sumariamente los elementos de su sistema en la primera sección de su *Treatise*, Hume se exime de agregar mayores precisiones acerca de la naturaleza de las sensaciones al proponer para el resto del primer libro de su obra “invertir el método que parecería en primera instancia más natural; y para explicar la naturaleza y principios de la naturaleza humana, dar un particular tratamiento a las ideas antes de proceder a las impresiones”⁴⁵. Como observa Kemp Smith, se trata cuanto menos de “un procedimiento extraño y sorprendente” considerando que es la doctrina expresa de Hume “el que las impresiones no sólo son más vívidas que las ideas, sino que la naturaleza de las ideas (...) puede determinarse rastreándolas hasta sus correspondientes impresiones”⁴⁶.

Según la escueta definición incluida al comienzo del *Treatise*, una sensación simple es aquella que no admite distinción ni separación, mientras que en las complejas pueden distinguirse partes. Hume añade ilustrativamente que aunque un color, sabor y olor particulares son cualidades completamente unidas en la sensación de esta manzana, pueden al menos distinguirse unas de otras. Como advierte Stroud, resulta llamativa la elusividad de Hume respecto de la simplicidad en el momento mismo en que pretende presentarla, ya que su ejemplo no afirma que el color, sabor u olor de esta manzana sean sensaciones simples -aunque posteriormente Hume lo dé por sentado-, sino que, puesto que estos aspectos pueden distinguirse entre sí, la sensación (y la correspondien-

[42] *Ibidem*, p. 37.

[43] *Ibidem*, p. 31.

[44] *Ibidem*, p. 45.

[45] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 8 (pp. 95, 96).

[46] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 112.

te idea) de manzana deben ser complejas⁴⁷. La sección de la *Phénoménologie de la Perception* dedicada a la crítica de “La sensación” comienza justamente observando que aquello que el empirismo supone como inmediatamente experimentado -“siento lo rojo, lo azul, lo caliente, lo frío” - en realidad no es más que una abstracción derivada del análisis: “la sensación pura será la vivencia de un choque indiferenciado, instantáneo, puntual. No es necesario mostrar (...) que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia”⁴⁸. Hume propone ilustrativamente el siguiente experimento en la segunda parte de su *Treatise*: “Poned una mancha de tinta en un papel; fijad la vista en esa mancha y retiraos a tal distancia que al final dejéis de verla; es evidente que, en el momento anterior a desvanecerse, la imagen o impresión era perfectamente indivisible”⁴⁹. Adoptando el mismo ejemplo, Merleau-Ponty replica que

“cada punto no puede, a su vez, percibirse, más que como una figura sobre un fondo. Cuando la *Gestalttheorie* nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que puede obtenerse, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos dejaría en libertad, en un análisis ideal, para introducir la noción de impresión. Tenemos la definición misma de percepción”⁵⁰.

La misma extrapolación de lo analíticamente simple a lo percibido y la confusión humeana entre ambos órdenes fue señalada no sólo desde los términos de una teoría gestáltica o fenomenológica de la percepción como la recién propuesta, sino desde el interior de los estudios humeanos. Así, por ejemplo, J. Laird la desliza entre paréntesis al proponer que la distinción humeana entre lo simple y lo complejo fue “una herencia incuestionada de sus predecesores” que indica “la aceptación de Hume del viejo ideal de explicación de acuerdo al cual la tarea de pensar consistía en descubrir lo que era (¿analítica o visiblemente?) simple”⁵¹. Más explícitamente aún, C. Maund afirma:

“Desafortunadamente Hume nunca se dio cuenta de que lo que es lógicamente simple no es por necesidad psicológicamente simple. Consecuentemente él intenta hacer que el elemento no analizable del conocimiento sea algo de lo que somos inmediatamente conscientes. Así, su término ‘sensación simple’ se refiere tanto al más simple elemento de nuestra percepción como a una abstracción que, aunque útil para investigaciones epistemológicas, no podría, por su propia naturaleza, ser usada por el psicólogo como uno de los elementos con los cuales el mundo de nuestra experiencia podría ser construido”⁵².

[47] Stroud, B.: *op. cit.*, p. 37.

[48] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. 25.

[49] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, II, 27 (p. 119).

[50] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., p. 10.

[51] Laird, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. New York: Garland Publishers, 1983, p. 28.

[52] Maund, C.: “Hume's Treatment of Simples” en Tweyman, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1995, p. 81.

Acerca del rojo de la manzana con el que Hume presenta su noción, Maund no duda en afirmar que “es claro que una sensación simple así descripta no es una percepción”⁵³ sino un producto del análisis. Por otra parte, la autora advierte que en gran parte de sus posteriores análisis Hume usa “sensaciones simples” para referirse a las sensaciones tal como son inmediatamente experimentadas, y despreocupadamente supone “algo que es perfectamente claro [respecto de] las únicas sensaciones que pueden llamarse percepciones; que ellas no son obviamente simples e inanalizables. (...) Por el contrario, parece haber pocas dudas de que son complejas”⁵⁴.

En efecto, el descuido al que alude Maund es comprensible si se recuerda que Hume no tiene necesidad de mostrar de qué modo la percepción de un objeto se construye a partir de sensaciones simples, puesto que desde el inicio postula la existencia de sensaciones complejas como las de manzana, siendo estas últimas sentidas tan inmediatamente como las primeras (es decir, sin que medie una asociación). Tenemos experiencia inmediata, según Hume, incluso de sensaciones tan complejas como la de París, que por su complejidad no puede ser copiada exactamente por una idea⁵⁵. Puede discutirse largamente por qué y en qué sentido Hume agrega posteriormente que la percepción de una sustancia como cosa que puede soportar variaciones de modos a lo largo del tiempo es una idea compleja reunida por las leyes de asociación que rigen la imaginación y asociada a un nombre⁵⁶. Lo cierto es que las sensaciones complejas -sensaciones de totalidades o de configuraciones y no de elementos dispersos- constan explícitamente desde el principio de su sistema, y el que la percepción y el reconocimiento de objetos y relaciones se dé a nivel sensible es una condición necesaria para que pueda funcionar cualquier asociación ulterior. Aun si no podremos detenernos aquí en la compleja doctrina humeana acerca del espacio y el tiempo, es útil recordar en el contexto de esta discusión que si bien los *minima sensibilia* son para Hume inextensos y sin duración, las ideas del espacio y el tiempo no proceden para Hume de asociaciones añadidas a las sensaciones, sino de la configuración o modo de aparición inherente a las sensaciones mismas: “no tenemos (...) idea alguna de espacio o extensión más que cuando la vemos como objeto de nuestra vista o de nuestro tacto”⁵⁷. Como señala Kemp Smith, el espacio y el tiempo humeanos son así sentidos sin ser por sí mismos impresiones: “son dados, no contruidos, son ‘vistos’ y no meramente imaginados o pensados”⁵⁸.

[53] *Ibidem*, p. 83.

[54] *Ibidem*, p. 85.

[55] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, I, 3 (p. 89).

[56] *Ibidem*, I, I, 16 (p. 105).

[57] *Ibidem*, I, II, 39 (pp. 132, 133).

[58] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 274.

Si puede resultar entonces un tanto inexacto reprochar al empirista el no admitir que la percepción sensible capte totalidades, relaciones o configuraciones, sigue aún siendo verdad que estas últimas están compuestas para Hume por sensaciones puntuales o elementos indivisibles. ¿Por qué habría insistido Hume en la tesis atomista de la sensación y las subsidiarias leyes de enlace intelectual (imaginario), una vez admitidas relaciones, configuraciones o totalidades a nivel del sentir? El problema es obviamente mucho más complejo de lo que podrá indicarse aquí, pero puede considerarse que en el atomismo sensacionista humeano se combina la pretensión no demasiado seria de “ser el Newton de la filosofía” con otro atomismo de más fuerte tradición filosófica⁵⁹. Se trata del atomismo intelectualista de las “ideas simples” ligado al método cartesiano del análisis y la evidencia de la distinción, que se continúa en las “ideas simples de sensación y reflexión” de Locke y se desdobra netamente en las “sensaciones simples” de Hume, aun cuando éste reconozca que ni siquiera es posible encontrar sensaciones simples correspondientes a todas las ideas simples, como la célebre excepción del matiz de azul a la que Hume no otorga ni explicación ni importancia. Es relevante recordar a este respecto que el problema del matiz de color no fue originalmente formulado por Hume sino tomado por el filósofo empirista precisamente de Descartes⁶⁰, y encuentra fácil solución en el marco matemático que hace corresponder colores a figuras o a números: el matiz faltante podría ser deducido a pesar de no haber sido sentido si es concebido, por ejemplo, como un número faltante en una serie numérica. Diversos intérpretes contemporáneos han sugerido que el caso dista de ser tan casual e irrelevante como Hume lo declara -de hecho es posible por vía de analogía extender el ejemplo a muchas otras dimensiones perceptivas-, sino que es sintomático de las inconsistencias derivadas de adoptar acríticamente la noción de simplicidad. Sería entonces esta última y no la excepción del ejemplo la que no acreditaría tanta relevancia para el sistema propuesto. Según B. Stroud, sólo se puede insertar el tono faltante “advirtiendo ciertos rasgos comunes a todos los miembros del espectro previamente percibidos y advirtiendo cierto grado o motivo que determina su diferencia”. Esto implicaría, siguiendo las mismas definiciones de Hume, “que las percepciones de los tonos particulares son complejas, pues tendrían rasgos distinguibles”, mientras que Hume las supone simples⁶¹. Para el exégeta, este caso delata el problema más general de la pobre definición humeana de lo simple como aquello que no admite ulteriores distinciones, mientras que sus pocos ejemplos parecen admitirlas. Incluso los rasgos de tono e intensidad distinguibles en cada matiz de azul podrían “desgajarse en ‘partes’ o dimensiones ulteriormente

[59] Acerca del carácter más retórico que efectivo de la adopción humeana del método newtoniano, *cfr.* el estudio de J. Noxon citado *supra*.

[60] Descartes, R.: *Regulae ad directionem ingenii*, A. T., X, 438 (Regla XIV).

[61] Stroud, B.: *op. cit.*, p. 56.

distinguibles. Hume no nos da ninguna guía general que nos indique si hemos arribado a una percepción simple⁶².

En su estudio específico acerca del problema D. M. Johnson observa, por su parte, que si la teoría humeana implica que tomamos conocimiento de los colores -de hecho, de cada matiz- al llegar a verlos uno a uno, la percepción y el uso concreto de los colores no otorga sustento a tal visión. Más bien, nuestro conocimiento corriente acerca de los colores “muestra que es esencial a todo color, no sólo accidental, que mantenga ciertas relaciones específicas con otros colores. Si esto es verdad, implica que no se obtiene una idea útil de sólo un color por vez.” En otras palabras, un observador debe obtener un conjunto de ideas de color o no obtener ninguno en absoluto. Para el autor, el caso indica “que la misma noción de ‘idea simple’ que hallamos en filósofos como Locke, Berkeley y Hume es una contradicción en los términos⁶³. De haberse fundado solamente en el atomismo de la sensación, según D. M. Johnson, la teoría de la copia de las ideas a partir de impresiones se habría mostrado inmediatamente carente de justificación, puesto que si la metodología humeana propone buscar el fundamento en la experiencia y la observación, es posible constatar que “no observamos que se aprenda -por ejemplo acerca de los colores- por vía de percibir del modo en que esta teoría específica⁶⁴. De modo convergente pero refiriéndose a estudios psicológicos experimentales, Merleau-Ponty sostiene que el aprendizaje de los colores no se desarrolla de uno en uno sino que consiste en aprender a reconocer relaciones y diferencias en el seno de conjuntos: “El progreso en la percepción de los colores (...) [es] una articulación o *Gestaltung* de las percepciones mismas⁶⁵. “Cuando el niño se habitúa a distinguir el azul del rojo, se constata que el hábito adquirido respecto de este par de colores beneficia a todos los demás. (...) Aprender a ver los colores es (...) enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo” entendido como “sistema de potencias perceptivas⁶⁶. La identificación de un color, así, es correlativa de y varía de acuerdo con las relaciones que mantiene con otros aspectos -no sólo cromáticos- del sistema o estructura percibidos, por lo que el filósofo afirma que

“La debilidad del empirismo (...) estriba en no reconocer más colores que las cualidades estabilizadas que aparecen en una actitud reflexiva, mientras que el color en la percepción viva es una introducción en la cosa. (...) Los maoríes poseen tres mil nombres de colores, no porque perciban muchos, sino, al contrario, porque no los identifican cuando pertenecen a objetos de estructura diferente⁶⁷.”

[62] *Ibidem*, pp. 37, 38.

[63] Johnson, D. M.: “Hume’s Missing Shade of Blue, Interpreted as Involving Habitual Spectra” en Tweyman, S. (ed.): *op. cit.*, pp. 213, 214.

[64] *Idem*.

[65] Merleau-Ponty, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988, p. 30.

[66] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 178, 179.

[67] *Ibidem*, p. 352.

Además del célebre matiz de azul, otra excepción que parecería mostrar que Hume no tomó demasiado seriamente su propia tesis de la originariedad de la sensación atómica se refiere al caso crucial y ya mencionado del punto como sensación simple. Como afirma Kemp Smith, Hume supone por lo general “que estos *minima sensibilia* pueden ser experimentalmente descubiertos por introspección, y que ellos hacen posibles imágenes que les corresponden exactamente.” Sin embargo, “en otros pasajes él tiene que admitir que todo lo que la introspección descubre en la percepción visual y táctil son esas impresiones compuestas de las que consta la extensión, y en las cuales los *minima* no pueden distinguirse unos de otros”⁶⁸. El autor se refiere en este sentido particularmente al siguiente párrafo del *Treatise*:

“Los puntos que participan en la composición de cualquier línea o superficie, aun si percibidos por la vista o tacto, son tan minúsculos y se confunden tanto unos con otros que es totalmente imposible para la vista contar su número, no proveyéndonos nunca tal cómputo un criterio por el cual juzgar las proporciones. No hay nadie que pueda determinar en qué número exacto tiene una pulgada menos puntos que un pie (...) por lo que rara vez o nunca consideramos esto como criterio de igualdad o desigualdad”⁶⁹.

Como advierte Kemp Smith, al hablar de este modo de los simples como “confundidos unos con otros” Hume va contra su posición expresa de que la experiencia inmediata es infalible y que las percepciones son en todos los respectos precisamente lo que experimentamos que son. Esto lleva al intérprete a concluir taxativamente que el hecho de que Hume esté tan dispuesto a pasar por alto esta importante excepción hace patente una vez más “cuán tenaz y dogmáticamente, sin argumentos y frente a la evidencia en contra, se aferró al supuesto tan poco cuestionado en su época de (...) ‘la teoría de la composición’; a saber, la teoría de que es en los simples (...) que consisten los compuestos”⁷⁰.

Como ya hemos sugerido, la verdadera ascendencia filosófica de este “supuesto epocal incuestionado” puede buscarse en el idealismo racionalista que Hume se proponía justamente revisar. En una de sus últimas clases dictadas (abril de 1961) Merleau-Ponty reconoce en tono crítico a la simplicidad y distinción como rasgos que definen, ya no al empirismo como en los pasajes más arriba citados, sino al proyecto filosófico cartesiano. Según Merleau-Ponty, es Descartes quien “expresamente construye la *intuitus mentis* sobre la visión ocular”, pero sobre una descripción sesgada de la visión ocular entendida como un “dirigir la mirada hacia *singula puncta*”.⁷¹ Descartes toma por modelo de lo visible “los detalles, los elementos irreductibles” sin relación con un campo o

[68] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, pp. 278, 279.

[69] Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*, I, II, 45 (p. 141).

[70] Kemp Smith, N.: *op. cit.*, p. 279.

[71] Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard, 1996, p. 228.

fondo. La *intuitus mentis* cartesiana define la evidencia, según Merleau-Ponty, no tanto por la claridad como por la distinción: “la mirada del espíritu (...) va a ser una luz que recorta, aísla y que va a arribar a elementos (...) que no son complejos”⁷². Mientras que en este modelo cartesiano la sensibilidad se liga a una naturaleza matematizada y necesita los auspicios de juicios tácitos del entendimiento para obtener la percepción de objetos y dotarlos de caracteres espaciales, el empirismo de Hume pretendió en cambio devolver ambas capacidades al sentir.

Si la tesis de la simplicidad no es entonces oriunda del empirismo sino importada no sin contradicciones del idealismo racionalista al que pretendía oponerse, y si por otra parte no es necesariamente solidaria de su tesis más propia de la prioridad del sentir, un cierto semblante empirista de la filosofía merleau-pontyana tal como el que perfilamos puede reconocerse aun más allá de las ocasionales interpretaciones “antiempiristas” que Merleau-Ponty propuso de su propia filosofía. En efecto, es mérito del empirismo como vindicación del “primado de la percepción sensible” el permitirnos pensar, más allá de la naturaleza matematizada y el yo libre y autotransparente -temas de las filosofías intelectualistas que Merleau-Ponty rebate- una historia de la razón que arraiga en el sentir. En uno de sus juicios más ecuanímenes al respecto, el filósofo reconoce esta virtud original del empirismo, aun si la noción empirista de sensación no hubiera logrado desprenderse de una desfiguración científicista de origen intelectualista:

“Llegamos a la sensación cuando, al reflexionar sobre nuestras percepciones, queremos expresar que ellas no son de modo absoluto nuestra obra. La pura sensación, definida por la acción de los estímulos sobre nuestro cuerpo, es el ‘efecto último’ del conocimiento, en particular del conocimiento científico, y es gracias a una ilusión, por otro lado natural, que la colocamos al principio y la creemos anterior al conocimiento. Es la manera necesaria y necesariamente engañosa como un espíritu se representa su propia historia”⁷³.

[72] *Ibidem*, p. 230.

[73] Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie* cit., pp. 46, 47.

Referencias bibliográficas:

Descartes, R.: *Oeuvres complètes, Publiées par C. Adam-P. Tannery*. París: Vrin-CNRS, 1964-1974.

Depraz, N.: *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Donnici, R.: *Husserl e Hume. Per una fenomenologia della natura humana*. Milano: Franco Angeli, 1989.

Duhan, L.: "Ambiguity of Time, Self, and Philosophical Explanation in Merleau-Ponty, Husserl, and Hume" en *Auslegung. A Journal of Philosophy* I, 2, 1973.

Flynn, B.-Froman, W. J.-Vallier, R. (eds.): *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. Albany: SUNY Press, 2009.

Hall, R. A.: *Experience and Reason. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume's philosophy*. The Hague: M. Nijhoff, 1973.

Hernández Borque, F.: "Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia" en *Anales del Seminario de Metafísica* XI, 1976.

Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Husserl, E.: *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Kemp Smith, N.: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan, 1966.

Laird, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. New York: Garland Publishers, 1983.

Landgrebe, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1982.

Merleau-Ponty, M.: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011.

Merleau-Ponty, M.: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.

Merleau-Ponty, M.: *La nature. Notes de courses du Collège de France*. París: Éditions du Seuil, 1995.

Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970.

Merleau-Ponty, M.: *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1977.

Merleau-Ponty, M.: *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988.

Merleau-Ponty, M.: *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. París: Gallimard, 1996.

Murphy, R. T.: *Hume and Husserl*. The Hague: M. Nijhoff, *Phaenomenologica* 79, 1980.

Noxon, J.: *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.

Stroud, B.: *Hume*. México: UNAM, 1995.

Tweyman, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. London/New York: Routledge, 1995.

Walton, R.: “El lenguaje y lo trascendental” en *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1993.

KAIRÓS, EL INSTANTE DECISIVO

KAIROS, THE DECISIVE MOMENT

Maria Gilabert Tormo¹
Universitat de València (España)

Recibido: 01-04-2014

Aceptado: 30-12-2014

Resumen: En este artículo haremos un recorrido conceptual por el término y las problemáticas de la fotografía, utilizando la figura de Cartier-Bresson como hilo conductor. Tras intentar determinar las características que la definen, analizaremos la relación de la misma con la pintura; trataremos de ver, a continuación, diferentes opiniones y posturas acerca de si puede o no considerarse arte; y apuntaremos, en última instancia, ciertos cambios en el concepto de belleza que ha conllevado esta nueva forma de reproducir el mundo.

Palabras-clave: instante decisivo, *kairós*, Cartier-Bresson, arte, lo bello.

Abstract: In this article we will explore the concept and problems of photography, using the figure of Cartier-Bresson as the thread that runs through the entire essay. After trying to determine the characteristics that define it, we will analyse the relationship between photography and painting. Then, we will attempt to see the different opinions and points of view about whether photography can or cannot be considered art. Finally, we will state certain changes in the concept of beauty that has led to this new way of reproducing the world.

Key-words: decisive instant, *kairós*, Cartier-Bresson, art, beauty.

1. Del *Kairós* al instante decisivo.

El *instante decisivo* es una expresión que pertenece a una tradición de pensamiento artístico influenciada por el filósofo alemán G. E. Lessing y su análisis de *Laocoonte* según el cual «la genialidad del artista consiste en percibir y luego transcribir el apogeo de una situación»². El *instante decisivo*

[1] (mari_a_eta@hotmail.com) Licenciada en Filosofía (Universitat de València), ha sido becaria Erasmus en Holanda en Rijksuniversiteit Groningen y becaria Séneca en la Universidad del País Vasco.

[2] Chéroux, C., *Henri Cartier-Bresson, el disparo fotográfico*, traducción de Laura Collet Texidó,

es, así pues, un momento preciso en el que «las cosas se organizan en una disposición a la vez estética y significativa»; es un equilibrio formal que «revela la esencia de una situación»³. En fotografía, este *momento decisivo* comprende dos elementos: por un lado, debe tener un contenido significativo, debe dar testimonio de la condición humana; y, por otro, debe adecuarse a una composición rigurosa.

Pero este concepto proviene de uno más antiguo, propio de la Grecia Clásica: el *kairós*. Este concepto, originariamente, se relaciona con «el momento adecuado, oportuno, el instante propicio. Es una elección que se realiza en la temporalidad», pero «era un lugar en el tiempo que también designaba un lugar decisivo»⁴. Con el tiempo, pasó a relacionarse con la «acepción de ocasión propicia, de momento que no hay que dejar pasar, de decisión que hay que saber tomar»⁵. Así, este concepto griego pasa de relacionarse con la extensión, para luego restringirse al instante; paso que tuvo que ver con la aparición en Grecia de las *bellas artes*.

Por otro lado, el *kairós* también se opone al *logos* «cuando rompe su noble continuidad»; así como al *tuché* o azar, porque «es la decisión correcta [...], un punto de equilibrio [...] que hace oscilar el orden de los fenómenos»⁶.

Por tanto, el *kairós*, en la acción del fotógrafo, «es tanto el hecho de alcanzar el objetivo en el espacio como el de llegar en el momento oportuno en el tiempo»⁷, es «un arte de la previsión y de la precisión»⁸.

2. La fotografía:

2.1 Historia para una definición de fotografía.

Obviando el hecho de que, en 1939, Daguerre presenta su primer *daguerrotipo* y de que no es hasta el año siguiente cuando en Francia e Inglaterra aparecen las primeras máquinas fotográficas, otro acontecimiento relevante en la historia de la fotografía es la invención, en 1882, del obturador de cortinilla a manos de Ottomar Anschütz. Este invento hizo posible la fotografía instantánea o *snapshot*, que permite reducir el tiempo de posado y obtener una fotografía accesible cuyos resultados suelen exponerse en los salones y paredes de las cosas. Aunque no todas las opiniones respecto a estos avances fueron fa-

Blume, Barcelona, 2012, p. 99.

[3] *Ibidem*, p. 98.

[4] *Ibidem*, p. 47.

[5] *Ídem*.

[6] *Ibidem*, p. 51.

[7] *Ídem*.

[8] *Ibidem*, pp. 53-54.

vorables, como es el caso de una declaración hecha por Brecht en *Tentativas*, en la que afirma que el perfeccionamiento de los aparatos fotográficos no es más que un atraso, puesto que el resultado es «sin duda de mucha menos calidad»⁹; típico comentario que nos recuerda al tópico ‘cualquier tiempo pasado fue mejor’, muy habitual en el entorno de la fotografía.

Sea como fuere, la fotografía aparece como una nueva ética de la visión que entraña un nuevo código visual que altera y amplía las nociones de lo que merece la pena mirar. Con expresiones de uso cotidiano tales como ‘estás para una foto’, se muestra que «la omnipresencia de las cámaras insinúa de modo persuasivo que el tiempo consiste en acontecimientos interesantes, dignos de ser fotografiados»¹⁰.

Además, conlleva grandes avances gracias a sus características: las fotos son objetos de producción barata, que se transportan, acumulan y almacenan fácilmente; son fáciles de reducir, ampliar, recortar, retocar y manipular. La fotografía también es adquisición, en tanto que nos permite poseer, de algún modo, a una persona o cosa querida; y es una forma de establecer relaciones de consumo y de obtener información. La fotografía, por tanto, re-define la realidad.

Comporta, por otro lado, la ruptura entre dos categorías de imágenes: las realizadas a mano (la pintura o el dibujo) y las creadas mecánicamente por el efecto de la luz en una película sensible. Si bien el valor de las primeras reside en que son una obra única; el de las segundas, en tanto que susceptible de reproducción, reside en el hecho de captar el momento único.

La acción fotográfica puede interpretarse de dos maneras: o bien considerándola como un acto de conocimiento lúcido y preciso, o bien como una manera de encuentro intuitivo. Esta segunda forma correspondería a la utilizada por Cartier-Bresson, que afirma que «hay que pensar antes y después [...], jamás mientras se hace la fotografía»¹¹. Esta es una idea bastante difundida entre los fotógrafos: no sirve disparar fotografías indiscriminadamente con la intención de que alguna salga correctamente, sino que, «para hacer una buena fotografía [...], se ha de haber visto de antemano»¹². De este modo se refleja la idea de que el papel de la máquina en fotografía es secundario, pues prima ante todo la acción humana y su necesidad de desvelar una realidad que está oculta.

La fotografía puede ser edificante, porque retiene y mejora la capacidad de observación y transforma la vida, así como contener la humanidad del momento fotografiado. En ambos casos, el fotógrafo es una especie de observador ideal que toma distancia respecto a aquello que lo rodea.

Otra de sus características es que permite hacer cercanas cosas lejanas

[9] Benjamin, W.: op. cit., p. 136.

[10] Sontag, S., *Sobre la fotografía*, traducción de Carlos Gardini, Debolsillo, Barcelona, 2013, p. 22.

[11] *Ibidem*, p. 116.

[12] *Ibidem*, p. 117.

o poco familiares, como la muerte o los paisajes; hasta el punto de que, cuando conocemos el mundo a través de imágenes, «a la gente a menudo le causa decepción, sorpresa o indiferencia la realidad»¹³, pues «somos vulnerables ante los hechos perturbadores en forma de imágenes fotográficas como no lo somos ante los hechos reales»¹⁴. Por ello afirmamos que la fotografía no se limita a reproducir la realidad, la ‘recicla’ en tanto que da nuevos significados a las cosas y a los acontecimientos. En definitiva, determina qué es ‘interesante’.

Por sus características, la fotografía ha conllevado la moda, cada vez más extendida, de considerar la cámara como un compañero de viaje indispensable, que da cuenta ante aquellos que no estuvieron presentes de cómo se desarrollaron los acontecimientos vividos en su ausencia.

Por su parte, Susan Sontag afirma que la fotografía es «un rito social, una protección contra la ansiedad y un instrumento de poder»¹⁵. Así muestra que, la intromisión de la fotografía en la vida cotidiana, la ha convertido en una especie de rito social que, paulatinamente, se ha ido introduciendo en cualquier evento para dejar constancia del mismo. De este modo, la fotografía consigue reducir esa ansiedad y nostalgia que el paso del tiempo, y de las personas, suele conllevar. Si bien la gente ya no ve la fotografía como algo mágico, que roba el alma de las personas que en ellas aparecen, sí es cierto que algo de este misticismo se mantiene, por ejemplo, en la resistencia a romper o tirar la fotografía de un ser querido, especialmente si ya no está.

El problema que conlleva esta intromisión en la dimensión social es que la fotografía ha llegado a convertirse en algo compulsivo, hasta tal punto que, parafraseando aquello que Mallarmé afirmó en el siglo XIX con respecto a los libros, parece que todo existe para culminar en una fotografía. A parte del carácter compulsivo, otro problema es su relación con el tiempo: por un lado, inventan la inmortalidad (pues son testigo del envejecimiento de las personas) y, por otro lado, invitan al sentimentalismo (pues recuerdan la muerte y el paso del tiempo).

Además de ser parte del rito social, la fotografía también es un instrumento de poder: pasa a formar parte de los procesos burocrático porque permite transmitir información; es usada por los Estados como instrumento de vigilancia y control porque permite procurar pruebas; a la vez que sirven para dar cuenta de que algo sucedió.

Es así, por tanto, un instrumento de manipulación ideológica; puesto que, si bien no es capaz de construir una moralidad, sí puede ayudar a su construcción y consolidación. La fotografía rememora acontecimientos, mientras la ideología determina qué momentos deben ser recordados. Un inconveniente

[13] *Ibidem*, p. 163.

[14] *Ibidem*, p. 164.

[15] *Ibidem*, p. 18.

a este respecto es que, después de una exposición repetida a las imágenes, el acontecimiento pierde realidad; es decir, el impacto ante las atrocidades se desgasta con el uso de la imagen fotográfica. Por tanto, «la fotografía ‘compro-metida’ ha contribuido a adormecer la conciencia, tanto como a despertarla»¹⁶.

Otra consecuencia negativa es la *no participación* asociada a la fotografía, especialmente en el ámbito del fotoperiodismo contemporáneo, en el que se ha vuelto lícito optar por la fotografía en un momento crítico en el que la actuación del fotógrafo podría salvar una vida. Este hecho también se asociado a los países capitalistas, en los que el arte nos acostumbra a cosas que antes no éramos capaces de soportar; la fotografía, por ejemplo, reduce los escrúpulos morales y sensoriales.

No obstante, «aunque incompatible con la intervención física, el empleo de la cámara sigue siendo un modo de participación»¹⁷ puesto que, por ejemplo, este tipo de reportaje fotográfico puede incidir en la conciencia social y promover cambios, ya que no permiten al espectador mantener la distancia. La fotografía, como afirmó Luís Buñuel con respecto al cine, puede mostrar que «este no es el mejor de los mundos posibles»¹⁸.

Pese a todo, hay que remarcar que, en sus orígenes, cuando la lectura no era un hábito extendido, fue útil la introducción de imágenes en los periódicos para hacer accesible la información; pues en un reportaje, «los pies de foto deben ser el contexto verbal de las imágenes»¹⁹.

En todo esto queda implícita una idea ya muy repetida: fotografiar es conferir importancia a las cosas. A este hecho de que no hay momento, ni persona, más importante que otro, lo denominamos *democratización* de la fotografía, pues es un instrumento accesible (económico, fácil de transportar) para todo el mundo que sirve para ‘inmortalizarlo’ todo. Es más, como afirmó Cartier-Bresson en una entrevista concedida a la revista *Manchete* en marzo de 1969, «desde el punto de vista de la fotografía, todo el mundo es un artista en potencia»²⁰; es decir, «lo que antes sólo veía un ojo muy inteligente, ahora lo puede ver cualquiera»²¹ pues «nadie exige que la fotografía sea culta»²². En definitiva, se asimila el imperativo whitmaniano de acuerdo con el cual hay que «tratar todos los momentos como si tuvieran la misma importancia»²³.

Además, permite eliminar las desigualdades: es un lenguaje que todo

[16] *Ibidem*, p. 30.

[17] *Ibidem*, p. 22.

[18] *Ibidem*, p. 42.

[19] Chéroux, C.: *op. cit.*, pp. 136-137.

[20] *Ibidem*, p. 141.

[21] Sontag, S.: *op. cit.*, p. 103.

[22] *Ibidem*, p. 39.

[23] *Ibidem*, p. 45.

el mundo entiende y permite acercar las diferentes culturas y naciones sin necesidad de influencias políticas. De acuerdo con Helmut Gernsheim, con las fotografías «nos transformamos en testigos presenciales de la humanidad e inhumanidad del género humano»²⁴ puesto que son, según Paul Strand, un registro de las vidas de las personas que nos permite ver las costumbre de otros e influenciarnos por ellas.

La fotografía también elimina la desigualdad de clases que marcaban los cuadros a los que sólo unos pocos tenían acceso. Por un lado, permite que cualquiera sea retratado y, por otro, permite que cualquiera, independientemente de su condición, pueda realizarlas o adquirirlas; y suelen ser más de una, de modo que degradan más que magnifican.

La fotografía es a la vez «una pseudopresencia y un signo de ausencia»²⁵ que aparece en un momento de grandes cambios para dejar constancia de ellos y de su desaparición. Su ejecutor sería el fotógrafo-cazador que, armado con su cámara, va captando furtivamente a las personas y a la naturaleza, haciéndolos partícipes de la mortalidad y mutabilidad desde la distancia. La cámara les confiere «una suerte de pasaporte que aniquila las fronteras morales y las inhibiciones sociales, y libera al fotógrafo de toda responsabilidad ante la gente retratada», porque «no se interviene en su vida, solo se está de visita»²⁶. De modo que, la relación entre fotógrafo y sujeto fotografiado se basa en la discreción.

En otro orden de cosas, si bien es cierto que ‘una imagen dice más que mil palabras’, y que las imágenes posibilitan el acceso democrático a la información; también es cierto que muchas veces se requiere de un pequeño comentario que contextualice aquello que muestran, puesto que la fotografía es algo más que *estética*. Pensamos, por ejemplo, en los grandes tomos de fotógrafos conocidos en los que vemos muchas imágenes de personas, lugares, guerras, mítines... que, por encontrarnos en otro contexto, no nos transmiten información alguna (pues podemos no ser capaces de identificar el evento) ni nos sugieren nada estético (pues puede que su pretensión fuera meramente informativa). De ahí la importancia del pie de foto y de su capacidad para contextualizar.

En definitiva, la fotografía no es más, como afirma Emmet Gowin, que «una herramienta para tratar con cosas que todos conocemos pero a las que nadie presta atención»²⁷.

Por otro lado, tiene una relación compleja con el tiempo. En primer lugar, su grandeza reside en poder captar la realidad huidiza en una fracción de segundo mediante el reconocimiento simultáneo del significado de un hecho

[24] *Ibidem*, p. 187.

[25] *Ibidem*, p. 25.

[26] *Ibidem*, p. 63.

[27] *Ibidem*, p. 196.

y de la organización rigurosa de las formas; y, en segundo lugar, si bien el acto de fotografiar es momentáneo, la foto no se obtiene hasta más tarde, cuando el momento irrepetible ya ha pasado.

Ciertamente, esta idea es un tanto anacrónica porque, hoy en día, con las cámaras digitales, el momento de la captura y el de la primera visualización son correlativos: ambos dependen del simple movimiento de un botón. No obstante, aún hay que esperar para el revelado y para el retoque.

El retoque fotográfico no es algo exclusivo de la era digital; lo analógico era susceptible de manipulación en el momento de la impresión. Pero, sea como fuere, el *instante decisivo* sigue siendo ese preciso momento en el que todo converge de una forma perfecta: un instante que dura una fracción de segundo, y que ningún retoque o revelado podrá devolvernos jamás. Así, la fotografía es, por un lado, un arte del instante que requiere, por otro lado, de cierto tiempo (posterior) para su acabado.

Otra idea recurrente es la relacionar de la fotografía con los sistemas capitalistas. La primera razón es que fue un invento prácticamente contemporáneo a la Revolución Industrial, que conlleva en sí misma la reproductibilidad y la copia, características propias de la fotografía.

En segundo lugar, podría decirse que «una sociedad capitalista requiere una cultura basada en las imágenes» para «procurar muchísimo entretenimiento con el objeto de estimular la compra y anestesiar las heridas de clase, raza y sexo», así como para «acopiar cantidades ilimitadas de información para poder explotar mejor los recursos naturales, incrementar la productividad, mantener el orden...»²⁸. Esto se debe a que la cámara cumple perfectamente la función de subjetivar la realidad a la vez que la objetiva, porque define la realidad tanto como espectáculo para las masas como objeto de vigilancia para los gobernantes.

En consecuencia, la razón última de la necesidad de fotografiarlo todo reside en la lógica del consumo, que «implica quemar, agotar; y, por lo tanto, la necesidad de reabastecimiento»²⁹. Las fotografías, al ‘traficar’ con la fantasía y la información, se convierten en una «herramienta indispensable de la nueva cultura de masas»³⁰.

Otro gran exponente que manifiesta la *democratización* de la fotografía es la figura del fotógrafo porque, si bien no todo el mundo puede ser pintor, o poeta, la fotografía permite, con el simple presionar de un botón, que cualquiera puede convertirse en ‘fotógrafo’ (o, mejor, que cualquiera pueda hacer fotografías).

El hecho de que la fotografía dependa del sujeto-fotógrafo la hace alejar-

[28] Sontag, S.: op. Cit., p. 173.

[29] *Ibidem*, p. 174.

[30] *Ibidem*, p. 75.

se de la objetividad que se le pretende. Aún cuando intenta reflejar la realidad, el fotógrafo se deja influenciar por sus propios gustos y por su conciencia; porque, con sus decisiones, inevitablemente impone pautas a su modelo. Además, gracias a la gran variedad de temas que pueden ser fotografiados, el fotógrafo deja constancia de sus gustos según aquello que decide fotografiar. De algún modo, se ha asumido el mandato surrealista según el cual todo tema tiene el mismo peso; de modo que la fotografía ha acabado desarrollando afición incluso por temas como la basura, los desechos, los *kitsch*...

El fotógrafo necesita un hábito de visión que le permita contemplar la realidad como un despliegue de fotografías potenciales que enajenan la naturaleza, en vez de unirlo a ella. Por tanto, la visión fotográfica es disociativa, un hábito subjetivo que se afianza por las discrepancias entre la forma de ver del ojo y la de la cámara, y que se encarga de testimoniar que ‘todo fluye’, que nada se repite.

En definitiva, el fotógrafo es aquel que, «en el movimiento continuo de las apariencias y en la confusión de los acontecimientos que se suceden sin fin y siempre de forma inesperada, permanece alerta»³¹.

2.2. «La reproducción fotográfica de obras de arte como una fase de lucha entre la fotografía y la pintura»³².

En la cita que da título a este apartado se observan tres puntos claves a desarrollar: el enfrentamiento entre fotografía y pintura; la relación entre reproductibilidad técnica y fotografía; y los cambios sociales que conlleva la fotografía con respecto a la forma de entender el arte y su exclusividad.

En primer lugar, trataremos el enfrentamiento entre pintura y fotografía que, al parecer, tiene una razón de ser bastante sencilla de determinar: la *mímesis*; es decir, esta controversia que apareció junto al invento *fotografía* tiene que ver con aquello de que ‘el arte tiene que imitar la naturaleza’. En el siguiente apartado debatiremos si es o no arte la fotografía; pero cabrá suponer que efectivamente lo es, sino no tiene sentido el enfrentamiento al que aludimos.

Para Walter Benjamin este enfrentamiento estaba destinado al fracaso desde sus inicios, porque no es más que una fase del enfrentamiento entre el arte y la técnica, ya que la diferencia entre el fotógrafo y el artista plástico no depende tanto del realismo de sus obras, sino del «mayor grado de técnica mecanizada, compatible con su actividad artística»³³.

Si sostenemos que *arte* es imitación de la naturaleza sostendremos, por consiguiente, que la fotografía es la forma más perfecta de arte. Pero fotografía y pintura, a parte de poder dedicarse a los mismo temas, no tienen por qué

[31] *Ibidem*, p. 51.

[32] Benjamin, W.: *op. cit.*, p. 117.

[33] Benjamin, W.: *op. Cit.*, p. 139.

pretender sustituirse la una a la otra.

Ambas representan aquello que podemos observar (paisajes, escenas familiares, personas...), pero valiéndose de diferentes procedimientos que no tiene nada que ver y que, por tanto, tampoco se pueden comparar. La fotografía, generalmente, sería la encargada de captar el *instante decisivo* e irrepetible. La pintura, en cambio, se elabora con tiempo y paciencia; según Lhote, «de un pintor sólo se espera que realice una ‘fotografía a mano’»³⁴.

La fotografía, además, ofrece «la primera imagen del encuentro entre la máquina y el hombre»³⁵, porque hace uso de la máquina, que no es necesaria para el pintor. No obstante, cabe recordar que «la fotografía no es una simple reproducción mecánica de la realidad, sino que un operador de carne y hueso se encuentra tras la cámara»³⁶.

La fotografía, generalmente, requiere movimiento, observación activa y despierta de lo que nos rodea. La pintura parece más bien una sensibilidad estética fruto de lo que nuestra consciencia a captado de un instante. Por tanto, la foto es una acción inmediata; mientras que el dibujo requiere meditación.

Con todo ello, destacar el hecho de que la fotografía liberó la mano del hombre en los procesos de reproducción plástica; y, «como el ojo es más rápido captando que la mano dibujando, el proceso de reproducción plástica se aceleró tan enormemente que llegó a ir al paso de la palabra hablada»³⁷. Pero eso no impide que la fotografía pueda ser «un modo de expresión por sí mismo, una modalidad artística a la altura de la pintura»³⁸.

Puede que estos argumentos sean vagos (porque siempre se pueden encontrar los rasgos que hemos determinado para la pintura, en la fotografía, y viceversa) y muy generales, pero la única pretensión al hacer uso de ellos es mostrar que, aquella lucha controvertida que apareció en los orígenes de la fotografía, hoy no es tan relevante como lo pudo ser entonces. No son más que dos formas diferentes de decir lo mismo (o algo parecido) que se complementan más de lo que se excluyen: la fotografía es una forma más rápida de reproducir el mundo; la pintura es la forma tradicional que se sintió amenazada ante el progreso.

Algunos dicen que la fotografía liberó a la pintura de la «monótona faena de la fiel reproducción», permitiéndole «perseguir una tarea más elevada: la abstracción»³⁹. Pero, lejos de suceder esto, la pintura se dejó influenciar por la fotografía imitando los efectos realistas de la misma. Así, paradójicamente, la

[34] Chéroux, C.: op. cit., p. 16.

[35] Benjamin, W.: op. cit., p. 126.

[36] Chéroux, C.: op. cit., p. 35.

[37] Benjamin, W.: op. Cit., 94.

[38] Chéroux, C.: op. cit., p.23.

[39] Sontag, S.: op. cit., p. 143.

fotografía (más barata y accesible) ha permitido a la pintura elevarse a eso que popularmente se entiende como 'arte': algo distante e inaccesible, tradicionalmente exclusivo de la aristocracia.

Por otro lado, la fotografía tiene una posición ventajosa a este respecto porque puede transcribirse a la pintura: mirar pinturas puede ayudarnos a ver mejor las fotografías, pero no al revés. La mayoría de las obras de arte son conocidas gracias a sus copias fotográficas, de modo que la fotografía a transformado las *bellas artes* y las normas tradicionales del gusto; así como la idea de obra de arte, en la que pierde fuerza la idea de 'objeto original realizado por un artista individual' y, por consiguiente, la idea de autor.

Pero, sin duda, lo que más aleja a la pintura de la fotografía es la técnica, hasta el punto de que, como afirma Moholy-Nagy, sus límites son difíciles de predecir. En cambio, Benjamin sostiene que el esplendor de la fotografía se produjo durante el primer decenio de su existencia, antes de que se industrializara. Si bien hubo quien supo ver las ventajas (incluso aplicables a la ciencia) de esta nueva forma de arte, otros creyeron estar presenciando el fin del mismo, aplastado por la técnica, que «puede conferir a sus productos un valor mágico que una imagen pintada ya nunca tendrá»⁴⁰.

Benjamin parece quitarle importancia al hecho de la reproductibilidad técnica afirmando que «la obra de arte ha sido siempre fundamentalmente susceptible de reproducción. Lo que los hombres habían hecho podía ser siempre imitado por los hombres»⁴¹. Según el autor, los métodos de reproducción mecánica son simples técnicas reductoras que permiten tener un dominio «sobre las obras sin el que no pueden llegar a ser disfrutadas»⁴².

No obstante, Benjamin establece una diferencia entre la reproducción técnica y la manual: la reproducción manual tiene menos autoridad que la obra original; mientras que esto no sucede en la reproducción técnica, puesto que permite (en el caso de la fotografía) destacar, por un lado, partes concretas del original (poco accesibles al ojo humano) y, por otro, que la copia llegue a contextos inasequibles para el original. A pesar de esto, también admite que en la reproducción se pierde lo más importante del original: la noción de autenticidad fundada en «el aquí y el ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra»⁴³.

El autor lleva un poco más lejos esta idea afirmando que el valor de testimonio histórico propio del original se tambalea en la reproducción que «sustituye la ocurrencia irrepetible de lo reproducido por su ocurrencia masiva»⁴⁴.

[40] *Ibidem*, p. 26.

[41] *Ibidem*, p. 93.

[42] *Ibidem*, p. 18.

[43] *Ibidem*, p. 95.

[44] *Ibidem*, pp. 96-97.

La obra de arte reproducida se va convirtiendo, cada vez más, en la reproducción de una obra de arte dispuesta para ser reproducida. Este cambio en el criterio de autenticidad en la producción plástica produce también importantes cambios en la función social del arte, que ya no se fundamenta en el ritual sino en la política, y que requiere de la exhibición, que ha dotado a la obra de arte de funciones nuevas, capaces de relegar algún día su función artística a un segundo plano.

En definitiva, defender el impacto social de la fotografía que, ya en 1907, algunos autores fueron capaces de matizar: «ninguna obra de arte se contempla en nuestro tiempo con tanta atención como los retratos de uno mismo, de los parientes próximos y amigos, y de la amada»⁴⁵. Con esta frase, Lichtwark subrayó el desplazamiento de la investigación desde las distinciones estéticas hacia las funciones sociales. Otros autores han apuntado que los debates se han centrado en ‘la fotografía en cuanto arte’, alejándose del hecho social del ‘arte como fotografía’, cuando la reproducción fotográfica de obras de arte ha repercutido más sobre la función del arte que la configuración más o menos artística de la fotografía.

Los pies de foto también influirán en este cambio de la función social del arte, pues son considerados el «componente crítico de la fotografía»⁴⁶.

2.3. ¿Es arte la fotografía? Redefinición del concepto de lo bello.

«En un primer momento se malgastó mucha agudeza en decidir si la fotografía era o no un arte, sin haberse planteado previamente si la invención de la fotografía no había cambiado el carácter global del arte»⁴⁷; es decir, la pregunta por la pertenencia o no de la fotografía al arte está, cuanto menos, mal planteada.

El concepto de arte ya es bastante difícil de definir y delimitar, pero básicamente puede definirse o bien como «cierta virtud o habilidad para hacer o producir algo»⁴⁸, o bien usando el concepto de *mímesis*, el «arte imita de algún modo la naturaleza»⁴⁹.

En primer lugar apuntar que, en el momento de la aparición de las primeras cámara, allá por el año 1840, en Francia e Inglaterra, cuando aún no habían fotógrafos profesionales (y, por tanto, tampoco aficionados), ni la fotografía tenía una función social clara, ni era considerada una actividad artística. Sólo posteriormente, con la industrialización, se le confirió cierta utilidad

[45] *Ibidem*, p. 48.

[46] *Ibidem*, pp. 83-84.

[47] Benjamin 2013, p. 108.

[48] Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Círculo de lectores, Barcelona, 2004, p. 246.

[49] Ferrater Mora, J.: *op. cit.*, p. 247.

social y aparecieron las dudas sobre su condición de arte.

¿Es arte la fotografía? ¿Es un medio mecánico para el cual (y más hoy en día) no hay que tener cualidades especiales? Hay quien se mostrará partidario de la primera opción; y hay quien defenderá la segunda, y con razón, ya que se ha aludido varias veces al carácter *democrático* de la fotografía. Pero esto parece más una *democratización* del arte en general, de la posibilidad de ser ‘artista’, que sólo de la fotografía.

Partidarios de esta segunda opción parecen ser los creadores de la Kodak que, ya en un anuncio de 1888, apuntaban que la fotografía es un arte tan accesible que en él todo el mundo puede ser artista, fotógrafo: «las fotografías no parecen depender en exceso de las intenciones del artista»⁵⁰, sólo hay que apretar un botón y la cámara hace el resto. «En el cuento de hadas de la fotografía, la caja mágica asegura la veracidad y elimina el error, compensa la inexperiencia y recompensa la inocencia»⁵¹.

En consecuencia, definir la fotografía como arte o como algo meramente técnico es una tarea compleja que sólo acepta una solución conciliadora: definir la fotografía de múltiples formas. De este modo, habrá fotografía que podrá considerarse arte (para la cual deberán existir ciertos criterios pre-establecidos); habrá otra que será meramente informativa (la periodística); otra para guardar recuerdos; otra que simplemente no dirá nada... La pertenencia de cada fotografía a una definición u otra dependerá, muchas veces, de la mirada subjetiva del individuo que a ellas tenga acceso.

Así, la pregunta sobre si es o no arte la fotografía es equívoca en sí misma porque, «aunque la fotografía genera obras que pueden considerarse arte [...] no es en absoluto una disciplina artística», puesto que, desde el principio, «se ha presentado a esa noción del arte que proclama que el arte es obsoleto»⁵². Pero la fotografía, sin ser propiamente un género de arte, tiene la capacidad de transformar todos sus temas en obras de arte. Por ello, «más importante que la cuestión de si la fotografía es o no es arte es el hecho de que la fotografía pregona (y crea) nuevas ambiciones para las artes»⁵³. Si bien las artes tradicionales son elitistas, la fotografía es democrática: no hay autor, el mundo entero es tema, y carece de contenido. Por consiguiente, «ahora todo arte aspira a la condición de fotografía»⁵⁴.

Parece ser que, originariamente, la controversia se centró en «la cuestión de la fidelidad de la fotografía a las apariencias y su dependencia de una

[50] Sontag, S.: op. Cit., p. 59.

[51] Ídem.

[52] Ibídem, p. 146.

[53] Ibídem, p. 147.

[54] Ibídem, p. 148.

máquina como impedimento para ser un arte refinado»⁵⁵. Pero los fotógrafos defendieron, frente a estas acusaciones, que era una práctica vanguardista contraria a las pautas de visión ordinarias; así, de acuerdo con Henry Peach Robinson, «fotografiar es un arte porque puede mentir»⁵⁶.

Este argumento es bastante sólido porque, aunque la fotografía, supuestamente, muestre la realidad tal como es mejor que cualquier otro arte, también puede ser manipulada. No obstante, de acuerdo con Edward Weston, «sólo con esfuerzo se puede obligar a la cámara a mentir»⁵⁷.

Parece que estas dos ideas no son necesariamente incompatibles: la fotografía puede mentir tanto como reproducir la realidad con fidelidad. Así, la pregunta por cuál de estas dos opciones la convierte en arte deja de ser relevante, pues «la fotografía es, por su misma naturaleza, una manera promiscua de ver, y en manos talentosas un medio de creación infalible»⁵⁸. Por lo tanto, será arte dependiendo de quién y de cómo se fotografíe.

La fotografía tiene, como el arte pop, la capacidad de tranquilizar a los espectadores asegurándoles que el arte no es difícil. Posibilita, de este modo, una postura radical frente al arte tradicional, que es «reaccionario, elitista, *esnob*, insincero, artificial, desvinculado de las grandes verdades de la vida diaria», y lo transforma «en documento cultural»⁵⁹. No obstante esta postura, al pasar a ser considerada la fotografía «una actividad noble y exaltada» (es decir, un arte), también ha adquirido las inseguridades y ansiedades del arte ingenuo, así como su comodín: «que se continúe honrando sus veladas pretensiones de refinamiento»⁶⁰.

Con ello, la fotografía pasa a formar parte de los museos, adquiriendo su estatus de ‘arte’ gracias al gusto moderno por una definición abierta del mismo. Es presentada en el museo como un conjunto de intenciones y estilos simultáneos que no se perciben como contradictorios, aunque son diferentes. Pero esta intromisión en los museos la transforma en un estudio de sus propias posibilidades, de modo que se hacen fotografías por encargo, con propósitos prácticos... perdiéndose así su función ingenua o descriptiva.

Cabe recordar la poca importancia que tiene la figura del autor: cuanto más grande y variada sea su obra, más parecerá adquirir una especie de autoría colectiva. Es decir, el tema siempre se impone, de modo que la firma no es posible debido a la gran variedad de los mismos. El hecho de que todo pueda ser usado como tema implica que hay belleza o interés en todo si se mira con ojo perspicaz, lo que permite determinar casi cualquier fotografía como arte. Es lo

[55] *Ibidem*, p. 126.

[56] *Ibidem*, p. 127.

[57] *Ibidem*, p. 181.

[58] *Ibidem*, p. 128.

[59] *Ibidem*, p. 130.

[60] *Ibidem*, p. 131.

que manifestamos cuando afirmamos que ‘eso da para una fotografía’, que todo deber ser visto o registrado.

No obstante, Sontag plantea la posición opuesta: «para ser legítima como arte, la fotografía debe cultivar la noción del fotógrafo como *auteur*, y de que todas las fotografías realizadas por el mismo individuo configuran un corpus»⁶¹. La intención parece aceptable: todas las artes se refuerzan en la figura del autor; pero los argumentos opuestos parecen más rotundos: un fotógrafo puede tocar tantos temas que sería difícil reconocer una fotografía suya sin tener conocimiento previo de que ésta existe.

Por otro lado, y a diferencia de otras artes, el decantarse por una fotografía u otra no depende necesariamente de la superioridad formal de la misma, sino del gusto del espectador. No obstante, en la modernidad parece que la fotografía está tomando un rumbo formalista; por un breve período de tiempo «pareció que se había erigido un punto de vista para la evaluación de las fotografías: iluminación impecable, maestría de composición, claridad temática...»⁶², aunque esta postura no duró mucho. «La nueva posición procura liberar la fotografía como arte de las normas opresivas de la perfección técnica» y de la belleza, abriendo «la posibilidad de un gusto global para el que ningún tema (ni su ausencia) o técnica (ni su ausencia) bastaría para descalificar una fotografía»⁶³.

«Como la fotografía tiene al mundo por tema, hay espacio para toda suerte de gustos [...] en fotografía, el eclecticismo no tiene límites»⁶⁴, por lo que no se puede excluir ningún canon. Por esta posibilidad del gusto global, la fotografía borra la diferencia entre buen gusto y mal gusto. De acuerdo con Les Levine, la intención de los «artistas de la cámara es elevar el arte más allá del mero nivel del gusto», despojando al mismo de toda lógica «para que el espectador le aplique su lógica propia y la obra, en realidad, se haga ante los ojos del espectador»⁶⁵.

La fotografía como arte, además, se caracteriza por la falta de un vocabulario que no padece de juicios vagos o engañosos. La *innovación* y la *presencia* (el aquí y el ahora) sí son consideradas, por ciertos autores, criterios de evaluación que introducen nuevos esquemas formales y cambios en el lenguaje visual.

Respecto a la relación especial de la fotografía con la modernidad, apuntar que «una sociedad llegue a ser ‘moderna’ cuando una de sus actividades principales es producir y consumir imágenes»⁶⁶. También se la puede rela-

[61] *Ibidem*, p. 136.

[62] *Ibidem*, p. 135.

[63] *Ídem*.

[64] *Ibidem*, p. 141.

[65] *Ibidem*, p. 189.

[66] *Ibidem*, p. 149.

cionar con el capitalismo y las mercancías: «la pretensión de que la fotografía [sea] un arte es contemporánea de su aparición como mercancía», lo cual es una «ironía dialéctica» porque, si bien iba «a poner en tela de juicio el concepto mismo de obra de arte al acentuar su carácter de mercancía mediante su producción»⁶⁷, acaba calificándose de artística.

Por otro lado, podemos afirmar que, con la fotografía, sucede lo mismo que decía Wittgenstein respecto de la palabra: su significado es el uso. Por eso mismo, «la presencia y proliferación de todas las fotografías contribuye a la erosión de la noción misma de significado»⁶⁸. Así, las fotografías cambian según el contexto en que se las vea, y se vuelven más interesantes al distanciarse de las intenciones originarias del autor. Por tanto, «no es del todo erróneo afirmar que no existe una mala fotografía, sino sólo fotografías menos interesantes»⁶⁹ y que «el tiempo termina por elevar casi todas las fotografías, aun las más inexpertas, a la altura de arte»⁷⁰.

Pero también hay quien considera, como Cartier-Bresson, que la fotografía no es 'Arte' porque depende de la intuición del momento y no de la reflexión. La fotografía «debe de ser la única actividad productora de obras de arte acreditadas en que basta un simple movimiento, una presión digital, para obtener una obra completa»⁷¹.

La segunda definición dada del arte se refería a la *mimesis*. Partiendo de la idea de que el arte tiene que imitar la realidad, no habrá arte más propicio para este fin que la fotografía. Pero hay quien no cree que ésta sea su finalidad, como es el caso de Baudelaire:

«Puesto que la fotografía nos otorga todas las garantías de exactitud que puedan desearse (¡lo creen de veras, los insensatos!), entonces fotografía y Arte son la misma cosa'. Desde ese momento, nuestra sociedad inmunda se abalanzó como un Narciso a contemplar su imagen trivial en el metal [...]. Algún escritor democrático debió de haber visto en ello un método barato para difundir el odio por la historia y la pintura entre las gentes»⁷².

En definitiva, las posibilidades son variadas y las opiniones distintas. No tiene sentido plantear si algo es *arte* si no está claramente definido el concepto de Arte; pero si reparamos en la consideración que tiene la fotografía hoy en día (la posibilidad de ser fotógrafo profesional, de ver exposiciones de fotografía en museos, de alterar nuestra percepción estética...) gracias, posiblemente, a su condición de mercancía en un mundo capitalista, no podemos

[67] Benjamin, W.: op. Cit., p. 79.

[68] Sontag, S.: op. cit., p. 109.

[69] *Ibidem*, p. 139.

[70] *Ibidem*, p. 30.

[71] *Ibidem*, p. 160.

[72] *Ibidem*, p. 185.

dejar de afirmar que algo de lo que *hoy* se entiende por *arte* sí se encuentra en la fotografía: por ejemplo, su relación con el surrealismo (que libera a la imaginación y reformula el imaginario, promoviendo una fuerte crítica de los valores burgueses) y el uso de la composición formal, propia de la geometría.

Según Susan Sontag, la fotografía es surrealista por la distancia social y temporal que impone y franquea. Participa del surrealismo en tanto que es el «arte de generalizar lo grotesco y luego descubrir los matices (y los encantos) de *eso*»⁷³. Es más, aunque es capaz de «emitir un juicio reaccionario», también es capaz de «transformar la historia en una mera acumulación de extravagancias»⁷⁴. En la difundida costumbre de poner fotografías en las paredes de salones y dormitorios, también ve Sontag una clara manifestación de la difusión del gusto surrealista, pues las «fotografías satisfacen muchos de los criterios aprobados por el surrealismo, ya que son objetos ubicuos, baratos, anodinos» que, «cuando se ajan, ensucian, manchan, resquebrajan y palidecen, conservan un buen aspecto», e incluso «a menudo mejoran»⁷⁵.

Pero el problema más grande que surge tras esta intención surrealista de darnos un punto de vista nuevo para la crítica de la cultura moderna es que sólo ha conseguido que los acomodados tomen fotografías de la miseria social que los rodea con el objetivo de documentar una realidad oculta para ellos. Mediante esa forma de observar la realidad del *otro* con curiosidad y distancia, parece como si la fotografía trascendiera los intereses de clase.

Esto lo único que demuestra es un desplazamiento de la forma de enfrentarse a la realidad: si bien en el pasado el desconsuelo para con la realidad se expresaba mediante el anhelo de *otro* mundo; en la modernidad, este anhelo se expresa reproduciendo *este* mundo, «como si sólo por mirar la realidad en la forma de un objeto [...] fuera de veras real, es decir, surreal»⁷⁶. Esto implica cierta condescendencia para con la realidad, porque las cosas pasan de estar ‘ahí fuera’ a estar ‘dentro’ de la fotografía. Por tanto, los fotógrafos, «trabajando dentro de los términos de la sensibilidad surrealista, insinúan la vanidad de intentar siquiera comprender el mundo y en cambio nos proponen que lo coleccionemos»⁷⁷.

La otra característica que podría relacionar la fotografía con el arte sería la composición. No todos los autores dan la misma importancia a este componente, pero podría ser uno de esos patrones que marcan diferencias entre una buena fotografía y una mala, una fotografía profesional o *amateur*... Ésta será una de las pocas características que permitan establecer diferencias y clasificaciones en fotografía, pues «la diferencia entre una fotografía buena y

[73] *Ibidem*, p. 80.

[74] *Ídem*.

[75] *Ibidem*, p. 84.

[76] *Ibidem*, p. 85.

[77] *Ibidem*, p. 87.

otra mediocre es cuestión de milímetros»⁷⁸.

Así pues, «la composición debe ser una de nuestras preocupaciones constantes, pero en el momento de fotografiar sólo puede ser intuitiva, porque nos enfrentamos a instantes fugaces»⁷⁹. Por tanto, la parte que forma la cualidad geométrica de la imagen es premeditada; mientras que hay otra, tal vez la más importante, que corresponde únicamente al azar.

No obstante, y como no podía ser de otro modo, encontramos posiciones contradictorias: la fotografía, para unos, es un instrumento para conocer las cosas cuyas cualidades formales tiene una importancia secundaria: sólo importa qué es lo fotografiado; mientras que, para otros, como por ejemplo «para Cartier-Bresson, hacer fotografías es ‘hallar la estructura del mundo, regodearse en el placer puro de la forma’»⁸⁰. Pero la organización rigurosa de las formas es sólo la condición previa de una imagen articulada; la imagen, además, debe decir algo, debe unirlo todo: forma y emoción. A fin de cuentas, como afirma Louis Figuiet, «lo que hace al artista es el sentimiento y no el procedimiento»⁸¹.

Por todo ello, estas controversias y cambios conceptuales que conlleva la aparición de la fotografía para el arte, no podrían más que venir acompañados de una redefinición del concepto de belleza.

Las fotografías se han convertido en la medida de lo *bello*, pues «salvo en aquellas situaciones en las cuales la cámara se utiliza para documentar [...] lo que mueve a la gente a hacer fotografías es el hallazgo de algo bello»⁸². Por ello, la gente se pone nerviosa cuando van a fotografiarla: temen que la cámara no les muestre toda la belleza que esperan. Pero que las fotografías sean a menudo elogiadas por su veracidad indica que, la mayoría, en realidad no lo son; de ahí la importancia del retoque, que empezó a utilizarse en 1855 y que hoy ha alcanzado cumbres insospechadas gracias a los ordenadores.

Así, la fotografía lidia con el embellecimiento, que lo relaciona con las bellas artes, y la veracidad, que puede ser manipulada. Por ello, la fotografía no reproduce el mundo de forma fidedigna, como se creía en sus orígenes; sino que, más bien, ensalza las apariencias y se limita a representar los diferentes puntos de vista. En definitiva, las fotografías no sólo muestran lo que hay, sino lo que uno ve.

De este modo, lo *bello* pasó a ser, básicamente, aquello que «el ojo no ve o no puede ver: la visión fracturada, desconcertante, que sólo ofrece una cámara»⁸³. La fotografía rompe la sosegada relación entre Naturaleza y Belleza intemporal; ahora se pretende mostrar el desorden frente a las tradicionales

[78] Cheróux, C.: op. Cit., p. 144.

[79] *Ibidem*, pp. 133-134.

[80] Sontag, S.: op. cit., p. 104.

[81] Benjamin, W.: op. cit., 131.

[82] Sontag, S.: op. cit., p. 89.

[83] *Ibidem*, p. 95.

formas tranquilizadoras. De este modo, la fotografía acaba por embellecer lo humilde, lo feo, convirtiendo el *pathos* de lo real en el *pathos* de la belleza.

El logro de los fotógrafos es, por tanto, mostrar que la belleza está en todas partes, que no es inherente a nada. La cámara es capaz de mostrar otro tipo de belleza, porque el efecto principal que persigue la fotografía es convertir el mundo en un sitio tal en que cualquier cosa puede ser objeto de consumo en tanto que objeto de apreciación estética.

Sea como fuere, aquello que tienen en común las cosas cuando se las ve como fotografías es su pretensión humanista de explicarle el hombre al hombre. Pero la fotografía no explica, reconoce; con lo que, tanto esta cualidad humanista, como la de ser algo interesante para ser fotografiado, son huecas: la fotografía es reduccionista tanto cuando intenta ser informativa como cuando pretende mostrar formas bellas.

En definitiva, «la fuerza de una fotografía reside en que preserva abiertos al escrutinio instantes que el flujo normal del tiempo reemplaza inmediatamente»⁸⁴. Esto ha producido nuevos cánones de belleza, pues «la capacidad de la cámara para transformar la realidad en algo bello deriva de su relativa debilidad como medio para comunicar la verdad»⁸⁵. Por lo tanto, hay cierta confusión, subyacente a la empresa fotográfica, entre verdad y belleza.

3. Sus nuevas formas.

Para terminar, hacer una rápida mención a la fotografía digital, como fin necesario que alcanzar para el arte de la técnica; y al cine que, por ser imagen en movimiento, es consecuencia necesaria de la imagen fija.

La fotografía digital ha democratizado más, si cabe, la fotografía: la normalización del retoque, por ejemplo, permite no sólo que cualquiera puede hacer fotografía, sino que incluso aquellos que no tienen cualidades para la misma, gracias a unos simples ajustes, conviertan una foto que no dice nada en algo significativo.

En segundo lugar, si bien es cierto que el *instante decisivo* sigue siendo insustituible, también lo es que, el hecho de poder comprobar *in situ* cómo ha quedado la fotografía, permite que pueda volver a realizarse en el caso de no ser satisfactoria.

No obstante, al igual que la invención de la fotografía tuvo sus adversarios, este nuevo progreso también tiene sus enemigos. Si la fotografía ya se distanció desde un primer momento de la forma tradicional en que se entendía el arte, su digitalización no hace más que ampliar este distanciamiento irremediable; pero, ¿hasta cuándo será lícito considerarla un *arte* si sigue alejándose

[84] *Ibidem*, p. 114.

[85] *Ídem*.

a este ritmo frenético de las formas tradicionales? ¿O a caso habrá que seguir ampliando un concepto de Arte cada día más sujeto a la técnica?

En último lugar, hacer una rápida mención al cine como forma de representación pictórica que, en definitiva, tiene sus orígenes en la fotografía. El cine no sería más, originariamente, que una rápida sucesión de fotografías que dan la sensación de estar en movimiento. De modo que el cine es difícilmente concebible sin la fotografía, de la cual es consecuencia necesaria, e implica grandes cambios y avances tanto en el Arte como en sus implicaciones sociales:

«Cuando estos aparatos se muestren en público, cuando todo el mundo pueda fotografiar a sus seres más queridos, no ya en su forma inmóvil, sino en su movimiento, en su acción, en sus gestos familiares, y con la palabra a punto de salir de los labios, la muerte dejará de ser absoluta»⁸⁶.

[86] *La Postre*, 29 de diciembre de 1895, extracto de un rótulo en el Museu del Cinema de Girona.

Referencias bibliográficas:

Sontag, S.: *Sobre la fotografía*, traducción de Carlos Gardini, Barcelona: Debolsillo, 2013.

Benjamin, W.: *Sobre la fotografía*, ‘Algo nuevo acerca de las flores’, ‘Diario parisino (4 de febrero)’, ‘Una pequeña historia de la fotografía’, ‘Carta de París [2]: *pintura y fotografía*’, ‘Gisèle Freund’, ‘La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (fragmento)’, ‘La fotografía’, edición y traducción de José Muñoz Millanes, Valencia: Pre-textos, 2013.

Chéroux, C.: *Henri Cartier-Bresson, el disparo fotográfico*, traducción de Laura Collet Texidó, Barcelona: Blume, 2012.

Fundación Henri Cartier-Bresson: *Henri Cartier-Bresson, ¿de quién se trata?*, traducción de Marga Latorre, Barcelona: Lunwerg, 2003.

VIDA COTIDIANA, ARTESANÍA Y ARTE

EVERYDAY LIFE, HANDICRAFT AND ART

Adolfo León Grisales Vargas¹

Universidad de Caldas, Manizales (Colombia)

Recibido: 07-04-2014

Aceptado: 21-09-2014

Resumen: En este artículo se intenta mostrar que, por lo general, ha habido una concepción negativa y equivocada de la artesanía, derivada del carácter paradigmático que se le habría reconocido al arte y de la manera como se suele entender la vida cotidiana, casi siempre como algo deficiente y pobre que debe ser trascendido. En este trabajo se estudian diversos enfoques de la filosofía y las ciencias sociales; en el primer caso se han revisado, fundamentalmente, las ideas de Heidegger, Collingwood, Gadamer y Danto; en el segundo, los planteamientos de algunos teóricos del diseño industrial, sobre todo Dorfler y Aicher, así como los de algunos sociólogos y antropólogos, en especial, Hauser, Francastel, Bourdieu, Clifford Geertz, Canclini y Lauer. Y, por último, para proponer una rectificación de la mirada en torno a la artesanía, se ha buscado desconectarla del modelo del arte para verla desde el horizonte de sus vínculos esenciales con el mito; en este caso se ha acudido al apoyo de algunos filósofos que se han ocupado de los temas del mito y de la cultura, particularmente de Blumenberg.

Palabras-clave: Estética filosófica, artesanía, diseño, arte popular, cotidianidad, mito.

Abstract: This article tries to show that, in general, there has been a negative and misguided conception of handicrafts, derived from paradigmatic character that would have been recognized to art and how as is usually understood everyday life, often as something deficient and poor to be transcended. In this paper we study various approaches of philosophy and social sciences, in the first case were

[1] (adolfo.grisales@ucaldas.edu.co) Doctor en filosofía de la Universidad Javeriana. Vinculado al Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas en las áreas de estética, hermenéutica y epistemología de las ciencias humanas y sociales. Publicaciones recientes: (2014) “El arte como forma esencial del olvido” (En: *El arte y la fragilidad de la memoria*. Universidad de Antioquia); (2011) “Diseño y artesanía: acerca de la racionalidad de la técnica” (*Revista Arquetipo*, # 2); (2011) “La experiencia originaria de lo otro: una mirada hermenéutica” (*Revista Culturas y Drogas* # 18); (2010) “El arte otra vez como teje” (*Revista de Diseño Kepes* # 6).

reviewed, mainly the ideas of Heidegger, Collingwood, Gadamer and Danto, the second, some theoretical approaches of industrial design on all Dorfler and Aicher, as well as some sociologists and anthropologists, particularly Hauser, Francastel, Bourdieu, Clifford Geertz, Canclini and Lauer. And finally, to propose a correction of the look around the handicrafts, has been sought disconnect art pattern to see it from the horizon of its essential links with the myth, in this case has come to the support of some philosophers that have dealt with the themes of myth and culture, particularly Blumenberg.

Key-words: Philosophical aesthetics, handicraft, industrial design's, folk art, everyday life, myth.

Introducción

En este artículo, antes que proponerme argumentar de manera exhaustiva alguna tesis en particular, quiero ofrecer una serie de reflexiones, espero que provocativas, en torno a la manera como se habría pensado y valorado la artesanía en relación con el arte. El hilo conductor sobre el que plantea dicha relación, y podría decirse que es en cierto modo la tesis general a la que apunto, es que habríamos malentendido la artesanía por haberla pensado en función del arte, de modo negativo. Lo que afirmo es que el fondo de ese menosprecio por la artesanía es la manera como en general, en la cultura occidental, se ha menospreciado también la vida cotidiana. Todo esto a su vez estaría conectado con la manera como en Occidente se ha idealizado el afuera y se ha visto con cierta indiferencia el adentro: el arte es asociado a lo trascendente, a lo espiritual, a la idea, al afuera de la caverna; la artesanía en cambio es asociada con lo intrascendente, con lo mundano, con lo meramente sensible (y placentero), con el interior de la caverna. Así, mientras el arte se asocia al museo, a la catedral y a los espacios públicos, la artesanía se asocia a los espacios íntimos de la casa y al cuerpo.

Por lo general, ha habido una concepción negativa y equivocada de la artesanía, derivada del modo despectivo como se suele entender la vida cotidiana y de la manera como se piensa la relación entre artesanía y arte, donde este último tendría un carácter paradigmático. La tensión y oposición entre arte y artesanía está determinada en buena medida por dos factores: uno, la manera como se habría escrito la historia del arte desde el Renacimiento y el sentido que se le habría dado en esta historia a la dimensión técnica; y dos, el relativo olvido en el que habría caído la cuestión del vínculo íntimo entre el arte y los espacios o lugares que ocupa. En tal sentido, las supuestas limitaciones de la artesanía, y la marca de su falta de espiritualidad, se habrían pensado como dadas sobre todo por su irremediable dimensión técnica y por su arraigo esencial a los lugares o espacios en los que se inscribe. Lo que quiero argumentar no es tanto que la artesanía también sea con toda legitimidad arte (sería un camino estéril), sino que es necesario encontrar

categorías que permitan pensarla desde ella misma y no en función del arte; y, también, que es por el camino de esas supuestas limitaciones que se puede reivindicar su sentido y su dimensión espiritual.

Apoyado en los enfoques de la metaforología de H. Blumenberg y de la hermenéutica simbólica, propongo pensar la singularidad de la artesanía desde una íntima relación con el mito y en función de su conexión esencial con el espacio. El arte, y pese a lo que nos dice Heidegger, que el arte espacia, en realidad en la historia occidental se puede caracterizar por el hecho de que “abandona la casa”, se desarraiga del territorio, se hace “universal”, la artesanía en cambio es parte fundacional de la casa, del territorio propio, y es precisamente el trabajo de las manos el que logra romper la continuidad absoluta del espacio, y así lo funda, de modo que sólo hay espacio como tal en tanto éste es “puesto” por la construcción de la casa, el hogar.

I.

El concepto de artesanía, en su acepción más amplia y frecuente, suele hacer referencia a un saber-hacer mecánico y repetitivo carente de creatividad y a un tipo de objetos utilitarios producidos de un modo premoderno. Sin embargo, hoy lo más usual es entenderlo en relación con un tipo de objetos, hechos a mano, que tienen una dimensión estética y una carga de identidad cultural, como los que se comercian en las “Ferias de Artesanías” y están destinados fundamentalmente a la decoración². En este último sentido la artesanía goza de reconocimiento social y aprecio; pero ese prestigio ya no es evidente si nos desplazamos a un plano teórico, en el que por lo general se la comprende y valora en términos negativos o, en el mejor de los casos, se resuelve elevarla al estatus de arte, con lo que se liquida la pregunta por su especificidad.

[2] Artesanías de Colombia la define como: “Actividad de transformación para la producción creativa de objetos finales individualizados (productos específicos que cumplen una función utilitaria y tienden a adquirir el carácter de obras de arte; actividad que se realiza a través de la estructura funcional e imprescindible de los oficios y sus líneas de producción, que se llevan a cabo en pequeños talleres con baja división social del trabajo y el predominio de la aplicación de la energía humana física y mental, generalmente complementada con herramientas y máquinas relativamente simples; actividad que es condicionada por el medio geográfico, que constituye la principal fuente de materias primas, y por el desarrollo histórico del marco sociocultural donde se desarrolla y al cual contribuye a caracterizar” (Herrera, 1996: 9). Para Artesanías del Perú: “Un conjunto de actividades que concurren a la transformación de unos bienes por otros nuevos, mediante un proceso de producción caracterizado por la prioritaria presencia de sub-procesos tipificados por el predominio del ingenio y la habilidad manual sobre el efecto transformador de las máquinas y las herramientas, por una limitada división técnica del trabajo y por una agregación del valor predominantemente atribuible al trabajo humano vivo” (Lauer, 1982: 76). Debo aclarar que recojo estas dos definiciones sólo como representativas de la manera en la que se suele pensar hoy la artesanía, pero no las propongo como las definiciones a las que nos habremos de acoger en este artículo.

Es frecuente que la crítica de arte descalifique una obra diciendo que es mera artesanía, y ello quiere decir o bien que es puro virtuosismo vacío, carente de espíritu, o que se trata de una obra que no trasciende lo meramente local y costumbrista. Buena parte de los filósofos modernos se refieren a la artesanía sólo como límite negativo, para designar algo que no es arte aunque puede llegar a confundirse con él. Es por el lado de las ciencias sociales donde podemos encontrar unos estudios más positivos y enriquecedores sobre el tema³, pero casi siempre ha ocurrido que o bien se la ha reducido a objeto etnográfico o se la ha querido reivindicar como arte, en ocasiones con el argumento de que el concepto de arte es eurocéntrico y responde a una visión colonialista que desconoce el arte de otros pueblos o, en la misma línea de P. Bourdieu (1988), se ha dicho que la distinción entre arte y artesanía no se sustenta en algún rasgo ontológico o fenomenológico, sino que se trata de un mecanismo de poder para preservar la estratificación social. En cualquiera de estos casos la artesanía en su especificidad se pierde.

Hay otro ámbito teórico particularmente importante donde nos encontramos el concepto de artesanía jugando un papel de contraste distinto: el diseño industrial. Desde esta perspectiva se han visto el trabajo y la producción artesanal como un modo preindustrial de elaboración de utensilios. De nuevo se habrá de tomar la artesanía como un punto negativo de referencia y oposición: frente a la descomposición analítica del proceso de producción, en el que se diferencian el diseño y la producción, en el que se objetiva y racionaliza el concepto de funcionalidad, y la belleza se reduce a lo puramente formal, accesorio y ornamental, la artesanía pasa a ser caracterizada como un modo irracional de producción, en el que se entremezclan el diseño y la producción, los factores emotivos y los objetivos, la funcionalidad y la belleza⁴.

Tal vez, respecto de la Bauhaus la situación es ambigua, porque si bien es cierto que, por una parte, se toma como referente el taller del artesano en relación con la formación del diseñador, por otra parte sus pretensiones ideológicas más profundas se ubican del lado del arte. Lo que se persigue es algo así como una humanización de la técnica por el camino de su reconciliación con el arte, y esto conducirá a absurdos tales como querer hacer de un objeto eminentemente funcional, como una silla, una obra de arte, un objeto que entonces

[3] Al respecto cabe destacar, entre otros, a Mirko Lauer, a Néstor García Canclini, a Clifford Geertz, a James Clifford, a Pierre Francastel y a Pierre Bourdieu; incluso E. Gombrich le dedicó uno de sus más importantes libros, *El sentido del orden*, aunque limitado a un matiz formal: los *patterns* o modelos decorativos.

[4] Gillo Dorfles es particularmente duro al respecto, cuando propone considerar al diseño industrial como el verdadero arte apropiado a las condiciones contemporáneas, precisamente en tanto que prescinde de esa, dirá, dimensión irracional del arte del pasado; posición en muy buena medida cercana a la que en el campo de la arquitectura sostuvo Adolf Loos en su conocida polémica contra el ornamento considerado como un delito. (Véase: Dorfles, 1977 y Loos, 1972).

debe ser soportado por su noble condición de obra de arte, aunque desafíe lo más elemental del saber práctico y del verdadero uso de las sillas⁵.

En todo caso, también desde la teoría del diseño la artesanía en su esencia pertenece al pasado; y ello no se ve negado, sino antes confirmado por la singular situación que se está dando en Latinoamérica, donde artesanía y diseño parecen estarse reconciliando; pero es claro que lo que se da aquí no es propiamente un diálogo, sino algo similar a lo que sucedió en la época de las primeras vanguardias, cuando artistas como Picasso volvieron sus ojos a la plástica de los pueblos no occidentales y vieron allí un rico depósito de formas, aprovechable para darle un nuevo vigor al arte occidental⁶.

En suma, puede decirse que ha sido muy pobre o hasta inexistente la reflexión sobre la artesanía⁷ como tal, la encontramos por lo general en relación con algo más, ya sea con el arte o con el diseño industrial. Su sentido negativo se ha tomado como obvio y como punto de partida seguro para pensar un concepto nuevo, el de arte, para el que la modernidad no disponía de otro lenguaje ni de otros referentes que los que podía tomar prestados de la artesanía; o se la ha tomado como un modo irracional de producción de objetos de uso, precisamente en tanto no diferencia los elementos estéticos de los funcionales.

II.

Dado que en Latinoamérica y en los pueblos no occidentales buena parte de la producción plástica se ha jugado del lado de la artesanía, y de que la mayor parte de la historia del arte ha estado marcada por la indistinción, es necesario preguntar si la artesanía en efecto agota su ser en la negatividad y si no será posible comprenderla desde ella misma. Ya R. Collingwood (1960) había advertido que toda la teoría moderna sobre el arte había estado enredada en una confusión al querer pensar el arte desde “una teoría técnica” o una teoría artesanal del arte, pero tal vez el problema no radica, como él piensa,

[5] La escuela alemana de diseño Ulm, con Otl Aicher, Tomás Maldonado, Yves Zimmerman, entre otros, se habrá de distanciar de la ideología de la Bauhaus justamente en el punto relativo a la relación entre diseño y arte, pero a esta discusión haremos referencia más adelante (Véase: Aicher, 2001 y 1994).

[6] La situación que se presenta en Latinoamérica en realidad es un poco más compleja tal como nos lo muestran Mirko Lauer y Néstor García Canclini, dado que se presenta una singular tensión entre tradición y modernidad; pese a todo, y a la enorme valoración que ha ganado en nuestro medio la artesanía, subsiste respecto de ella una cierta conciencia de “atraso” (Véase Lauer, 1982 y Canclini, 2001).

[7] Recientemente ha habido una creciente preocupación por la artesanía, por la estética de la cotidianidad y en general por la vida cotidiana, parte de esa nueva bibliografía no alcancé a tenerla en cuenta para este artículo debido a que apenas la he venido descubriendo cuando ya concluía esta investigación. Lo que afirmo sobre la casi inexistencia de reflexión en torno a la artesanía se refiere sobre todo a los teóricos clásicos de la estética y las teorías del arte.

en haber cargado el lastre de un significado arcaico que ha devenido impropio, sino en no haber comprendido que artesanía y arte son inconmensurables desde todo punto de vista y que, por ello, lo que acontece en el Renacimiento es la creación de algo enteramente nuevo, así que de entrada se malentiende el propio arte si se lo quiere ver como una superación de la artesanía.

Considero que el arte no es en realidad un “después” de la artesanía, que no hay un hilo de continuidad que lleve de la una a la otra, que el arte no es una superación de la artesanía, sino algo completamente distinto de ella. Se ha pensado que el destino supremo del artesano es devenir artista, pero ¿es realmente eso lo que quiere decir Miguel Ángel cuando afirma que él no es un artesano, o es eso a lo que se refiere Leonardo cuando se ve a sí mismo como un hombre de ciencia? Y ni siquiera hoy, cuando por fin se ha hecho patente la inesencialidad del oficio para el arte⁸, se ha vuelto a recoger la pregunta en torno a la supuesta ruptura entre arte y artesanía en el Renacimiento, y tampoco se ha visto tal ruptura en relación con ese otro punto decisivo de la época que fue el Humanismo. Así, por ejemplo, y en contra de E. Panofsky, tal vez se pudiera pensar que el encuentro entre arte y Humanismo no fue sólo un encuentro tardío⁹, cuyo punto nodal son las interpretaciones de Marsilio Ficino sobre la obra de Platón, sino que más bien ambos brotaron de un mismo impulso que ya se hace evidente desde cuando Cennini recomendaba a sus discípulos atenerse a la percepción, con lo que se comenzaba a quebrar la gran teoría de la mimesis que, como es sabido, no se restringía a las artes, sino que tenía implicaciones filosóficas y teológicas profundas (Tatarkiewicz, 1991).

El artista, en efecto, se puede definir como alguien que ya no es artesano, o que piensa de sí mismo que es algo más que un artesano, pero de ahí no se desprende que el artesano es alguien que quiere llegar a ser artista, o que piensa de sí que es algo menos que un artista. ¿Por qué dar por supuesto que es más acertada la concepción que el artista tiene del artesano que la que éste pudiera tener de sí mismo? ¿Por qué asumir que son más válidas las razones

[8] No debe olvidarse que por ejemplo Kant, aunque reconoce al genio como el rasgo distintivo del arte, sostiene luego que, puesto a elegir entre gusto y genio, él se quedaría con el gusto. Pero en el pensamiento contemporáneo, aunque el asunto no se plantea en los términos de la misma disyuntiva kantiana, se ha repetido con insistencia que el oficio (y ello quiere decir a la vez que el gusto y la belleza) resultan inesenciales para el arte, ya encontramos alusiones a esto en Heidegger, en Collingwood y sobre todo en Danto que ha hecho de esta una sus tesis centrales (Véase Danto, 2003: 45-64).

[9] E. Panofsky sostiene que las teorías del arte y el humanismo en el Renacimiento corren paralelos y sólo vienen a confluir tardíamente, casi al final de este período; la tesis que quiero proponer ahora, con el apoyo de Jean Luis Ferrier y de David Summers, es que incluso en relación con el humanismo habría que buscar su impulso y sus raíces en el giro que estaría tomando la gran teoría de la mimesis, particularmente con Cennino Cennini (Véase, Panofsky, 1987; Ferrier, 1975 y Summers, 1993).

del artista para distanciarse del artesano que las que puede tener el artesano para persistir como artesano?

El arte es más bien un “antes” respecto de la ciencia y la filosofía modernas, que un “después” de la artesanía, es decir, que en realidad hay una línea directa entre arte y ciencia moderna, pero que no hay tal línea entre artesanía y arte. No haber aclarado esto nos ha llevado a malentender la artesanía y a encerrarla definitivamente en el pasado; así, cualquier intento por pensarla se considera un anacronismo o una concesión al romanticismo. Podría pues completarse la afirmación de Collingwood diciendo que tampoco hemos comprendido la artesanía por haberla pensado en función del arte (y del diseño industrial).

III.

El asunto, sin embargo, debe ser puesto en un horizonte más amplio, no se trata sólo del problema más bien especializado de la relación entre arte y artesanía, o de aprehender la verdadera esencia del arte y de la consecuente constatación de la inesencialidad del oficio para el arte, sino de indagar por lo que hay implicado en dicha relación, y tal vez una clave decisiva sea preguntar por eso que se ha dado por obvio y evidente: la devaluación de la vida cotidiana y del modo de racionalidad que le es más propio, el saber práctico. Esto se hace particularmente claro en lo que tiene que ver con uno de los rasgos más importantes para definir la artesanía: el oficio y el trabajo de las manos, en relación con lo cual la artesanía se distancia tanto del arte como del diseño, aunque por razones distintas.

Para el diseño es como si “hecho a mano” quisiera decir “hecho sin pensar”, cuando bien pudiera significar que fue “pensado con las manos”. A lo sumo, como ocurre con Ruskin (1910), se reivindicará la artesanía como la única modalidad auténtica del ornamento; aunque con Adolf Loos (1972) el ornamento como tal será considerado un “delito”, una concesión a la irracionalidad y al derroche. Pero la idea de Ruskin nos permite caer en la cuenta de que el trabajo manual ha devenido en algo cuya justificación es puramente estética y en la misma medida no se le reconoce ninguna dimensión racional o cognitiva (esto nos permite trazar una primera diferencia con el trabajo del obrero, quien entonces no es alguien que en realidad trabaje con sus manos, sino más bien alguien que debe convertirse en algo así como una máquina y acoplarse a la cadena de producción).

El reverso de esta estetización del trabajo manual es una abstracción de los conceptos de racionalidad y funcionalidad, así como del criterio de evaluación de calidad, la perfección. Desde la racionalidad que se impone a partir de la revolución industrial es frecuente que se piense el objeto artesanal como un objeto “imperfecto”, pero en tal juicio se evidencia que nos atenemos a un

concepto de perfección metafísico e idealista, para el que el modelo material y concreto de perfección se encarna en el producto industrial; es decir, es con relación al objeto industrial como se juzga la imperfección de la pieza artesanal, y es como si se asumiera que la prueba definitiva de la imperfección de la artesanía es el hecho de que cada objeto es distinto; mientras que se toma la homogeneidad del objeto industrial como la prueba de su perfección. En tal sentido, la reivindicación que hace Ruskin del trabajo manual, del objeto artesanal, sigue partiendo del reconocimiento de esa “imperfección”, que vendría siendo, de un modo romántico, la huella de lo humano, es decir, Ruskin prefiere el ornamento hecho a mano precisamente porque es imperfecto. Se trata pues de una manera apenas formal de entender la “perfección”, en la que se suprime todo criterio de contenido, de ahí que el material por excelencia de la producción industrial sea el plástico, una materia inerte y homogénea, cuya singularidad es liquidada de antemano para hacerse susceptible de tomar cualquier forma, mientras que para el artesano cada materia con la que enfrenta su tarea tiene, digamos así, su propio carácter, su propia voluntad, le opone resistencia, lo desafía, de modo que conseguir darle forma constituye un logro por sí mismo.

Otro tanto ocurre con el concepto de funcionalidad, que se suele entender desde el diseño también en términos abstractos, desligado de cualquier determinación subjetiva, cultural o histórica. En contraste, lo que encontramos en el trabajo artesanal y en sus productos es que tanto la funcionalidad como la producción están determinadas por factores subjetivos, culturales, históricos e incluso geográficos. Gillo Dorfles se refiere explícitamente a la artesanía como algo irracional, y el mismo Ruskin, ya viejo, considera que sólo puede florecer en pueblos que todavía viven en un estado de barbarie. Aunque si uno mira la monumental producción de basura de hoy, promovida en buena medida por un diseño industrial al servicio del mantenimiento de un estado irracional de consumo, en el que se producen todo tipo de objetos absurdos, cabe preguntar de qué lado se ubica realmente la racionalidad. Otl Aicher (2001) sostiene que el predominio de una racionalidad restringida a un modo abstracto y metódico de proceder, para la que todo es reducible al cálculo, habría terminado por pervertir la tarea del diseñador, por llevarlo a pensar que la funcionalidad es algo que se puede aislar de las situaciones particulares de uso: “la verdad es el uso” afirma, recogiendo una idea de Wittgenstein; por ello le recomienda al diseño, para recuperar la sensatez, volver los ojos al saber práctico del artesano.

Ya no es escandaloso admitir que, en efecto, el trabajo artesanal está orientado por un saber legítimo, pero entonces se trata de un saber que parece haberse devaluado, y hasta perdido: el saber práctico; un saber que obedece a una racionalidad que atiende a lo singular, a la situación concreta, a la peculiaridad de sus materiales, al uso verdadero de las cosas. Un saber para el que no es pertinente una idea como la de progreso, en el sentido abstracto que ésta tiene con relación al arte, la ciencia y la técnica en la modernidad, y no porque

el artesano esté limitado por la tradición y carezca de creatividad, sino porque hace sus productos con los ojos puestos en un mercado específico y no con vistas a una anónima y abstracta Historia de la Artesanía. Aunque ello no significa que la artesanía se ubique en las fronteras de la historia, ya por lo menos en lo relativo a la decoración Alois Riegl (1980) y E. Gombrich (1999) nos han mostrado que puede hablarse de una historia; pero ésta no podrá ser pensada igual que la del Arte¹⁰ y no tiene por qué concluir en el Renacimiento, al contrario, es justo a partir de ahí que se hacen evidentes sus singularidades, ya que antes se diluían merced a la supuesta indistinción entre arte y artesanía.

Para el arte el oficio simplemente ha devenido en algo accidental. Según Danto, ahora, por fin, se ha revelado la verdadera esencia filosófica del arte. Esto quiere decir que el artista no es tanto alguien que “hace cosas”, cierto tipo especial de cosas, sino más bien alguien que “dice algo”; que expresa una emoción, dirá Collingwood; que pone en obra la verdad, dirá Heidegger; o que nos propone un juego, un desafío interpretativo, dirá Gadamer.

IV.

El arte se presenta como una especie de promesa de redención frente a la insignificancia y trivialidad de la cotidianidad, así como una manera de superar el limitado horizonte de visión del saber práctico. Y esto es algo sobre lo que se ha reflexionado muy poco en filosofía. Es cierto que a partir de la fenomenología, y mucho más con Heidegger, la filosofía ha vuelto sus ojos a la vida cotidiana y ha mostrado, acertadamente y en contra de la perspectiva epistemológica más propia de la modernidad, que nuestra relación primaria con las cosas y el mundo parte de una comprensión previa, de una interpretación de la realidad que no es temática como tal, pero que es el trasfondo ineludible, no metafísico, sino arraigado en la temporalidad, sobre el que se tiene que asentar cualquier otra tentativa de conocimiento y experiencia de la realidad.

Sin embargo, en este giro, la cotidianidad, a la vez, es mostrada como ese ámbito que en su inmediatez nos oculta el ser, de modo que se requiere de algo así como de una suspensión de tal inmediatez. En el mero usar y trabajar cotidianos las cosas se diluyen en su función, y en ello se diluye nuestra propia existencia, y es sólo en tanto que las cosas se desarraigan de su funcionalidad y nosotros mismos nos desarraigamos de la cotidianidad y del trabajo, como se hace posible y urgente la pregunta por el ser. Se reivindica pues que el saber

[10] La idea de un cierto progreso en el campo del arte ha sido decisiva para que podamos hablar de algo así como una historia del arte o, por lo menos, como dice Danto, de la posibilidad de articular toda la creación artística bajo la idea unificadora de un gran relato, de ahí la importancia que tendría la obra de Vasari (2000), que puede considerarse como modelo y punto de arranque de esa historia, y que justamente apunta a mostrar una historia que habría conducido, por fin, a los logros del Renacimiento.

práctico es en efecto un saber, un tipo de visión, y se reivindica el carácter ineludible y primario de la cotidianidad misma; pero, en últimas, se los limita a eso, a lo primario, que debe todavía ser superado y redimido.

Un ejemplo destacado de esto que propongo llamar “el olvido de la cotidianidad” es Heidegger, y es destacado precisamente porque pareciera ser el primero (en realidad el segundo, si incluimos a Husserl) que se habría volcado a pensar la cotidianidad. A lo largo de su obra se pueden encontrar algunos indicios en los que es evidente o bien que tal reivindicación no es lo bastante radical o que oculto sigue habiendo cierto menosprecio por la cotidianidad. En *Ser y tiempo* (Heidegger, 2003) por ejemplo, se diferencia entre el saber práctico y el teórico, pero el primero se refiere al estar ocupado en un sentido tan amplio que no se le reconoce ninguna especificidad a la maestría en el oficio: da lo mismo el saber del maestro artesano que el uso y el saber cotidiano indiferenciado, en el que las cosas se diluyen en su función. El teórico, en cambio, se considera un “saber-más” en tanto implica un distanciamiento de todo trabajar. En *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 1958) se establece una diferencia radical entre dos modos de existencia, uno más auténtico que otro: el de quienes viven sumergidos en el mero usar, como la campesina, y el de quienes viven en la cercanía de la pregunta por el ser. En *La cosa* (Heidegger, 1994), se pone todo el énfasis en la libación: los artesanos que moldean la jarra no son incluidos en la “Cuaternidad”, y con ello se marca un abismo insalvable entre la producción o el trabajo cotidiano del artesano y el encuentro casi místico entre mortales y dioses, cielo y tierra. Así, pese a la bella descripción que se hace del trabajo del artesano, queda abierta la posibilidad de que la jarra sea simplemente de plástico y no de barro. Al no enfatizarse la dimensión esencial que tienen la producción y el material, pudiera ser que la libación se ofreciera en una neutra, perfecta e ideal jarra de plástico.

También en Collingwood encontramos pistas que nos permiten pensar en este olvido de la cotidianidad. En su ataque a la artesanía incurre en un lugar común de la modernidad: toma la máquina, acriticamente, como modelo para pensar el trabajo humano, y así el artesano se reduce a una máquina imperfecta.

Incluso Gadamer, sin proponérselo, cae en este olvido. Termina por abrir un abismo entre trabajar y festejar; restringe la noción de fiesta a su dimensión ritual y religiosa, y caracteriza negativamente el papel del trabajo respecto de la fundación de la comunidad; se olvida entonces de la fiesta bulliciosa y alegre y de que, con frecuencia, sobre todo en las tareas del campo, el trabajo no aísla, sino que congrega, y que requiere a veces, para ritmar el tiempo, de cantos y de danzas. Se olvida que la fiesta profana es una especie de coronación del trabajo, antes que una ruptura. Toda fiesta es una celebración, la fiesta no acontece sin más, hay que ganarla, merecerla.

V.

En esa supuesta contraposición entre arte y artesanía se oculta entonces algo más relevante filosóficamente: el contraste entre dos modos de existir. No se trata sólo del tema de la superioridad del arte, ni de la necesidad de que la artesanía se trascienda y devenga en arte, sino, también, de la superioridad de un cierto modo de existencia, de que la inautenticidad y la insignificancia de la cotidianidad se trasciendan y devengan en una modalidad auténtica de la existencia. Y todo ello nos remite a una pregunta decisiva: ¿desde dónde es declarada tal superioridad? ¿Sus argumentos son, digamos así, estrictamente racionales y, en tanto que tales, abstraídos de todo prejuicio o están por el contrario arraigados en algún prejuicio no admitido como tal?

Franz Mayr, en su propuesta de una hermenéutica de la cultura occidental, sostiene que “cabría ofrecer una visión dialéctico-dialógica de la historia cultural de la humanidad dividida entre las categorías matriarcales y las categorías patriarcales” (Mayr, 1989: 13); y en el caso de Occidente lo que se encontraría es que se habría dado una particular tensión en virtud de la cual habría sido predominante el principio masculino y desde allí habría estado decidida previamente, y de un modo no reflexivo, toda posible valoración respecto de la dualidad de las cosas: forma-materia, alma-cuerpo, esencial-accidental, superior-inferior. Y en esa misma línea podríamos decir que el vínculo entre arte y artesanía es también expresión del talante masculino que ha predominado en la cultura occidental, y que se refiere no sólo a la manera como se ha relegado y minusvalorado a las mujeres, sino además a la construcción de toda una filosofía y una concepción de mundo que asocia todos los más altos valores espirituales a los masculino y todo lo más bajo, oscuro, irracional y sensual a lo femenino. No es pues casual, ni exento de implicaciones filosóficas, que haya parecido obvio que el arte sea una ocupación masculina y la artesanía en cambio, más propia de mujeres.

Así pues, históricamente encontramos un vínculo íntimo entre la artesanía, la mujer y la cotidianidad, plagado de prejuicios y de malentendidos que habrían servido para legitimar su desvalorización; de ahí que para entender por qué la artesanía se ha entendido negativamente es necesario preguntarse también por el olvido de la cotidianidad y por la manera como en la cultura occidental se ha relegado a la mujer y se ha asociado todo lo inferior a lo femenino, tanto en un plano político como en el más inmaculado de la filosofía. Es necesario pues ver el tema de la artesanía en el horizonte del arquetipo mítico masculino que marca el derrotero de la cultura occidental: el olvido de Hestia, el centro del hogar; de Gea, la madre Tierra; la “masculinización” de dioses liminares como Artemisa y Hermes; la exaltación de Odiseo como prototipo del nuevo héroe y el relegamiento de Penélope a un segundo plano en razón de su vida rutinaria limitada a tejer y destejer, ocupada “apenas” del cuidado de la

casa. Por ello cabe sugerir la tesis de que Odiseo y Penélope son la clave mitológica, la metáfora a partir de la cual puede comprenderse lo más fundamental y básico de la existencia humana.

Sin embargo, lo más frecuente ha sido que los intentos por reivindicar a la mujer, a la artesanía y a la cotidianidad, no hagan más que idealizarlas y mantener una oposición abrupta, como ocurre entre los románticos¹¹ que mantienen una diferencia radical entre naturaleza y cultura y en sus bellos elogios de la mujer parecieran limitarla a una identificación con la naturaleza, incluso, aunque puesto en términos supuestamente elogiosos, enceguedas por un saber práctico que las incapacita para las más altas tareas del espíritu; y otro tanto pudiera decirse que ha ocurrido con la reivindicación romántica que se ha hecho del arte popular y del folclor en general. Y conviene señalar esto, porque en efecto es el peligro inmediato al que se enfrenta todo intento de reivindicación como la que ahora se persigue. Puesta esquemáticamente, la pregunta es si será posible reconocer alguna dimensión de verdad en este caso, sin caer en idealizaciones vacías que sólo vengan a reforzar los argumentos de una concepción patriarcal.

Es necesario entonces preguntar si la cotidianidad es apenas lo dado, si la trivialidad es inherente a su definición y está por ello justificada su marginalidad, si ha devenido como tal sólo en razón de que se ha creído justificado verla en relación con un cierto ideal del que sería su trasfondo o si, por el contrario, constituye como tal un logro, un altísimo logro, no simplemente algo inevitable y un trasfondo que siempre podremos dar por supuesto, sino un reto permanente, un desafío constitutivo de la existencia humana y de la historia.

Ahora bien, esa supuesta insignificancia de la cotidianidad deja de parecer evidente si se niega la línea de continuidad entre artesanía y arte, y si a su vez estamos dispuestos a negar la línea de continuidad entre saber práctico y saber teórico o entre una vida supuestamente anestesiada en la cotidianidad, extraviada de sí misma en la mera “publicidad” del “uno”, y una vida arriesgada a vivirse en la cercanía de la pregunta por el ser. Por ese camino nos veríamos obligados a pensar la artesanía y, por ende la cotidianidad, desde ellas mismas, y no en relación con otra cosa exterior a ellas. Pero, ¿cuál puede ser el camino para no derivar automáticamente en la perspectiva autosufi-

[11] Hay en especial un poema de Schiller que puede generar algún desconcierto, dado que es una interesante y fuerte reivindicación de la “Dignidad de las mujeres”, pero igual cabe pensar que se trata de un recordatorio de cuál es su lugar; dice en una estrofa:

*Pero con la mirada encantadora y fascinante
indican las mujeres el camino de regreso al fugitivo,
le aleccionan a volver hacia el presente.
En el modesto refugio de la madre
permanecen con pudorosa virtud
las hijas fieles de la inocente naturaleza.*
(Schiller, 1998: 99-103).

ciente y distanciada del saber teórico? Es claro que, en todo caso, es necesario renunciar de entrada a toda tentativa por tratar de mostrar, por ejemplo, que la artesanía es con toda legitimidad arte, tal como en cierto sentido puede desprenderse de las bienintencionadas tesis de Gadamer sobre el arte popular o de las de Danto sobre el “fin de la historia del arte”. No puede olvidarse que la artesanía no es como tal objeto de un museo, por lo menos no en tanto que artesanía, aunque es verdad que puede “transfigurarse” en una obra de arte o ser una pieza etnográfica, pero en ambos casos deja de ser entonces lo que es. Su mundo propio es otro, es el mercado artesanal, y su destino, allí donde se realiza plenamente como lo que es, es la casa.

Aunque, de otro lado, no se trata sólo de reivindicar una positividad absoluta para el fenómeno de la artesanía, frente al que cabría decir que todo cuanto se ha dicho sobre ella es simplemente equivocado, más bien lo que se impone es preguntar por la verdad de lo que es dicho en tal pensar. Esto implica admitir que los juicios sobre la trivialidad y la insignificancia de la artesanía y de la cotidianidad no es que de suyo sean falsos, sino que la verdad que enuncian la hemos tomado de una manera apenas exterior. En consecuencia, no sólo admitiremos que la artesanía no es arte, sino que habremos de aceptar que es insignificante y trivial, pero no como si eso fuera la aceptación de su nulidad de sentido, sino, al contrario, la marca de su positividad y de su plenitud de sentido, como si nos preguntáramos cuál puede ser el significado de lo insignificante, o cuál puede ser el valor y la importancia de lo trivial. Lo que sugiero es entonces que los seres humanos no necesariamente caemos en la trivialidad y en la insignificancia por un descuido o porque estemos enajenados, sino que es algo perseguido como un auténtico logro. Puede parecer contraevidente querer sostener semejante idea, pero ello es sólo porque se nos ha hecho obvio e incuestionable lo contrario. Asumimos sin más, sin reflexionar sobre ello, que la cotidianidad sólo puede ser un punto de partida pero no un punto de llegada; sin embargo, habría que preguntar si la vida cotidiana es algo en sí mismo carente de importancia o si más bien por alguna razón nos hemos vuelto incapaces de valorarla como lo que es.

En ese intento por pensar la artesanía desde ella misma, es necesario pues admitir que es heterónoma; que para ella son esenciales el oficio, el trabajo de la manos, los materiales; que es modesta, no tiene la pretensión de trascender el tiempo y el espacio, ni tiene la profundidad espiritual e intelectual del arte; que está asociada a lo femenino, su esfera de realización es por excelencia la casa; y que se orienta eminentemente por una racionalidad práctica.

Sin embargo, ahora, éste ya no se presenta como el listado de cargos que se le hace desde la filosofía para dejarla de lado, ya no son los argumentos para demostrar su irrelevancia, sino que son los rasgos positivos que definen su esencia y en los que radica el sentido que la articula a la existencia humana, y que la hacen mucho más que apenas ineludible como si se tratara de un mal

necesario. Es cierto que es heterónoma, pero quedarse en ese señalamiento no permite entender la transfiguración por medio de la cual un mero objeto útil es transmutado en un regalo, ya que a diferencia de la obra de arte, cuyo principio de producción es la creación original y la autonomía, la pieza artesanal se orienta por el principio general del cuidado, de ahí que el objeto artesanal sea el regalo por excelencia, no es algo simplemente útil, en abstracto, ni es tampoco bello sin más, sino siempre con relación a alguien y a una situación específica. Así mismo, se dice que es apenas oficio, pero retener sólo lo que ello implica desde el punto de vista del arte, impide reconocer que en la manera como el maestro se sumerge en su oficio acontece algo más parecido a una revelación que a un simple enajenamiento, se da aquí una particular relación entre el mero e indiferenciado “estar a la mano” y un tipo de distanciamiento que se parece al de la perspectiva teórica, en tanto que también en el oficio se alcanza sólo a partir de la experiencia del fracaso, del reconocimiento de la voluntad propia y de la resistencia que opone el material; el artesano tiene primero que reconocer la piedra como lo que ella es, sólo que ahora la posibilidad del reconocimiento no se da por el camino del distanciamiento teórico, donde el material es simplemente arrancado de la inmediatez de su “estar a la mano” sino, al contrario, por el de la inmersión, por una compenetración cada vez mayor del artesano con su oficio, con sus herramientas y con sus materiales, así, más que la contraposición entre el heideggeriano “estar a la mano” y el “estar a la vista”, se trataría de algo así como “estar a la vista de la mano”; ojo y mano, inmediatez y distancia: el artesano ve con sus manos, con su cuerpo todo, y toca -talla, labra- con sus ojos. Además, cuando sólo se destaca la negatividad del oficio como un movimiento mecánico y repetitivo, igual que una máquina pero menos eficiente, se nos oculta que la misma repetibilidad es un paciente logro, y que más que una repetición abstracta, medible desde una concepción cuantitativa del tiempo, supone la aprehensión de un ritmo, es por lo tanto un modo del tiempo cargado en sí mismo de sentido, un tiempo propio. Y hemos dicho también que la artesanía es modesta, pero más que sólo insignificancia, ésta es la manera como puede cumplir algo fundamental: acompañar sin perturbar, poblar el mundo, llenar la casa, pero no en el sentido de abarrotarla, sino en el de constituir la como lo que es, en tanto que la funda y delimita, “espacia”, como diría Heidegger, y mantiene así abierto un espacio en el que es posible el despliegue de la existencia humana. Por último, su supuesta irracionalidad habría que entenderla más bien como un tipo de racionalidad que desafía algunos de los ideales en los que se arraiga la concepción moderna de racionalidad; es un saber práctico para el que la verdad y la funcionalidad no están relacionadas con alguna aspiración a una universalidad abstracta, sino a la situación concreta, al uso, y para la que la producción de lo mismo es siempre la producción de otra cosa, en la que, en consecuencia, la perfección no está determinada por la repetibilidad y no está garantizada de antemano, sino que en cada caso se

refiere a un logro específico; es más bien un horizonte que se va ensanchando y desplazando en la medida en la que, en virtud de su propio trabajo y de la transformación de los materiales, el artesano se transforma a sí mismo y deviene en maestro.

VI.

Demos un paso más. Pensemos la relación entre arte y artesanía, que sería también entonces entre vida del espíritu y cotidianidad, a la luz de los espacios emblemáticos que se les han atribuido desde la modernidad: el museo y la casa. Es cierto que el arte contemporáneo tal vez ya no quiere definirse a sí mismo en una relación exclusiva con el museo, quiere instalarse en el espacio público, pero esta nueva situación no necesariamente quiere decir que el arte haya aceptado “reducirse” a lo decorativo; incluso cuando Heidegger (2002), Gadamer (1997) o Vattimo (1997) nos hablan de la esencia decorativa del arte no están queriendo decir que el arte sea decoración, al igual que cualquier ornamento, sino que quieren destacar, en contra de la pretensión absolutista del concepto moderno de autonomía del arte, que la obra no puede ser abstraída del espacio, pero hay un abismo insalvable entre eso, que es un criterio teórico más bien abstracto, y admitir algunas de las consecuencias prácticas que podrían desprenderse de ello, como por ejemplo, que la obra siga siendo lo que es incluso en el caso de estar en el comedor de una casa, haciendo juego con las cortinas y los muebles. Porque es como si, de un modo análogo a lo que propone Danto respecto de la transfiguración del objeto ordinario, que al ser arrancado de su ámbito y llevado al museo o a la exposición deviene en obra de arte, también lo que es aceptado de suyo como obra de arte sufriera una transfiguración cuando se instala en el entorno cotidiano, en la casa.

Volvamos al principio, la artesanía entonces no se comprende adecuadamente cuando la queremos entender como lo otro del arte (o del diseño), ya sea que esto quiera decir un arte imperfecto, un arte falso, un arte que carece de espiritualidad (es sólo oficio), un arte popular, o que se la vea como el antecedente del arte; todas estas caracterizaciones negativas dependen de que se acepte describir la artesanía en función de las categorías o conceptos propios del arte, tales como autonomía, creatividad, genio, obra, espectador, belleza, etc. Por supuesto, hay que admitirlo, también depende de que se siga aceptando una, ya bien revaluada, concepción estetizante del arte, la que, para decirlo con Gadamer, sigue atrapada en la distinción estética propia de la conciencia estética.

Es cierto que ya Heidegger, Collingwood, Gadamer y Danto, entre muchos otros pensadores contemporáneos, han hecho una convincente y acertada crítica de tal concepción, y han mostrado que el concepto de arte está referido a unos “fundamentos antropológicos”; pero es como si persistiera el recurso

de idealizar el arte, de objetivarlo o cosificarlo, como si no acabáramos de salir de una cierta religión del arte que fija los criterios definitivos en función de los cuáles debe evaluarse la excelencia, espiritualidad y racionalidad de toda producción humana. En tal sentido, sería también equivocado asumir que comprender adecuadamente la artesanía signifique aislarla y entenderla como un ente autónomo, con un sentido positivo frente al sentido positivo del arte, donde, como dice Bourdieu, se reivindique para ella una especie de estética inversa; el punto es más bien entenderla en función de un horizonte o de una red de relaciones en la que simplemente ella constituye una condensación, entenderla, en suma, en el horizonte de la vida cotidiana, de la casa, del saber práctico y de una, digamos, mística de la vida (antes que de una mística de la trascendencia, de la muerte o de la nada). No se puede negar que la propuesta de Gadamer apunta en esa misma dirección con su crítica a la noción cosificadora de “obra” y al proponer como fundamentos antropológicos del arte el juego, el símbolo y la fiesta; pero se queda corto, tal vez porque busca reconciliar el concepto más clásico de arte con la dimensión más intelectualizada y artificial del arte contemporáneo, y así incurre en una cierta idealización e intelectualización del concepto más clásico de arte que lo lleva a pensar en la conciencia estética como una pura distorsión, como el velo que impide captar la continuidad entre lo que denomina el gran arte del pasado y el actual, cuando bien pudiera ser precisamente el puente, algo hasta cierto punto perseguido, una consecuencia, aunque no necesariamente la culminación y plena realización. En relación con esto considero más conveniente el punto de vista de Blumenberg, que nos permite desplazar hacia el pasado la pregunta por la conciencia estética y, con ello, establecer un vínculo entre dicha conciencia y el sentido más originario del logos. Y no es que Blumenberg simplemente valide otra vez la distinción y la conciencia estética tan cuestionada por Gadamer, sólo que no la entiende como el obstáculo que de suyo impide comprender la dimensión racional del arte, dimensión que no se agota, como en Kant, en el mero juego formal de las facultades del entendimiento, sino que, por el contrario, apunta al sentido más originario del logos.

El camino seguido por Gadamer conduce a una idealización de la artesanía, entendida en el sentido restringido de arte popular¹²; el de Blumenberg,

[12] Conviene aquí hacer una precisión, frente a un comentario que me hizo el profesor Javier Domínguez. Según él, tal vez mi tesis debería anunciarse como referida en general a los utensilios o al arte popular y no al concepto más bien difuso de “artesanía”; y no le falta algo de razón, pero entonces habría que aclarar que no a cualquier tipo de utensilio sino específicamente a aquellos que son hechos a mano, cuya función es eminentemente decorativa (aunque no necesariamente por ello riñen con la funcionalidad) y que, además, han venido a ganar, sobre todo en nuestros días, una valoración y consideración estética, al punto de que algunos han dicho de ella que se trata de una falsificación del arte, de algo que tiene la apariencia engañosa del arte, y otros han querido reivindicarla como arte legítimo. Así, pese a la amplitud que de suyo tiene el término “artesanía”, lo cierto es que en nuestro medio la palabra se ha lexicalizado en un sentido particular y habitual-

en cambio, nos permite desidealizar, mejor desmitificar, tanto el arte como el arte popular, y formular con toda legitimidad la pregunta por el sentido de la

mente se la usa sin mayores precisiones para referirse a objetos hechos a mano, que tienen una dimensión estética y una carga de identidad cultural; en algunos casos ha primado la consideración estética y entonces se habla sólo de la artesanía como decoración, en otros ha primado el rasgo de la identidad cultural y entonces se habla de arte popular. En lo que sigue, pues, nos estaremos refiriendo a la artesanía en ese sentido, en el de un tipo particular de utensilios y objetos decorativos que acompañan la vida cotidiana y que en ocasiones adquieren la connotación de arte popular.

Habría que concederle al profesor Domínguez que la categoría de arte popular puede ser mucho más adecuada y precisa, pero tiene un inconveniente, de entrada nos circunscribe al ámbito abierto por el concepto moderno de arte, y nuestro interés ahora no es tanto el de ampliar dicho concepto como el de cuestionar la primacía metodológica de él en la tarea de comprender la especificidad de la artesanía; es claro, por ejemplo, que si el oficio ha devenido inesencial para el arte (y nuestro interés ahora no es entrar a negarlo o discutirlo) entonces la pregunta por el oficio o el trabajo manual desde ahí ya estaría determinada previamente, de modo que la salida sólo pudiera consistir en proponer una tesis de alcance igual de universal: reivindicar otra vez la condición esencial del oficio para el arte y caer en el juego estéril de afirmar algo así como la falsedad de todo arte conceptual y sostener que el arte verdadero es sólo aquel para el que sigue siendo esencial el oficio. Aunque pudiera ser que la inesencialidad del oficio para el arte no signifique su liquidación o el reconocimiento de un error sino más bien, en un sentido hegeliano, su “superación”, algo así como que el oficio habría dejado de ser el único referente en virtud del cual se define la verdad o la esencia del arte, como si dijéramos que el arte, en tanto que oficio, pertenece al pasado; en esta dirección tal vez no hubiera que acudir a la drástica medida de volver a reivindicar la esencialidad del oficio para el arte, pero, con todo, se nos bloquearía el acceso a la pregunta por la dimensión de verdad y espiritualidad del oficio o nos obligaría a pensar que la persistencia del oficio sólo puede entenderse como anacronismo.

En suma, hay una ventaja metodológica en no restringirnos a la noción de arte popular: ello nos permite, de un lado, preguntar por la espiritualidad del oficio, así esto parezca en un primer momento que la reflexión se limita a ese pasado en el que el oficio pudo ser esencial, a ese período en el que el arte en general era de suyo arte popular (cabría decir que las nociones hegelianas de arte simbólico y clásico son desde esta perspectiva arte popular); pero, de otro lado, y en vistas del reconocimiento de la superación de su necesidad (verificable tanto respecto del arte como de la producción industrial de objetos cotidianos), nos permite preguntar por su impresionante persistencia en nuestros días, que difícilmente se podría entender sólo como anacronismo, como una especie de pugna entre modernidad y tradición, o como el resultado de esa ampliación y pluralización de horizontes del espíritu moderno, donde el oficio sobrevive como una entre otras posibilidades de la verdad sin tener ya el carácter definitivo y único que tuvo en el pasado, porque entonces, sin negar que ello es cierto, nos veríamos enfrentados a otra disyuntiva predeterminada por la primacía del arte, donde otra vez, por así decirlo, sale perdiendo la artesanía, ya que al arte le correspondería el privilegio del pluralismo y el cosmopolitismo de la sociedad secular moderna y la artesanía cargaría con el estigma de lo local, tradicional y etnocéntrico, cuando el punto es que precisamente la alta valoración que ha ganado la artesanía se corresponde propiamente a ese mundo secular moderno, a ese mundo masificado, globalizado, multicultural y lleno de turistas. Digámoslo de una vez, la tesis que se quiere sostener es que la persistencia de la artesanía no se entiende sólo en términos de pluralización, no es sólo que ahora sobreviva como una posibilidad entre otras en un mundo para el que cualquier cosa puede ser arte, sino que, sobre todo y sin que se quiera negar la verdad de lo anterior, su persistencia nos habla de un rasgo constitutivo de la condición humana, no sólo de lo que marca la diferencia en las cosmovisiones de este o aquel pueblo o de un determinado momento de la historia, sino antes bien de lo común, de algo que nos permite hablar de una cierta continuidad y permanencia de lo humano: seguimos siendo hombres de las cavernas, pero precisamente porque ya el cavernícola es también ilustrado.

cotidianidad, esa en la que nos encontramos con la modesta e intrascendente artesanía, porque ya no se parte de la vida cotidiana simplemente como lo dado, sino a la vez como un altísimo logro.

Sigamos entonces por este camino, por el de pensar la artesanía en el horizonte de la vida cotidiana, en el que, por excelencia, la encontramos circunscrita al ámbito de la casa, de modo que la indagación por ésta podrá decirnos algo acerca de la artesanía.

La cotidianidad se define en virtud de la casa y la tranquilidad que ofrece. Se dice, por ejemplo, que “uno se siente como en casa”, en eso radica la vida cotidiana, en el arraigo, en la confianza; sin embargo, la existencia humana no es posible únicamente adentro, todo el tiempo estamos obligados al desarraigo, a enfrentar el afuera, lo desconocido, lo extraordinario, pero adentro y afuera no son apenas eso, no son meros referentes espaciales absolutos definidos por su oposición, el adentro no es sólo un refugio o una madriguera, es nuestro hogar, es nuestro espacio, el referente nuclear de lo que denominamos mundo¹³; y a su vez el afuera lo es respecto de la casa; de otro lado, realmente, y pese a todo, nunca podemos estar de manera definitiva en el afuera, todo salir de la casa implica constitutivamente la promesa o la esperanza del regreso, y es sólo en virtud de ello que se trata como tal de un salir; de ahí que estrictamente el único que puede “entrar” o “salir” es el ser humano, el animal a lo sumo se refugia en una madriguera, pero no “vive” en ella, no la habita. Ahora bien, esa promesa o esa esperanza se hace visible en algo que tal vez pudiera servir para describir fenomenológicamente lo que somos: una maleta, una mochila, unos bolsillos, una carterita; siempre cargamos algo, como si además de ser un animal dotado de lenguaje, nos pudiésemos definir como un animal con mochila; y la llevamos bien sea como una especie de memoria de la casa, de certificación de nuestra promesa de regresar a ella, o bien para poder llevar a casa lo que cosechamos afuera, porque cuando salimos no es sólo para buscar sustento y provisiones, sino para llevar este sustento y provisiones a la casa.

El animal que carece de la expectativa del regreso y del horizonte originario o a veces ideal de la casa, no requiere mochila. Así pues, la casa y la cotidianidad son lo que son en relación con el afuera y lo extraordinario, la casa es entonces origen y destino, todo salir de ella está marcado por la expectativa del regreso, de ahí también la condición esencial y simbólica de la puerta.

La vida dentro de la casa es tranquila y segura. La casa es, como diría Blumenberg (2003), el ámbito del absolutismo de los deseos y de la razón soberana. Sin embargo, en cuanto a lo primero, no puede ser por sí sola la esfera de su realización y, en cuanto a lo segundo, se trata de una razón que no conoce límites y está por lo mismo extraviada en meras ilusiones. Es necesario salir

[13] Para desarrollar este tema me he orientado sobre todo por los estudios fenomenológicos de Bachelard (1975) y de Bollnow (1969).

de la casa, sólo afuera es posible la satisfacción plena del deseo pero, a la vez, afuera la voluntad y la razón se enfrentan a su límite y a su negación, afuera están los peligros, la inclemencia de una realidad omnipotente y cuya voluntad es absoluta, pero también están los alimentos y sobre todo la oportunidad para que esa razón meramente extraviada en sí misma devenga propiamente razón, y lo consigue cuando, al enfrentarse a su límite, logra ponerle un velo: lo nombra, y con ello no sólo consigue tomar distancia y abrir así un claro en el que puede desplegarse la existencia humana, sino también tejerlo a su propio horizonte. El nombre es además la historia de un encuentro en el que si bien no se relata la derrota definitiva de la realidad, si la estratagema con la que, digamos así, se consiguió engañarla; y eso es en lo fundamental lo que llamamos mito. Pero la potencia del mito, su eficacia para contener el absolutismo de la realidad, depende precisamente de que se lo narre, así, todo lo que acontece afuera sólo gana el sentido de lo extraordinario en tanto se transfigure en una historia que se puede contar en la tranquilidad de la casa. Ahora bien, la importancia de tales historias en la vida cotidiana no debe confundirse con algo como la importancia que pudiera tener hoy un televisor, no se trata de un entretenimiento para escabullirse del embotamiento y aburrimiento de la cotidianidad, si en realidad fuera eso, entonces sería justificada la pretensión de querer vivir toda la existencia arrojado a la aventura y a lo extraordinario, ¿por qué habría que soportar así fuera un minuto de aburrida vida cotidiana? Lo que se narra, es decir el mito, no es apenas una aventura en el sentido estético que ha llegado a ganar la expresión a partir de una estética de la vivencia, se trata más bien, digámoslo así, de una cosmogonía, en la que el relato da cuenta, es a la vez testimonio y garantía, del modo como ha sido posible abrir un claro en el medio de lo desconocido, del ensanchamiento de los límites del hogar. Pero no está primero la casa y luego las historias, la casa es de suyo la realización concreta del distanciamiento frente al absolutismo de la realidad y en esa misma medida es fundación del espacio en el que se levanta, porque el espacio, y en consecuencia la casa, sólo es lo que es en tanto que memoria; es por el distanciamiento logrado desde el mito que es posible la casa, y a la inversa, porque el espacio sólo deviene en tanto que tejido por el tiempo. Una casa, o una ciudad entera, se derrumban cuando se desvanece la memoria; no es el paso inexorable del tiempo lo que corroe, es el olvido, la ausencia de tiempo, la imposibilidad de las historias. La narración no es pues un inventario de aventuras, sino que es fundación, en ella el tiempo se hace propiamente el tiempo en tanto que referido a la existencia, y el horror por lo absolutamente desconocido es mantenido a raya bajo la máscara del nombre.

Así pues, al indagar por el entorno en el que la pieza artesanal se realiza como lo que es, la casa, nos encontramos con el mito, y por lo mismo tal vez entonces no es gratuito que mito y artesanía sean conceptos que han corrido una suerte muy similar en la interpretación que de ellos se ha hecho desde la

modernidad ilustrada, ambos se han asociado a una visión premoderna y pre-ilustrada, y han sido descalificados en tanto que irracionales. El mito, como la artesanía, está vinculado a la casa, al igual que ella es abrigo y es límite. Su función sólo se entiende a partir de la tensión irresoluble de la existencia humana entre el afuera y el adentro. Según Blumenberg, en la frontera, apenas imaginable de la experiencia originaria de horror de una existencia sometida a la inclemencia del afuera, enfrentada a la voluntad todopoderosa y absoluta de una realidad totalmente desconocida (y que en tanto tal es precisamente horrosa), nos encontramos con la caverna y con el mito, pero entonces es porque ya ese absolutismo de la realidad ha sido relativizado y de él sólo podemos saber algo en virtud del distanciamiento y enmascaramiento en el que se muestra a partir de la palabra que lo nombra, o del que posibilita el refugio de la caverna. Así que ambos, caverna y mito, son ya una superación que evidencia el trabajo del logos, porque se ubican del lado de acá, y son prueba de que ya la existencia no se encuentra a merced del horror y sometida a la voluntad absoluta de la realidad; la primera estrategia del logos para enfrentar lo desconocido es darle nombres, es hacerlo soportable y visible desde el velo de la palabra.

El mito, entonces, no es un relato falso, es un tomar distancia, es una racionalización de la experiencia, es un esfuerzo por comprender lo incomprendible, una interpretación que define como tal cualquier posible sentido posterior del logos; el mito mismo es desmitologizador. Así, las distintas interpretaciones históricas acerca del sentido del mito hacen parte de la historia del mito, no son una toma de distancia y el logro de una objetivación, sino una continuación de la tarea originaria del logos: interpretar, seguir interpretando indefinidamente. Con el mito, el absolutismo de la realidad estalla y el mundo se puebla de dioses y demonios con los que, para bien o para mal, es posible tratar, se puede razonar. La realidad, en su muda omnipotencia, en su, digamos “absolutidad”, es intratable, de modo que el mito, antes que lo opuesto a la razón, es lo que la hace posible.

Lo que hemos ganado hasta aquí es un camino para pensar la artesanía desde ella misma en virtud de su cercanía con el mito, de su habitar la casa y en el horizonte de lo femenino; y esto nos permite sacarla de esa línea de continuidad que inicia con la producción precaria de herramientas de caza, continúa con templos monumentales y esculturas en piedra y desemboca en la creación de obras de arte y en los productos del diseño industrial, para verla más bien desde la perspectiva de la operatividad del logos, esto es, en relación con las estrategias por medio de las cuales se mantiene a raya el absolutismo de la realidad, y se preserva así en lo abierto el espacio, y el tiempo, en el que es posible la existencia.

Por este camino se nos ratificaría lo inadecuado de seguir pensando la artesanía como el antecedente del arte y, de otro lado, se reivindicaría su racionalidad, pero no en un sentido disminuido, sino más bien en el sentido

más originario que podría tener este concepto y que nos permite dotar de un significado más pleno la idea de una profunda continuidad de lo humano. Y no se malentienda esto como una recaída en la tentación metafísica, porque de lo que se trata es de arraigar esa continuidad en la cotidianidad, en el horizonte de la construcción y habitación de la casa, así como en relación con la tensión entre el afuera y el adentro, entre lo cotidiano y lo extraordinario; y, a la vez, de entender la cotidianidad desde la perspectiva más amplia de las estrategias para mantener a raya el absolutismo de la realidad. Lo que perseguimos los seres humanos todo el tiempo, y es en ello en lo que en un sentido profundo consiste ser racionales y se cifra la continuidad de lo humano, es hacer familiar y cotidiano lo extraordinario, es ensanchar y preservar los límites de lo cotidiano; el heroísmo y lo extraordinario siempre acontecen en el camino a casa, y son lo que son sólo porque vamos a casa.

La artesanía se puede definir entonces como el correlato plástico del mito, ella misma es ya un rendimiento del logos, así como de la autonomía y de la conciencia estética. Apropiándonos de las ideas de Blumenberg podemos decir que en esa zona fronteriza del absolutismo de la realidad, donde el mito es ya una superación de ese horror original, la artesanía es ya una superación del carácter amorfo e indiferenciado de la realidad sensible; la autonomía y la conciencia estética son un correlato de una autonomía de la realidad despotenciada, desabsolutizada. El trabajo estético consiste en despotenciar a la realidad de cualquier carga o sustrato significativo absoluto.

En la tarea originaria de racionalizar la angustia como miedo, en esa situación de tensión entre el absolutismo de la realidad y el absolutismo de los deseos, la artesanía es uno de los artificios que permite, plásticamente, individualizar la totalidad y configurar múltiples formas de lo amorfo, de modo que una realidad de múltiples formas diferenciadas sirva para velar u ocultar el horror de una realidad absoluta, única e indiferenciada. Desde la perspectiva de la racionalidad, la artesanía es, como diría Blumenberg, una muestra de muchos quilates del trabajo del logos.

Tal vez, entonces, no sea exagerado pensar, en su conjunto, la historia occidental en virtud de la tensión, el equilibrio y el desequilibrio, entre lo cotidiano y lo extraordinario. Ha sido una cultura fascinada por lo extraordinario, de ahí por ejemplo la filosofía, piénsese en la exaltación que hace Platón del afuera y en su condena de la caverna; de ahí la modernidad, cuyo inicio se podría fechar con la decisión de Colón de aventurarse en los mares de lo extraordinario; y de ahí también el arte, simbólicamente caracterizado por su renuncia al taller del artesano, el artista es alguien que se va de la casa. En consecuencia, quizá pudiera caracterizarse la llamada por algunos *posmodernidad* como la época de la rememoración de la casa: Odiseo quiere volver a Ítaca.

Caverna, mito y artesanía entrelazados. Somos cavernícolas que contamos historias; y hacer la casa se confunde y es una con la narración de his-

torias; el tiempo se hace tiempo en las manos, en el barro y en el torno del alfarero; el tiempo hunde sus raíces en el espacio, en el cuerpo, y sólo entonces se yergue y se hace historia; el espacio a su vez se funde con el tiempo, es decir con la historia, y se hace casa, es decir espacio propiamente. Penélope teje y desteje, Odiseo se olvidó de su casa, pero ahí está su cama, la que construyó con sus manos, porque primero fue artesano antes que héroe.

Referencias bibliográficas:

Aicher, Otl (2001). *Analógico y digital*. Yves Zimmermann (trad.). Barcelona: Gustavo Gili.

_____ (1994). *el mundo como proyecto* [todo en minúscula en el original]. Joaquín Chamorro Mielke (trad.). Barcelona: Gustavo Gili.

Bachelard, Gaston (1975). *La poética del espacio*. Ernestina de Chamourcin (trad.). México: F. C. E.

Blumenberg, Hans (2003). *Trabajo sobre el mito*. Pedro Madrigal (trad.). Barcelona: Paidós.

Bollnow, Otto Friedrich (1969). *Hombre y espacio*. Jaime López de Asiaim (trad.). Barcelona: Labor.

Bordieu, Pierre (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. María del Carmen Ruiz de Elvira (trad.). Madrid: Taurus.

Canclini, Néstor G. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Collingwood, R. G. (1960). *Los principios del arte*. México: F. C. E.

Danto, A. (2003). *Más allá de la caja Brillo. Las artes visuales desde la perspectiva posthistórica*. Alfredo Brotons Muñoz (trad.). Madrid: Akal.

Dorfles, Gillo (1977). *El devenir de las artes*. Roberto Fernández Balbuena (trad.). Bogotá: F.C.E.

Ferrier, Jean Luis (1975). *La forma y el sentido*. Mercedes Rivero (trad.). Caracas: Monte Ávila.

Gadamer, Hans-Georg (1991). *La actualidad de lo bello*. Antonio Gómez Ramos. (trad.). Barcelona: Paidós.

_____ *Verdad y método I* (1997). Ana Agud y Rafael de Agapito (trad.). Salamanca: Sígueme.

Gombrich, E. H. (1999). *El sentido del orden. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Esteve Riambau (trad.). Madrid: Debate.

Heidegger, M. (1958). *Arte y poesía*. Samuel Ramos (trad.). México: F. C. E..

_____ (1994). *Conferencias y artículos 5*. Eustaquio Barjau (trad.). Barcelona: Ediciones del Serbal.

_____ (2002). *El arte y el espacio*. Félix Duque (trad.). Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

_____ (2003). *Ser y tiempo*. Jorge Eduardo Rivera (trad.). Madrid: Trotta.

Herrera, Neve (1996). *Listado general de oficios artesanales*. Bogotá: CENDAR

Lauer, Mirko (1982). *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos*. Lima: Centro de estudios y de promoción del desarrollo,

Loos, Adolf (1972). *Ornamento y delito y otros escritos*. Lourdes Cirlot y Pau Pérez (trad.). Barcelona: Gustavo Gili.

- Mayr, Franz (1989). *La mitología occidental*. Barcelona: Anthropos.
- Panofsky, E. (1987). *Idea: contribución a la historia de la teoría del arte*.
María Teresa Pumarega (trad.). Madrid: Cátedra.
- Riegl, Alois (1980). *Problemas de estilo: fundamentos para una historia de la ornamentación*. Federico Miguel Saller (trad.). Barcelona: Gustavo Gili.
- Ruskin, John (1910). *Las siete lámparas de la arquitectura*. Carmen de Burgos (trad.). Valencia: F. Sempere y Compañía Editores.
- Schiller, Friedrich (1998). *Poesía filosófica*. Daniel Innerarity (trad. e introd). Madrid: Hiperion.
- Summers, David (1993). José Miguel Esteban Cloquell (trad.). *El juicio de la sensibilidad. Renacimiento, naturalismo y emergencia de la estética*. Madrid: Tecnos.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1991). *Historia de la estética*. (T. III). Danuta Kursyka (trad.). Madrid: Akal.
- Vasari, Giorgio (2000). *Vidas de los más excelente pintores, escultores y arquitectos* (1570). Julio Payró (trad.). Barcelona: Océano.
- Vattimo, Gianni (1997). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Alberto L. Bixio (trad.). Barcelona: Gedisa, (6ª reimpresión).

LA SIMULACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE MODELOS Y TEORÍAS CIENTÍFICAS MEDIANTE IMÁGENES

SIMULATION AND REPRESENTATION OF MODELS AND SCIENTIFIC THEORIES USING PICTURES

Francisco López Cantos¹
Universitat Jaume I, Castellón (España)

Recibido: 05-11-2013

Aceptado: 28-05-2014

Resumen: El presente artículo, tiene como objetivo mostrar la evolución que han tenido las formas de representación científica mediante imágenes a lo largo de la Historia de la Ciencia, desde las primeras ilustraciones botánicas o médicas a la imagen digital contemporánea, pasando por el uso de la imagen astronómica o los sistemas de teledetección o el estudio del clima, y realizar, a partir de ello, una aproximación teórica al estatuto que adquieren en la actualidad las estrategias de simulación en el conjunto de los actuales sistemas de representación de la Ciencia mediante imágenes.

Palabras-clave: ilustración científica, imagen científica, representación del conocimiento, epistemología de la imagen, comunicación científica.

Abstract: This paper aim to show the evolution of scientific image representation along the History of Science, from botanical and medical illustrations to contemporary digital image or the use of astronomical image and remote sensing systems for climate studie, to perform a theoretical approach about the high status is acquiring simulation strategies nowadays in the representation of science using images.

Key-words: Scientific illustration, scientific image, knowledge representation, epistemology of images, scientific communication.

[1] (flopez@uji.es) Dpto. de Ciencias de la Comunicación. Entre sus publicaciones recientes se pueden encontrar, entre otras, “Serious Games. Historias del campo de batalla”, en *Videojuegos y Cultura Visual*. La Laguna: Sociedad Latina de Comunicación Social, 2013; “Poética de la alfabetización”, en *Razón y Palabra*, 2013, Num. 83. pp. 1-20; o “La imagen científica: tecnología y artefacto”, en *Revista Mediterránea de Comunicación*, 2011, Num. 1, pp. 158-172.

Que la imaginación no es un sentido se deduce con evidencia de los hechos siguientes. El sentido está en potencia o en acto —por ejemplo, vista y visión— mientras que una imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además, el sentido está siempre presente y disponible pero no la imaginación. Por otra parte, si fueran lo mismo en acto, la imaginación podría darse en todas las bestias; sin embargo, no parece que así sea en la hormiga, la abeja o el gusano. Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas².

Aristóteles.

1. Introducción.

El análisis de la entidad y estatuto de las imágenes y el cuestionamiento de su cualidad probatoria viene de lejos, sirva como muestra esta breve digresión de la cita aristotélica cuyos interrogantes más de 20 siglos después retomaría, por ejemplo, la fenomenología de Husserl. No es, por supuesto, pretensión de quien suscribe estas líneas profundizar y, ni mucho menos dirimir, este clásico e inabarcable debate que llega hasta nuestros días en este breve texto³ pero, en cambio, sí traemos a colación al filósofo clásico para hacernos eco de su aseveración de que “todo pensamiento es imposible sin una imagen”.

La psicología cognitiva, abanderada por Stephen Kosslyn y su aportación al seminal trabajo de Howard Gardner que inaugura las denominadas ciencias cognitivas, ya se ocupa de analizar contemporáneamente y de forma específica del estatuto de las imágenes mentales y su implicación en los mecanismos de la memoria, subrayando que “la información que se almacena (en la memoria) guarda una correspondencia no arbitraria con la cosa representada” (Kosslyn, 1987pp. 354 y ss.).

Para probar esta afirmación, desarrolló un modelo de simulación de la memoria visual que constaba de dos clases de estructuras de datos. La primera de ellas, consistente en “una *matriz de superficie*, que representa a la imagen misma” y la “literalidad” del objeto visualmente; y la segunda, relativa “al conjunto de datos que representan la información utilizada para generar las imágenes” y que tiene naturaleza proposicional. Kosslyn remarca que lo significativo en este modelo es su carácter jerárquico y estructural ya que para operar a este conjunto de datos se le aplican tres tipos de procesos “imaginables”: rutinas para la generación de imágenes de superficie, para su clasificación y para su transformación.

El modelo se implantó tempranamente en sistemas informáticos con el objetivo de simular estas supuestas estructuras de datos y procesos que rigen

[2] *Sobre el alma*, p. 95. Ed. Gredos.

[3] Se puede encontrar una aproximación al análisis de los aspectos relativos a la atribución de objetividad a las imágenes científicas se puede consultar López Cantos (2010).

la memoria visual. Su traslación era sencilla pues la propuesta difiere poco del propio funcionamiento de los sistemas informáticos en que los datos subyacen en una estructura profunda que sólo luego acaba generando una matriz que representa esa “literalidad” de la imagen en, por ejemplo, una pantalla o una impresora o cualquier otro dispositivo que genere gráficos. La simulación, en sí misma, no aportaba realmente nada, al menos en nuestra opinión, pues sólo adoptaba un modelo mecanicista clásico adaptado a la tecnología existente. Más que servir para establecer correspondencias con el funcionamiento de la memoria y caracterizar las imágenes visuales suponía sólo un planteamiento apriorístico que pretendía hacer corresponder el modelo o la teoría con la realidad mediante tecnologías de vanguardia. Pero, como sabemos, la realidad se suele mostrar bastante tozuda para adecuarse a las teorías, y el experimento no sirvió de mucho.

Sin embargo, la simulación de la memoria que proponían sí sirvió para detectar problemas inherentes a la representación y operación con la tridimensionalidad de las imágenes. Y, en su revisión por uno de sus discípulos, Steven Pinker, a partir del análisis empírico del manejo de imágenes mentales a partir de objetos tridimensionales que hacía un grupo de individuos se llegó a la conclusión de que “una vez inspeccionada una escena tridimensional, el sujeto la imagina en tres dimensiones” y, lo que es igual o más importante, “el tiempo que le lleva explorar los objetos disminuye en forma proporcional a las distancias tridimensionales efectivas y no a las distancias bidimensionales que presenta una fotografía de la escena” (Kosslyn, 1983). A partir de ello, y tomando como premisa este modelo fundamentalmente mecanicista, ha sido fácil derivar que lo que se ha venido denominando “simulación” en Ciencia está íntimamente ligado a las características de la propia cognición y a la forma de funcionamiento de los ordenadores y, en consecuencia, todo se reduciría a un problema de traslación entre interfaces, de la realidad física a la mental, intermediada por constructos que simulasen dicha transposición con la máxima literalidad.

En nuestra opinión, este modelo estructuralista y jerárquico subyacente tanto en lo relativo a la forma en que se “piensan” las imágenes como en cuanto a la correspondencia que se puede hacer de ello a sistemas informáticos otorga un estatus primigenio al pensamiento proposicional frente al visual que no es en absoluto nada evidente, valga la redundancia, y es cuanto menos muy discutible. Desde luego este tipo de experimentos de naturaleza estructural sí son muy fáciles de implantar con las tecnologías actuales, y de ahí la extraordinaria difusión y predicamento que este, al fin y al cabo viejo, paradigma mecanicista ha tenido en las últimas décadas, teniendo un impulso sin precedentes y conformando una nueva área de conocimiento que se ha venido a denominar *simulation/gaming*, y que comprende la investigación e implementaciones que simulen todo género de aspectos con fines científicos o meramente educativos o lúdicos.

Por nuestra parte, aunque sea mucho más discutible que las imágenes sean subsidiarias de una suerte de sistema de representación proposicional subyacente y se necesiten rutinas que trasladen datos a matrices visuales al modo que hacen los ordenadores, sí podemos concluir, a partir de todo ello y al margen de las luces de modernidad de esta nueva área de conocimiento que, efectivamente, desde el punto de vista cognitivo las imágenes tienen entidad propia y requieren cierto tipo de procesamiento. Y es clara la importancia que las imágenes tienen para la cognición y, por ello, es imprescindible avanzar en su investigación y fomentar su uso en todos los ámbitos. Más todavía si cabe dado el lugar preeminente que tienen en nuestros días en lo que hemos denominado *cultura visual* y que está viendo crecer en su seno en los últimos decenios lo que se viene imponiendo como *cultura de los videojuegos*, en tanto que implantación de los conocimientos derivados del área de conocimiento que, como decíamos, viene a denominarse *simulation/gaming*.

Nosotros nos ocuparemos de la primera parte del binomio, la *simulación* aunque, como es obvio, es muy estrecha la línea que separa ambos términos, no será objeto de este trabajo profundizar en los aspectos relativos al *gaming*. Veamos, pues, con más detenimiento qué entendemos por “simulación”.

2. La simulación. Aproximación al concepto.

Es lugar común datar los inicios y los propios fundamentos de lo que denominamos “simulación” a los albores de las tecnologías informáticas en los años 40, especialmente la construcción del ENIAC, y relacionar sus orígenes de manera muy estrecha con la implementación de modelos matemáticos, especialmente el Método MonteCarlo,⁴ tal como, por ejemplo, describen Goldmans, Nace & Wilson (2009), remontándose hasta el “experimento de las agujas” de Buffon, propuesto en 1777. No obstante, esta aproximación al término resulta poco satisfactoria y restrictiva y es necesario, en nuestra opinión, adoptar un concepto de “simulación” que vaya más allá de estas consideraciones tan ligadas al desarrollo de los sistemas informáticos y las matemáticas.

En primer lugar, y siguiendo a Grüne-Yanoff y Weirich (2010, p. 20), conviene determinar qué es lo que puede ser simulado, teniendo en cuenta que simular, según definen estos autores es, en primer lugar, sinónimo de imitar o replicar y, en segundo lugar, es una acción que tiene como resultado una simulación que, en sí misma, es un patrón abstracto que se ejecuta de una manera concreta.

[4] El método de Montecarlo, es un método estadístico numérico usado para aproximar expresiones matemáticas complejas y costosas de evaluar con exactitud. Se llamó así en referencia al Casino de Montecarlo por ser “la capital del juego de azar”, al ser la ruleta un generador simple de números aleatorios, y su uso proviene del trabajo realizado en el desarrollo de la bomba atómica durante la Segunda Guerra Mundial y en la actualidad es parte fundamental de los algoritmos de *raytracing* para la generación de imágenes 3D.

Las simulaciones, según estos autores, se pueden clasificar según sus características (tales como si usan ordenadores o modelos a escala; o presentan una dinámica discreta o continua), o también según su propósito (en tanto que simulan el habla, el vuelo de un avión, el clima,...), pero, sobre todo, las simulaciones para estos autores son útiles en Ciencia para explorar las consecuencias de experimentos imposibles de implementar efectivamente, por impracticables o, también, demasiado costosos.

En todo caso, e independientemente de su clasificación, para alcanzar una definición óptima resulta eficaz hacer notar que las simulaciones siempre descansan sobre modelos previos, y éstos a su vez sobre teorías preexistentes. Con ello, por tanto, aunque determinar las relaciones entre estas tres entidades no está exento de problemas, sí podemos asumir que los modelos son agentes mediadores entre las teorías y la realidad, intercalándose entre ambas en un proceso constante de reajuste y adecuación, al menos hasta que el paradigma que los sustenta continúa vigente, y las simulaciones se encuentran igualmente en ese punto de confluencia en tanto que representaciones de modelos.

La “simulación” entonces, en sí misma, tiene como objetivo la representación mediante imágenes u objetos tridimensionales de modelos que pretenden explicar teorías sobre la realidad, y es independiente de la forma efectiva en que se implemente ese modelo (2D, 2^{1/2}D, 3D, 4D) y la materialidad de su soporte (material o inmaterial). En palabras de Dokic y Proust (2002), en la simulación “we represent the mental processes of other people by mentally simulating them”. Y, por lo tanto, no necesariamente la simulación ha de estar ligada a modelos informáticos y ser “virtual” si no más bien se trata de una forma de mediación y, ciertamente, es una estrategia de representación para mostrar o explorar teorías que se ha venido utilizando desde tiempos inmemoriales. La ilustración botánica, por ejemplo, o la representación matemática, de razones trigonométricas son muestras de ello.

Y, si adoptamos esta definición no restrictiva y no equiparamos simulación a sistema informático y matemáticas, podemos fácilmente reconocer como la Ciencia ha venido haciendo tradicionalmente uso de la “simulación” y no es nada nuevo. Se puede simular, por ejemplo, la anatomía del cuerpo humano con modelos de cera para mostrarla con fines didácticos o artísticos; recrear un experimento de laboratorio la importancia del oxígeno encerrando un pájaro en una bomba de aire y haciendo el vacío, para satisfacer la curiosidad científica de los públicos no doctos, aunque con catastróficas consecuencias para el pájaro, como muestra el famoso cuadro de Derby. Cabe incluir entre los ejemplos más recientes, y también, las simulaciones matemáticas utilizando ordenadores, por ejemplo para implementar las geometrías fractales que propusiera Mandelbrot en las últimas décadas del siglo XX⁵ pero, insistimos, la simulación no está ligada exclusivamente a los ordenadores.

[5] Algunas creaciones fractales se pueden encontrar en Mandelbrot, B. (1990).

La simulación, genéricamente, es solo es imitación, y es una estrategia de intermediación cognitiva que es extensible a todos los procesos que acaban mostrando imágenes inteligibles en función del propio proceso mental con el que las interpretamos, imágenes diseñadas por y para nuestra cognición visual inherente.

No obstante, se puede, y se debe, hacer alguna una matización al respecto de esta definición, digamos amplia, y la primera de ellas es relativa al vector temporal, que puede llevar también a confusión cuando se pretende sea intrínseco a la definición de “simulación”.

Ciertamente, algunos tipos de simulaciones que se implementan en modelos informáticos son dinámicas, es decir, transitan desde un estado inicial hasta el final, pudiendo hacer exploraciones prospectivas o retrospectivas, cómo por ejemplo las que se elaboran con los modelos sobre el cambio climático o, también, aquellas que intentan representar con imágenes los inicios del universo, como, por ejemplo, la imagen que distribuyó la NASA en 1989 y que pretendía representar un instante “solo” 380.000 años posterior al Big Bang⁶.

Pero tampoco se trata de una estrategia nueva, por mucho que nos pueda deslumbrar la potencia exploratoria de los sistemas informáticos actuales y el procesamiento masivo compartido en red para, por ejemplo, intentar determinar el funcionamiento de las proteínas⁷, y no es más que la implementación contemporánea de lo que en otros tiempos fueron rudimentarios mecanismos que representaban distintos momentos del proceso que simulaban, como por ejemplo hacían las esferas armilares utilizadas en astronomía o los modelos de la estructura del átomo. La serialidad, y por tanto, la representación del vector temporal, no es tampoco ajena a las imágenes fijas y, desde los inicios de la fotografía se utilizaron para, por ejemplo, la representación fisiológica del movimiento animal o humano por parte de Edward Muybridge o Jules Marey, o para el estudio de, por ejemplo, la forma de vuelo de la cigüeña de manos del cronofotógrafo Ottomar Anschültz, que fueron recogidas por la comunidad científica con gran entusiasmo y sirvieron de antecedente inmediato para el nacimiento de la aviación moderna.⁸

A estas aseveraciones, y a esta equiparación inmediata de las características de la imagen fotográfica a la simulación en general se podría objetar, de manera apresurada, que existen diferencias importantes en cuanto a la diferente “carga” de realidad de la primera frente a la segunda y la “evidente” referencialidad a lo real que tienen las imágenes fotoquímicas o digitales. No podemos extendernos aquí en la argumentación al respecto de la relación

[6] Se puede consultar en Amato, I. (2003).

[7] Este proyecto y otros se desarrollan desde la plataforma World Community Grid en <http://www.worldcommunitygrid.org/index.jsp>

[8] Para consultar estas ilustraciones véase VV.AA. (2008).

de las imágenes fotográficas con la *realidad* pues nos desviaríamos mucho de nuestro eje argumental, pero para un análisis exhaustivo de lo que han venido denominando Daston y Galison (2007) “reproductibilidad mecánica” y la ilusión de objetividad que supuso para la comunidad científica el nacimiento de la fotografía nos remitimos a otro trabajo nuestro anterior en el que se trata con detenimiento (López Cantos, 2011).

También se debe matizar respecto al término simulación su uso con carácter peyorativo, en el que se puede profundizar hasta cuestionar críticamente los límites de la propia esencia de la cultura contemporánea, tal como hizo por ejemplo en su momento el sociólogo francés Jean Baudrillard (1993) en su archiconocida obra *Cultura y simulacro*, o yéndonos al extremo, la absoluta falta de referencialidad y desgarró en que nos sumergen estos tiempos posmodernos, la *Era del vacío* tal como la ha denominado Lipovetsky (2003). Sin perder de vista los profundos cambios de los últimos decenios que nos han sumergido violentamente en la cultura multimedia contemporánea, la simulación no es, en sí misma, más falsa o más verdadera, como en las palabras que citábamos de Aristóteles al principio de nuestro texto, la imagen no es necesariamente más falsa que las sensaciones. Como decíamos, siguiendo a los psicólogos cognitivistas, sólo se trata de una traslación intermedia entre lo que denominamos realidad y nuestra capacidad de “imaginar”, intrínseca a nuestra propia cognición.

En definitiva, las simulaciones mediante imágenes se pueden utilizar para la exploración o con fines pedagógicos, incluso haciendo hincapié en la vertiente lúdica en lo que actualmente es el segundo par del binomio *simulation/gaming*, pero lo único que diferencia estos supuestos “rudimentos” de los vanguardistas sistemas de proceso contemporáneos es su carácter automático y su fisicidad pues, en el fondo, no son más que lo mismo, simulaciones que representan los modelos resultantes de las teorías preexistentes. Cuando interviene el vector temporal se trata de sistemas dinámicos, pero no dejan de ser simulaciones cuando tienen carácter discreto y eso vale tanto para la representación de modelos mediante objetos tridimensionales, como la generación de imágenes en movimiento o fijas por cualquier método. Y, en definitiva, la representación de modelos y la simulación está indisolublemente ligada a la investigación científica y a los propios orígenes y fundamentos de la Ciencia.

3. Simulación y representación de modelos en Ciencia.

El uso de modelos es de enorme importancia en la investigación científica para representar, por ejemplo, desde la estructura molecular de polímeros o la doble hélice del ADN a los flujos migratorios de las aves o el desarrollo epidemiológico de un virus o el cambio climático, y está ampliamente extendido en Ciencia.

Su enorme proliferación durante los últimos decenios está estrechamente ligada, en gran medida, a su facilidad de implementación y a las evidentes ventajas que ofrecen las tecnologías digitales en las tareas de constante revisión y ajuste que les son inherentes, en muchas ocasiones realizando simulaciones experimentales sobre el alcance de su aplicación y adecuación a las teorías subyacentes y los datos sobre los que se conforman a partir de la investigación empírica.

Su definición y uso, sin embargo, no está exenta de problemas y hay una ya larga tradición en Filosofía de la Ciencia que se ha ocupado de caracterizarlos y determinar sus límites. Tal como muestran Frigg y Hartmann (2006), para emprender su análisis hemos de plantearnos cuestiones en “semantics (what is the representational function that models perform?), ontology (what kind of things are models?), epistemology (how do we learn with models?), and, of course, in philosophy of science (how do models relate to theory?; what are the implications of a model based approach to science for the debates over scientific realism, reductionism, explanation and laws of nature?)”.

En lo que respecta a su relación con la representación, siguiendo a estos autores, los modelos pueden ser el resultado bien de la representación de un fenómeno de la realidad seleccionado por su interés científico para su estudio, o bien puede representar los axiomas de una teoría, sin que ambas funciones sean excluyentes ya que, obviamente, están interrelacionadas. Ejemplos de ello serían, por ejemplo, el modelo atómico de Bohr o el modelo atmosférico de Lorentz que representa la teoría general sobre la circulación en la atmósfera.

Ahora bien, la relación del modelo con el fenómeno o la teoría no está exenta de problemas respecto a qué es exactamente lo que el modelo representa y, también, la forma en que lo hace, es decir, relativas a su grado de isomorfismo con aquello que representa. Frigg y Hartmann, en este sentido, distinguen entre modelos de *escala*, *idealizados*, *analógicos*, y *fenomenológicos*, pero, a nuestro entender, estos límites tipológicos que proponen no hacen más que añadir más confusión a su definición, pues en absoluto es fácil trazar las fronteras semánticas de cada uno de los términos que proponen para su clasificación.

Sí nos parece productiva, en cambio, la distinción que hacen estos autores entre los modelos que intentan representar un fenómeno preexistente y aquellos cuyo objetivo es constituirse en una síntesis satisfactoria de datos previos obtenidos en bruto frente a aquellos otros que son el resultado de teorías. La diferencia entre los dos primeros tipos de modelos, de carácter representacional, con el tercero es su ficcionalidad y capacidad para constituirse en una emulación de algo preexistente, en distinto grado sean fenómenos o datos sobre fenómenos, o crear algo completamente nuevo y virtual cuando es resultado de una teoría previa. Obviamente, cualquiera de estos modelos descansan sobre teorías previas pero la diferencia reside en el grado de referencialidad o virtualidad subyacente, y esta es una cuestión crucial que explica la forma en que

interaccionan los modelos con las simulaciones, en tanto que representaciones con cierto grado de referencialidad o totalmente virtuales.

Los modelos en Ciencia han sido, tradicionalmente, de los dos primeros tipos expuestos, fruto de un fenómeno que pretenden emular o elaborados a partir de datos extraídos en bruto de la realidad. Es fácil entender que históricamente haya sido así debido a la fuerte restricción que la elaboración de conocimiento ha tenido hasta hace bien poco debido a su imprescindible fundamentación en los resultados de la experimentación y la investigación empírica. Sin embargo, estas imposiciones, aún siendo todavía muy fuertes, han visto relajada su aplicación a lo largo de los últimos decenios en pro de un tipo de investigación menos sujeta a los datos previos y, en consecuencia, más imaginativa gracias, en gran medida, al importante avance y aplicaciones que los sistemas informáticos permiten en nuestros días.

Y de ahí, que la simulación de modelos, en la definición restringida del término, haya crecido de manera tan espectacular, porque nunca como hasta ahora se ha podido realizar experimentos de manera virtual que nadie podía plantear en otros tiempos, bien por la imposibilidad de recoger o manejar los datos y por las limitaciones para mostrar la evolución de modelos que representen sistemas dinámicos. En palabras de Humpreys (2004) “When standard methods fail, computer simulations are often the only way to learn something about a dynamical model; they help us to ‘extend ourselves’, as it were. In situations in which the underlying model is well confirmed and understood, computer experiments may even replace real experiments, which has economic advantages and minimizes risk (as, for example, in the case of the simulation of atomic explosions)”.

Hoy en día es relativamente sencillo analizar el comportamiento sistémico de un determinado modelo de, por ejemplo, la propagación de un movimiento sísmico en las profundidades marinas y poder alertar a la población de un posible tsunami, cambiando los datos de entrada de determinadas variables y, a partir de ello, generar una simulación de los efectos resultantes. Pero, como ya hemos argumentado, la simulación ni se define de manera exclusiva por su implementación en sistemas informáticos con algoritmos matemáticos más o menos complejos ni, tampoco, por su independencia respecto a los datos o fenómenos previos que pretende representar y su grado de virtualidad. La simulación es intrínseca a los propios fundamentos de la Ciencia desde sus orígenes.

La simulación, en definitiva, está intrínsecamente ligada al desarrollo y evolución de la representación y probablemente encuentra sus orígenes en las primeras representaciones pictóricas e ideográficas y a las manifestaciones totémicas y escultóricas en general, aunque todas ellas están tamizadas por un evidente carácter mítico-religioso y, consecuencia de ello, los modelos que representan son más bien constructos culturales que específicamente derivados de los que hemos venido denominando Ciencia.

En todo caso, y al margen de una discusión que ocuparía mucho más espacio que el breve texto que nos ocupa, podemos concluir que, entendiendo la simulación de modelos en tanto que objetos resultantes de la actividad científica que trascienden la mera representación isomórfica y tiene objetivos explicativos y de síntesis, podemos datar los inicios de la simulación, cuanto menos, en el nacimiento de la cultura y las primeras representaciones pictóricas, aunque toma un especial impulso a partir de mediados del s. XV con el desarrollo de la ilustración científica.

4. Unos años atrás. Ilustración científica y representación del conocimiento.

La apuesta baconiana por la renovación de la forma de acceder al conocimiento en su conocida aseveración “I admit nothing but on the faith of the eyes” (Cfr. Panese, 2006), supuso un giro radical en cuanto a la consideración del estatuto de las imágenes a partir de su valor testimonial, pero tal como matizaba el propio Bacon respecto a las emociones que las acompañaban o provocaban, “his feelings imbue and corrupt his understanding in innumerable and sometimes imperceptible ways” (Bacon, 1854, p. 348). Por tanto, se trataba de objetivar el saber con la renuncia a estas pasiones, a la emoción, y depositar los objetos del conocimiento en un ordenado mundo de imágenes para poder presentarlas a los ojos de los hombres como representaciones fieles y verdaderas del *Libro de la Naturaleza*. Ésta fue la heroica labor que se había emprendido desde siglos atrás para la elaboración de monumentales obras como *De historia stirpium*, de Leonhard Fuchs (1542); *De humani corpori fabrica*, de Andreas Vesalius (1543); o *De historia animalium*, de Conrad Gessner, publicado entre 1551 y 1558; o algo posteriormente, haría Robert Hooke con su *Micrographia*, en 1665 y ya en pleno tránsito a lo que Daston y Galison (2007) han denominado en fechas recientes “objetividad mecánica”, y que culminaría con la invención de la fotografía, período ya tratado con detalle en otro trabajo anterior (López Cantos, 2011).

Leonardo, por ejemplo, entendía que la observación y la experiencia eran las puertas del conocimiento, mostrando así un pensamiento visual activo, lo que denominaba el mismo un “saper vedere”, y que nadie como él plasma en su extensa obra⁹. Para Descartes la imaginación, la visualización y el uso de diagramas era parte consustancial de su labor de investigación y crucial para facilitar la comunicación de la *verdad* científica, tal como recogen Jean Trumbo (2010, p. 266), o Christoph Lüthy (2006, p. 97): “In the case of most books, once we have read a few lines and looked at a few of the diagrams, the entire message is perfectly obvious. The rest is added only to fill up the paper”.

[9] El análisis de su obra se puede consultar, entre otros muchos, en Kemp, M. (1981).

Sin embargo, y a pesar de este giro radical en la consideración del estatuto de la imagen y su validez científica y comunicativa, el común proceder de manipular imágenes mentales y emborronar el papel como estrategia cognitiva cotidiana, aunque ahora ya dignificado, contiene en sí mismo tradicionales cuestiones de muy difícil resolución que han movilizadado a científicos de muy diversas disciplinas y que podemos resumir en el conocido problema de la producción y *representación* del conocimiento, que sin duda se sitúa en el eje de todas las corrientes de pensamiento clásicas y contemporáneas.

Como ha apuntado Michel Lynch (2006, pp. 26 y ss.), estudiar los aspectos relativos a la visualización científica es abordar el modo de producción científica en su conjunto, asunción que compartimos. En la misma obra colectiva, Luc Pawels (2006, pp.1 y ss.) ha ido un poco más allá y ha elaborado una clasificación de *referentes* y su relación con la *representación* y que, aunque adolezca de algunos problemas epistemológicos fundamentales respecto al alcance de ambos términos o asuma cierto modo de realismo digno de discusión, sin duda se podría mostrar operativa para abordar las cuestiones relativas a la representación visual del conocimiento y al estatuto de la imagen científica en el conjunto de la Ciencia.

Pawels distingue entre referentes materiales o físicos y mentales o conceptuales. Entre los primeros incluye los fenómenos observables y los invisibles al ojo mediante instrumentos técnicos por ser demasiado grandes o pequeños, demasiado rápidos o lentos o estar ocultos tras otras estructuras a la visión directa, incluyendo en esta categoría desde galaxias a estructuras atómicas, pasando por rápidas explosiones o lentos procesos de crecimiento en organismos vivos o el interior del cuerpo humano. En una gradación tendente a la *inmaterialidad*, que continúa con los fenómenos físicos no visuales, como el sonido y el calor, y lo que denomina “non-visual data base don observations / mesuraments” como series numéricas de datos de temperatura y similares. En el siguiente estadio de su modelo de clasificación de referentes sitúa los fenómenos que denomina “postulated”, como los agujeros negros, ya incluidos entre los mentales o conceptuales y, un poco más allá y en el extremos de esta clasificación gradual las construcciones conceptuales como las metáforas y abstracciones, o las fantasmagorías fruto de la imaginación (Pawels, pp 4 y 11).

Sin embargo, esta clasificación centrada en la relación *referente / representación* presupone cierta naturaleza estable al referente, su materialidad e incluso inmaterialidad, y obvia que cuando se abordan histórica o contingentemente las imágenes científicas, tal como advierten Lüthy y Smets: “presumes (1) that there are timeless criteria for distinguishing images from non-images; (2) that images possess a fairly stable ontological and epistemic status across the centuries; and (3) that it is possible to develop a stable classification or taxonomy of images”. Y añaden “ All three assumptions seem to us not only doubtful, but also open to refutation”.

Es extensísima la nómina de pensadores cuyo obra ha transitado por ello de un modo u otro pero, sin ánimo de detenernos más que lo imprescindible, baste con citar a Michel Foucault y a Mario Bunge, aunque un análisis siempre inacabado debería abarcar cuanto menos al propio Platón pasando por Tomás de Aquino o Guillermo de Ockam y detenerse en Heidegger, Kant, Russell, Popper, Derrida o Chomsky entre muchísimos otros. No es la intención de este breve trabajo ni está al alcance de quien suscribe estas líneas recorrer los infinitos y tortuosos vericuetos a donde nos podría derivar el análisis de la *representación* que, como es sabido, es extensiva al conjunto del conocimiento, ni siquiera exclusiva del pensamiento visual o la imagen, pero sí es necesario apuntar algunas cuestiones que nos parecen oportunas para enmarcar nuestro pensamiento al respecto.

Es conocido, como decíamos, el pensamiento visual y su impulso hacia la representación de Leonardo en cualquiera de sus hallazgos o propuestas, y con frecuencia acompañaba la mera ilustración con anotaciones y explicaciones, como lo fue para Darwin unos siglos después o Edison, o tantos otros¹⁰, que plasmaban sus teorías y modelos sobre papel como una actividad más en su práctica cotidiana de trabajo de elaboración de conocimiento científico. Por ejemplo, para Tycho Brahe, el último astrónomo que observó los cielos con la visión directa, la función de los modelos cosmológicos tridimensionales con los que trabajaba, y que mandaba construir según sus indicaciones con los materiales y las técnicas disponibles en aquellos momentos, “was primarily cognitive: to convey to another the principal motions of a particular scheme more readily than could be done with words or pictures” (Mosley, 2006). Es decir, con el fin de representar de la manera más adecuada posible su modelo teórico para facilitar el diálogo y la elaboración de conocimiento. Galileo, unos pocos años después, en 1610 y utilizando el telescopio de su propia invención, publicó en su conocida obra *Siderius Nuncius* detallados dibujos de la Luna representando la variaciones de luz y sombra en su superficie. Tycho Brahe después del estudio cuidadoso de los datos que recogía metódicamente, concluyó que el espacio se extendía más allá de la Luna y que la teoría copernicana era esencialmente cierta y los planetas se movían elípticamente alrededor del sol. Las observaciones y anotaciones gráficas de Galileo le llevaron a pronunciarse a favor también de la teoría heliocéntrica en *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (1632), lo que la valió la consiguiente condena y proceso por parte de la iglesia y que tiene eco hasta nuestros días en la polémica frase que supuestamente pronunció ante el Tribunal de la Inquisición en su procesamiento: “Eppur si muove”.

De esta manera la representación, sea sobre papel en dos dimensiones o con otros materiales y en tres, se convirtió en una herramienta de reconocida

[10] Se puede consultar numerosos ejemplos al respecto en Harry, R. (1992) o Ford, B. J. (1992).

utilidad en la actividad científica pero además, tal como ha señalado acertadamente Tufte, se convirtió pronto en testimonio de autoridad para la comunidad científica, “make the key link between empirical observation and credibility with the phrase ‘visible certainty’, *oculata certidune*, en palabras del propio Galileo: “What was observed by us in the third place is the nature or matter of the Milky Way itself, which, with the aid of the spyglass, may be observed so well that all the disputes that for so many generations have vexed philosophers are destroyed by *visible certainty*, and we are liberated from wordy arguments”. (cfr. Tufte, 2006, p. 101).

Son muchos los ejemplos de científicos contemporáneos que han utilizado herramientas y estrategias de aproximación visual a la resolución de problemas como Bohr, Botzmann, Einstein, Faraday, Heisenberg, Helmholtz, Herschel, Kekulé, Maxwell, Poincaré, Tesla, Watson, o Watt, tal como muestran Miller (1984), Shepard & Cooper (1982), o Nersessian (1992). Es popularmente conocida la imagen de la serpiente mordeándose la cola que evocó en su mente Kekulé y le facilitó el entendimiento de la forma de alineamiento de los seis átomos de carbono e hidrógeno en el benceno (Friedhoff, 1989), en 1865; como Niels Bohr imaginó diminutas esferas circulando en sus orbitas como planetas para desarrollar su teoría atómica; o el eficiente uso de diagramas y representaciones en 3D había llevado un siglo antes a Dalton a desarrollar el primer modelo atómico, en 1804 (Thagard & Hardy, 1992, pp. 30-37). Estudios más recientes, como el de Gruber y Bodeker (2005), se han ocupado del pensamiento visual y la creatividad como estrategia esencial de la investigación, con el ejemplo de su presencia explícita en el propio Darwin cuyo impulso gráfico plasmaba en su famoso “I think” con el que antecedía la ilustración que luego matizaba con anotaciones y explicaciones (Lüthy & Smets, 2009, pp. 398-439)¹¹. Colin McGuinn (2004), por su parte, ha analizado también con detalle la forma de proceder de matemáticos como Kekulé, Poincaré o Faraday y, yendo incluso más allá, ha concluido que el pensamiento visual, el poder de generar imágenes mentales, es decir, la imaginación creativa, es consustancial a la propia actividad científica.

Afirmación en absoluto sorprendente, a poco que nos detengamos en la cotidianidad de una experiencia, la imaginación creadora, con la que convivimos diariamente. En palabras de Nigel Thomas (2011) “*visualizing, seeing in the mind’s eye, hearing in the head, imagining the feel of, etc. is quasi-perceptual experience; it resembles perceptual experience, but occurs in the absence of the appropriate external stimuli*”.

Y, tal como muestra Rudwick (1976), en su trabajo sobre la importancia del uso de lenguajes visuales en las ciencias geológicas, o Galison (1997), en lo relativo a las estrechas relaciones entre la imagen y la lógica de la in-

[11] La ilustración se puede consultar en Harry, R. (1992), p. 160.

vestigación en microfísica, el pensamiento visual creativo es no solo común si no necesario para la elaboración de conocimiento científico. Tal como afirma con contundencia y de manera explícita Alan J. Rocke (2010, p. 339) en su esclarecedor análisis de las técnicas de investigación en Kekulé y Koppes y la revolución en Química que supusieron sus hallazgos, inferidos con estrategias eminentemente heurísticas y visuales, existen multitud de ejemplos “of productive use of the interconnected world of images, models, and ‘paper tools’ than the crucial period in the history of science when chemist first began to be convinced of the reality of their mental representations, and charted a path to show all scientists how best to explore the world beyond the immediate reach of the senses”.

5. A modo de conclusión. Unos años adelante: la imagen epistémica.

En definitiva, y tal como venimos argumentando, a lo largo de la historia sólo ha cambiado la tecnología de representación, pero no la naturaleza de ese tipo de representaciones que podemos denominar de manera générica *imágenes epistémicas*, y las simulaciones por ordenador no son más que una modalidad de este tipo de imágenes.

En palabras de Lüthy y Smets (2009) hablamos de “epistemic image’ to refer to any image that was made with the intention of expressing, demonstrating or illustrating a theory”. De manera que podemos entender la *imagen como una especialización de la representación científica, una entre otras, y ligada estrechamente al conocimiento*, las simulaciones sólo son una modalidad más, aunque ciertamente con una capacidad demostrativa y heurística para la producción de conocimiento desconocida hasta la actualidad.

Las representaciones tridimensionales tradicionales se realizaban al principio con los rudimentarios materiales disponibles en la época y a medida que estos se hicieron más versátiles y manejables la construcción física se constituyó en toda una industria e hizo cada vez más popular y habitual el usos de modelos cosmológicos entre los astrónomos, reproducciones en cera el cuerpo humano entre los naturalistas, o prototipos mecánicos para el uso en ingeniería¹². Otros autores, como Wartofsky (1979) adopta una perspectiva más radical y no duda en asimilar la creación de modelos a las propias características inherentes de la cognición: “all models are one or another form of linguistic utterance, used to communicate and intended factually true description”. “We begin modeling, therefore, with our first mimetic acts, and with our first use of language. And we continue modeling by way of what, on various grounds, have been distinguished as analogies, models, metaphors, hypotheses, and

[12] Se puede ver al respecto por ejemplo Chen, Joseph (1999), p. 883; o Martz & Francoeur (1997).

theories.” En cualquier caso, y en definitiva, las simulaciones por muy virtuales que sean no son más que la representación de un modelo que, como tal, es prerequisite de cualquier imagen epistémica.

La nueva tecnología de representación, la simulación electrónica, tal como señala Winsberg (2010, p. 8) utiliza como estrategia básica la discretización del espacio y el tiempo, lo que se vienen denominando “diferenciación finita”, para poder hacer practicable en los ordenadores la resolución de ecuaciones diferenciales que, de por sí, son relativas a infinitesimales intervalos de cambios y, naturalmente el problema a priori también está en la identificación de los elementos del modelo teórico que subyace y que se va a simular.

La diferencia fundamental entre los modelos sobre papel y los hápticos, no es tanto relativa a la representación 2D o 3D del espacio si no relativa a su fisicidad pues, como es sabido, desde la formulación por parte de Brunelleschi de la perspectiva cónica y el desarrollo posterior hecho por Alberti (1465) que dio lugar a la formulación de la *perspectiva artificialis* o *pingendi* por parte del matemático Piero della Francesca (Gamba & Montembelli, 1996, pp. 70-77), las características espaciales que permitían diferenciar ambos tipos de representación se atenúan y, por ello, no hemos incidido en ello porque entendemos preferible abordar, tal como hemos manifestado a lo largo del texto, cualquier tipo de representación desde su carácter epistémico y no por sus características físicas o modalidades representacionales. Pero sí hay alguna diferencia fundamental, aunque no radical, en las simulaciones virtuales en relación al resto de representaciones epistémicas. Y esa característica diferencial no es la relativa a su relación con el espacio, si no con el tiempo.

En definitiva, y en conclusión, la potencia creativa de las simulaciones por ordenador, a pesar de los inherentes problemas de que adolece relativos a cualquier representación epistémica, es justificación *per se* de su rápida implementación en los más variados ámbitos de la investigación como último estadio del largo camino que emprendieron los primeros autores de aquellas monumentales y enciclopédicas obras ilustradas del s. XVI¹³. Aunque cómo hemos intentado mostrar a lo largo del trabajo, no es de recibo adoptar una postura determinista o alguna forma de positivismo lógico para abordar esta nueva forma de representación 4D y se debe analizar desde una perspectiva histórica y, huelga decir, en el seno de las teorías de los paradigmas científicos de Thomas S. Kuhn (1962).

[13] La obra de Leonard Fuchs, por ejemplo, contenía nada menos que 512 ilustraciones realizadas a partir de grabados de Füllmauer y Meyer, considerados de los mejores en su oficio en la época.

Referencias bibliográficas:

- Alberti, Leon Battista (1435): *De pictura*. Mexico: UNAM, Trad. Cast. de Rafael Martínez (1996).
- Amato, I. (2003): *Supervision. A new view of Nature*. New York: Abrahams.
- Bacon, F. (1854), *Novum Organum* p. 348. In *The Works*, ed. by Basil Montague.
- Baudrillard, J. (1993): *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Chen, Joseph (199): "The Development of Anatomic Art and Sciences: The Ceroplastica Anatomic Models of La Specola", *Surgery*, October 1999 - Volume 45 - Issue 4.
- Daston, L. Y Galison, P. (2007): *Objectivity*. Brooklin: Zone Books.
- Dokic, J., & Proust, J. (Eds.). (2002). *Simulation and knowledge of action*. Amsterdam: John Benjamins.
- Ford, B. J. (1992): *Images of Science: A History of Scientific Illustration*. London: British Library.
- Friedhoff (1989): *Visualization: The Second Computer Revolution*. New York. Harry N. Abrams.
- Frigg, R. Y Hartmann, S. (2006): *Models in Science*. Stantford Enciclopedia of Philosophy
- Galileo Galilei (1632): *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, trans. by Stillman Drake, University of California Press, 1953 (revised 1967).
- Galison, P. (1997): *Image and Logic: a Material Culture of Microphysics*. Chicago: Chicago University Press.
- Gamba, E. & Montembelli, V. (1996): "Piero della Francesca matematico", *American Scientific*, n. 331.
- Goldmans, Nace & Wilson (2009): "A brief history of simulation", *Proceedings of the 2009 Winter Simulation Conference*.
- Gruber, H.E. & Bödeker, K. (2005): *Creativity, Psychology and the History of Science*, Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Volume 245. Dordrecht, Netherlands: Springer.
- Grüne-Yanoff & Weirich (2010): "The Philosophy and Epistemology of Simulation: A Review", *Simulation Gaming*, num. 41.
- Harry, R. (1992): *The Scientific Image: from cave to computer*. New York: Abrahams, p. 160.
- Humphreys, P. (2004): *Extending Ourselves: Computational Science, Empiricism, and Scientific Method*. Oxford: Oxford University Press.
- Kemp, M. (1981): Leonardo da Vinci : The Marvellous Works of Nature and Man. London: Dent.

Kemp, M. (1981): *Leonardo da Vinci : The Marvellous Works of Nature and Man*. London: Dent.

Kosslyn, S. M. (1983): *Ghosts in the Mind's Machine: Creating and Using Images in the Brain*. Nueva York: W. Norton.

Kosslyn, S. M. (1987): "Imágenes mentales: ¿una creación imaginaria?", en Gardner, H. *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Barcelona: Paidós.

Kuhn, T. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

Lipovetsky, G. (2003): *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama.

López Cantos, F. (2010): "La imagen científica: tecnología y artefacto", *Revista Mediterránea de Comunicación*, n. 1, pp. 158-172.

Lüthy, C. (2006): "Where Logical Necessity Becomes Visual Persuasion: Descartes's Clear and Distinct Illustrations, *Transmitting Knowledge: Words, images and Instruments in Early Modern Europe*, Oxford. Oxford University Press, p. 97.

Lüthy, C. & Smets, A. (2009): "Words, Lines, Diagrams, Images: Towards a History of Scientific Imagery", *Early Science and Medicine*, 14.

Lynch, M. (2006): "The Production of Scientific Images. Vision and Re-Vision in the History, Philosophy, and Sociology of Science", *Visual Cultures of Science: rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Hanover, N.H.: Dartmouth Collegue Press.

Mandelbrot, B. (1990): "Montañas y dragones fractales. La intuición en las matemáticas y en las ciencias", en VV.AA. *Sobre la imaginación científica*. Barcelona: Tusquets.

Martz, E. & Francoeur E. (1997): *History of Visualization of Biological Macromolecules* URL = <http://www.umass.edu/microbio/rasmol/history.htm>>; VV. AA. (2003) *3D-Printing the History of Mechanisms*, Cornell University. URL = < <http://www.ecommons.cornell.edu/bitstream/1813/2715/1/2003-6.pdf>>.

Mcguinn, C. (2004): *Mindsight: Image, Dream, Meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Miller, A. I. (1984). *Imagery in Scientific Thought: Creating Twentieth Century Physics*. Boston: Birkhauser.

Mosley, A. (2006): "Objects of Knowledge: Mathematics and Models in Sixteenth-Century Cosmology and Astronomy", *Transmitting Knowledge: Words, images and Instruments in Early Modern Europe*, Oxford. Oxford University Press.

Nersessian, N. J. (1992). "How do scientists think? Capturing the dynamics of conceptual change in science", en Giere, R. N. (ed.): *Cognitive Models of Science*. University of Minnesota Press. Minneapolis, MN.

Panese, F. (2006): “The Accursed Part of Scientific Iconography”, *Visual Cultures of Science: rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Hanover, N.H.: Dartmouth Collegue Press.

Pawels, L. (2006): “A Theoretical Framework for Assessing Visual Representations. Practices in Knowledge Building and Science Communication”, *Visual Cultures of Science: rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Hanover, N.H.: Dartmouth Collegue Press.

Rocke, A. J. (2010): *Image & Reality*. Chicago: Chicago University Press.

Rudwick, M. (1976): “The emergence of visual language for geological science, 1760-1840”. *History of Science*, 14:149-95.

Shepard, R. & Cooper, L. (1982). *Mental Images and their Transformations* Cambridge, MA: MIT Press.

Thagard, P. & Hardy, S. (1992): “Visual thinking and the development of Dalton’s atomic theory”, *Proceedings of the Ninth Canadian Conference on Artificial Intelligence*. Vancouver.

Thomas, Nigel J.T., “Mental Imagery”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, Edward N. ZALTA (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/mental-imagery/>>.

Trumbo, J. (2010): “Making Science Visible: Visual Literacy in Science Communication”, *Visual Cultures of Science: rethinking representational practices in knowledge building and science communication*. Hanover, N.H.: Dartmouth Collegue Press.

Tufte, E. (2006) *Beautiful Evidence*, Cheshire: Graphic Press.

VV.AA. (2008): *El mundo descrito*. Madrid: Fundación ICO.

Wartofsky, M. W.c (1979): *Models : representation and the scientific understanding*. Dordrecht, London: Reidel.

Winsberg, E. (2010): *Science in the Age of Computer Simulation*. Chicago, London: Chicago University Press.

EL PLURALISMO DE FORMAS EN LOS SERES VIVOS SEGÚN JUAN DUNS ESCOTO

PLURALISM OF FORMS IN THE LIVING BEINGS ACCORDING TO JOHN DUNS SCOTUS

Enrique Santiago Mayocchi¹
Universidad Católica Argentina

Recibido: 07-03-2014

Aceptado: 28-07-2014

Resumen: En este trabajo presentamos la posición de Duns Escoto sobre la pluralidad de formas en los seres vivos, siguiendo el desarrollo que formula en sus diferentes escritos. El Doctor Sutil asumirá un nuevo modo de plantear la cuestión, sosteniendo que además del alma y el cuerpo, los órganos que componen los vivientes también poseen formas substanciales propias. Además, se plantea un debate en torno a la aceptación o no de la *forma corporeitatis* por parte del Maestro Escocés, según las interpretaciones de algunos académicos contemporáneos y una posible solución sobre este punto.

Palabras-clave: Duns Escoto, alma, *forma corporeitatis*, pluralismo, seres vivos.

Abstract: In this paper we present the position of Duns Scotus about the plurality of forms in living organisms, following the development in the various works he wrote. The Subtle Doctor assumes a new way to raise the issue, arguing that besides the soul and the body, the organs that make up the living beings also have their own substantial forms. Also, we introduce a debate about the acceptance or not of the *forma corporeitatis* by the Scottish Master, as interpreted by some contemporary scholars and a possible solution on this point.

Key-words: Duns Scotus, soul, *forma corporeitatis*, pluralism, living beings.

Es ampliamente conocido el debate entorno a la unidad o pluralidad de formas que componen una substancia, desarrollado durante la Escolástica y en particular la segunda mitad del siglo XIII². La cuestión presenta diversos ma-

[1] (emayocchi@gmail.com) Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA). Actualmente desarrolla actividad docente como profesor de Filosofía de la Naturaleza y Antropología Filosófica en la Universidad Católica de La Plata. Ha participado en Jornadas y Congresos con presentaciones especializadas sobre física y metafísica en Duns Escoto.

[2] Cfr. un estudio detallado en Zavalloni, R.: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Lovaina: Ed. Institut supérieur de philosophie, 1951.

tices, entre otros, el estatus ontológico de las formas, que si son muchas, cabe preguntarse si todas ellas son substanciales o una sola lo es junto con otras de tipo accidental; y también la problemática sobre la unidad del compuesto, puesto que muchas formas substanciales en acto formarían un agregado y no un individuo por sí.

Siguiendo la línea de la escuela franciscana, Duns Escoto apoyará desde los comienzos de su carrera al pluralismo substancial ofreciendo argumentos y respuestas a partir del ámbito empírico, para buscar luego la fundamentación metafísica. Su tesis tiene un toque original, sostendrá que en el ser humano -y en todo ser vivo- no hay solo una forma substancial, el alma de la especie que sea, sino que también se pueden distinguir muchas otras formas. Sin embargo, cuáles y cuántas son esas otras formas substanciales, que componen a los vivientes, es un tema de debate entre académicos contemporáneos. Por ello, la finalidad de este estudio será mostrar la doctrina escotista y proponer una posible salida a las interpretaciones formuladas recientemente, ponderando un análisis cronológico de los textos³.

No está de más hacer notar que el tema de la pluralidad de formas substanciales está siendo retomado en algunos ambientes filosóficos para ofrecer soluciones en el ámbito científico⁴. Un argumento, utilizado frecuentemente por quienes sostienen esta postura, apunta a explicar que el trasplante de órganos se puede entender si ellos poseen una forma substancial propia, que mantienen a lo largo del proceso y no depende en su estructura individual –como la evidencia empírica lo muestra– de la forma racional o sensitiva, ya sea que hablemos de hombres o animales.

Dividimos nuestro texto en dos partes, la primera tiene como finalidad presentar algunos pensamientos de Duns Escoto sobre cuestiones que ayudan a introducirnos en el problema principal. En este sentido destacamos su estudio sobre la composición de los cuerpos mixtos a partir de los elementos (1.1), la elaboración del concepto “unidad” en diferentes especies (1.2), y el análisis de causas que poseen un orden establecido (1.3). En la segunda sección, comenzamos detallando las posturas que analiza Escoto sobre la composición de los seres vivos (2.1), para continuar con la formulación de lo que llamaremos “pluralismo escotista” (2.2), y concluir con una propuesta de interpretación (2.3) sobre cierta inconsistencia que presentan algunos textos del Doctor Sutil.

[3] Tendremos en cuenta, salvo explícita mención, la cronología propuesta en Vos, A.: *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Ed. Edinburgh University Press, 2006, pp. 15-147.

[4] Ver por ejemplo: Nichols, T. L.: “Aquina’s concept of substancial form and modern science” en *International Philosophical Quarterly* 36, 1996, pp. 303-318.

1. Algunas posiciones escotistas generales

1.1. Elementos y cuerpos mixtos

No se encuentra en la obra escotista un gran desarrollo sobre cuestiones de química, a diferencia de otros autores en su época y entorno académico. Sin embargo, el breve espacio que dedica a esa temática apunta a entender problemas de tipo causales y unidad en los compuestos, esto es, en problemáticas metafísicas de los seres materiales.

Comentando el pasaje de las *Sentencias* sobre la creación, se pregunta de qué modo se encuentran los elementos formando cuerpos orgánicos⁵. Luego de repasar las doctrinas de Avicena y Averroes al respecto elabora su respuesta en línea aristotélica. El desafío que presenta esta cuestión es la explicación, por un lado, de las cualidades del cuerpo orgánico (que muestran la existencia, en cierto sentido, de los elementos) y, por otro la recuperación de esos elementos a partir de la descomposición del cuerpo muerto. Ambos desafíos apuntan a la doctrina hilemórfica, sobre todo a la forma substancial de los elementos como explicativa de las cualidades del todo, y también a la pregunta por el tipo de unidad que se da en los seres vivos, ya que es una característica propia de ellos.

Escoto formula todo el análisis de la cuestión a partir de las cualidades, en cuanto accidentes que manifiestan cierto aspecto de la forma substancial. Tanto Avicena como Averroes proponen en común establecer, en los cuerpos compuestos, la existencia de los elementos según sus substancias⁶. Para Duns Escoto ambas posturas están equivocadas, ya que no hay operaciones que nos lleven a concluir que los elementos se encuentran substancialmente, esto es, con sus formas substanciales, específicamente diferenciadas.

Su propuesta, como adelantamos, es de línea aristotélica⁷, puesto que afirma cierta presencia de los elementos, en la substancia material compuesta, como en un “efecto común”, es decir, de modo “virtual”. La generación de un ser vivo va precedida por la corrupción de las formas de los elementos y se educa una nueva, a saber, la del cuerpo compuesto. Esto no es posible con la sola intervención de los elementos entre sí, sino que es necesario que intervenga también una causa eficiente que pueda realizar la educación de la nueva forma a partir de la corrupción de los elementos, y que incluso dirija la combinación de los mismos en vistas a la forma del compuesto, como fin de ese proceso natural. A esa causa la denomina “agente equívoco”, ya que en su obrar produce una forma de diferente

[5] Cfr. Duns Scotus, I.: «Lectura in Sententiarum» en *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013. II.15 (Las citas de textos escotistas sobre las *Sentencias* se leen con número romano el ‘libro’, y a continuación en números arábigos: la ‘distinción’, ‘parte’ si hubiere, ‘cuestión’ si hubiere, y seguido del signo numeral el ‘párrafo’).

[6] Cfr. *Lectura* cit., II.15 #9-#25.

[7] Cfr. *ibídem*, #26-#35.

especie a la que él propiamente posee, y así se comprende que en el movimiento de generación produzca una forma inferior a la propia (por ejemplo, el “semen” en los animales, que es la vía natural de reproducción). Sobre la introducción de una causa eficiente externa de la generación de los mixtos, Avicena ya había planteado la doctrina del *dator formarum*, el intelecto agente separado que era identificado con Dios. Escoto no adopta esta postura pero su doctrina de un agente equívoco se aproxima a esta idea aviceniana⁸.

Esta especie de movimiento, la producción de un compuesto orgánico, es un caso especial de generación que denomina “combinación” [*mixtio*]. Explica el Doctor Sutil que se habla de generación comúnmente cuando interviene la materia primera y una causa agente que educa la forma a partir de aquel principio potencial. De esta manera el nuevo ser tiene un parecido mayor con lo que lo genera que con lo que se corrompe. En cambio, la combinación conlleva la reunión [*misceo*] de muchas partes para formar una unidad, por la que en la forma final convienen más entre sí que cuando se encuentran separadas. Sobre el tipo de unidad que poseen las partes se tratará más adelante, basta ahora con decir que no es una mera yuxtaposición.

Todo lo anterior se aplica tanto a los cuerpos orgánicos inertes como vivientes. Pero por el propósito del presente trabajo nos atenderemos a considerar, en este apartado, el caso particular de los seres vivos irracionales. Escoto hace notar que el proceso generativo se realiza de manera paulatina y según un cierto orden impuesto en la naturaleza. La materia primera, actualizada por la forma del elemento en un primer momento, será actualizada posteriormente por la forma del compuesto, que perfeccionará directamente al principio potencial y asimilará virtualmente las formas de cada uno de los elementos que intervienen en el proceso. Cada generación, en particular la perteneciente al mundo vegetal y animal, es un movimiento que tiende a una forma específica, la cual no se consigue inmediatamente sino a través de “formas medias”, que se suceden unas a otras, hasta la aparición de la forma final a la que tiende principalmente el proceso natural. Estas, las *semina*, poseen consigo la información necesaria para recorrer el camino que conduce al nuevo ser vivo, y la capacidad de alterarse continuamente, de tal modo que no permanecen quietas en el ser a causa de cierta fuerza interior [*vis activa intrinseca*], que es una potencia activa del semen también llamada razón seminal [*ratio seminalis*]⁹.

Ahora bien, ¿cómo se relacionan las cualidades de los elementos con la del compuesto una vez generado? Retomando en parte la doctrina de los

[8] Cfr. Duns Scotus, I: «Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis» en *Opera Philosophica*. New York: Ed. Franciscan Institute Publications, 1997-2006. (Las citas de textos escotistas sobre la *Metafísica* se leen con número romano el ‘libro’, y a continuación en números arábigos: la ‘cuestión’ y seguido del signo numeral el ‘párrafo’. Todas las traducciones son nuestras). VII, 12, en el texto interpolado *c* aparece la mención explícita a un *dator formarum*.

[9] Cfr. *Lectura cit.*, II.18 #17-#39.

árabes, Escoto sostiene que se encuentran como “medios entre dos extremos”. En un cuerpo compuesto de fuego y tierra, por ejemplo la carne, la cualidad que se sigue de ambas formas substanciales ya corrompidas, será una intermedia entre lo cálido y lo frío, dependiendo de las proporciones de cada elemento y su conveniencia en el ser vivo. Así podrá ser más o menos caliente/frío, ya que al ser opuestas una tenderá a disminuir la otra y viceversa. Ahora bien, Escoto sostiene que las cualidades del cuerpo compuesto no son propiamente la de los elementos más o menos intensificadas, sino que son de una especie distinta, de tal manera que esa cualidad intermedia es realmente distinta de la de los elementos en sí mismos considerados. De todos modos, la virtualidad de sus formas permite que haya un elemento predominante en el compuesto y por consiguiente la participación de una cualidad dominante, como la pesantez en las piedras.

Por último, las distintas partes orgánicas poseen sus propias formas substanciales, y por tanto diferentes cualidades predominantes. En un animal, por ejemplo, el corazón es cálido y el cerebro frío; por ello la salud del cuerpo dependerá de mantener las correctas cualidades en cada una de sus partes, si no se logra devolver a cada una de ellas su cualidad específica puede acontecer la muerte de ese ser vivo. Si aplicamos lo expuesto arriba, cada ser vivo tendrá su propia especie de cualidad, intermedia entre las que poseen cada uno de sus órganos, y que determina la sanidad o no del todo orgánico.

1.2. Unidad en los compuestos materiales

El tema de la unidad ha sido ampliamente desarrollado por Escoto a lo largo de su obra, hasta el punto que él mismo afirma, en uno de sus escritos de juventud, que la palabra *unitas* es de las más difíciles de comprender en filosofía¹⁰. La doctrina medieval de las propiedades trascendentales del ente es asumida por el Doctor Sutil quien define al *unum* como: «lo que es en sí indiviso y dividido de otro»¹¹. Ahora bien, podemos decir que una casa tiene “cierta” unidad o que cuerpo y alma forman “una” unidad, por ello son necesarias las aclaraciones. Presentamos a continuación un resumen de los diferentes tipos de unidad enseñados por el Maestro Franciscano, a partir del estudio propuesto por Richard Cross, quien ha profundizado extensamente sobre este tema¹².

En *Lectura* I.2.2.4 #275 y *Ordinatio* I.2.2.4 #403 se presentan las especies de unidad, ordenadas según grados de perfección y complejidad en su

[10] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #239: “*Credo autem quod hoc est unum verbum de difficilioribus philosophiae, scilicet ‘unitas’*”

[11] Duns Scotus, I.: «*Ordinatio*» en *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013. IV.6.2 #25.

[12] Cfr. Cross, R.: *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1998, p. 7 y a lo largo de la obra, sobre todo los capítulos 5, 6, 7 y 8.

estructura. Si las nombramos de menor a mayor obtenemos: (1) *unitas aggregationis* (2) *unitas ordinis* (3) *unitas per accidens* (4) *unitas compositi* (5) *unitas realis* (6) *unitas formalis*; a este listado elaborado por Escoto de manera explícita, Cross agrega una forma de unidad que no está expresada en los textos citados y la denomina (7) *unitas homogeneitatis*.

El grado más imperfecto de unidad (1) es el que presenta la sumatoria de sustancias sin una conexión intrínseca, sino unidas por la relativa cercanía entre ellas, formando un todo que no tiene ser más allá del de sus partes. El ejemplo clásico, usado por Escoto, es el de un montículo de piedras.

Cuando explica que la unidad de la sílaba “ab” no es la misma que posee un conjunto de entes, precisa en qué consiste la unidad de los agregados:

«en esto difiere [un todo por sí, como la sílaba] ab de un `todo por agregado`, tal como lo es una acumulación: pues la acumulación no es un ente distinto de aquellas [partes] de las que se compone, y la sílaba no es b y a [acumuladas]»¹³.

En un grado inmediatamente superior se encuentra la unidad de orden (2), de la cual explica Gilson se da cuando «cada una de las partes ocupa allí un lugar que se justifica en virtud de algún principio»¹⁴, no hay solo yuxtaposición de los elementos sino que mantienen entre ellos una unidad que deriva del ordenamiento respecto de un mismo término, propio a todos en cuanto conjunto. Este tipo de unidad se da particularmente en una serie de causas. En el siguiente apartado volveremos sobre este tema con un poco más de detalle.

Consideramos ahora la unidad accidental (3), que se constituye por las propiedades accidentales que inhieren en una sustancia, de tal manera que un cambio en ellas es un cambio relativo en la sustancia. Para Escoto los accidentes son considerados como ítems individuales y su individuación es independiente de la unión con la sustancia¹⁵, ya que en cada categoría lo singular se establece desde ella misma y no por relación con otra. La unidad del accidente con la sustancia es la que se da entre dos individuos, no como sucede en los agregados sino que se da en grado superior ya que los accidentes “inhieren” en la sustancia.

La unidad substancial (4) es superior a la accidental, puesto que la composición se consigue con partes esenciales, esto es, materia primera y forma substancial. El Doctor Sutil, siguiendo la tradición de su escuela, sostiene que la materia primera en los compuestos substanciales es una “potencia subjetiva”¹⁶, es decir, posee un mínimo de actualidad que la capacita para la recepción de la forma substancial. De esta manera se puede entender lo de

[13] *Lectura cit.*, I.17.2.4 #232.

[14] Gilson, E.: *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2007, p. 247.

[15] Cfr. *Ordinatio cit.*, II.3.1.4 #89-#90.

[16] Cfr. *Lectura cit.*, II.12 #37; *QQ. Metaphysicorum cit.*, VII.5 #19.

“compuesto”, ya que la substancia se obtiene a partir de la unión de dos “entes”. Sin embargo, esto no quita que haya una verdadera unidad substancial entre sus co-principios, puesto que la relación entre ellos es la de acto y potencia¹⁷. Esta unidad, superior a las anteriores, es posible en razón de la potencialidad de la materia que reclama para sí la actualidad de una forma, y la unión de ambos conforma una substancia.

Luego, en un nivel más perfecto se encuentra la unidad de simplicidad, que denota una unidad producida por la identidad en las cosas. Sin embargo, Escoto introduce aquí su doctrina de la “distinción formal” dando lugar por un lado a la unidad real (5) y por otro a la unidad formal (6). En la primera se aplica la distinción formal, lo que no sucede en la segunda¹⁸. Resume Cross que «dos aspectos de una cosa son formalmente distintos, sí y solo sí ambos son realmente idénticos y susceptibles de definición independientemente del otro»¹⁹. Como ejemplo de la unidad real (5), se propone al alma humana, ya que contiene a la vegetativa y sensitiva, no realmente diferenciadas sino solo formalmente. Esto último se confirma ya que pueden definirse cada una por separado aunque se encuentren contenidas en el alma racional. Por otro lado, la unidad formal (6), es la más estricta identidad, donde no es posible la distinción formal. Dice Escoto que la identidad formal se da cuando «en aquello que se dice idéntico, se incluye aquello por aquello que es idéntico, en su razón formal quiditativa»²⁰.

Por último, dijimos al comienzo que Cross propone la unidad de homogeneidad (7)²¹, que si bien no aparece explícita en los textos citados arriba, Escoto la utiliza en diferentes lugares de su obra. Es el caso de un todo constituido por partes homogéneas, no en cuanto partes esenciales relacionadas unas a otras como acto y potencia, sino más bien como todas ellas en acto. Otra característica que describe a este tipo de unidad es que se aplica a compuestos inorgánicos, donde todas sus partes son numéricamente diferentes aunque cada una de ellas de la misma especie que el todo²², como un charco que está formado por muchas gotas de agua.

[17] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.5 #116: “Unitas compositi necessario est ex ratione actus et potentiae.”

[18] Cfr. *Lectura* cit., I.2.2.4 #275: “Et in unitate simplici secundum rem adhuc potest esse differentia formalis: sicut unitas generis et differentiae, licet sit secundum rem in re simplici, tamen non sunt formaliter idem, quia idem formaliter sunt quae sic se habent quod in definitione unius cadit alterum. (...) Igitur post unitatem realem est unitas formalis, qua aliqua sunt idem formaliter et non solum realiter. Licet igitur aliqua sint idem realiter, tamen possunt differre secundum suas rationes formales.”

[19] Cross, R.: op. cit., pp. 7-8.

[20] *Ordinatio* cit., I.2.2.4 #403.

[21] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #226-#229; y Cross, R.: op. cit., pp. 141-147.

[22] Cfr. *Lectura* cit., I.17.2.4 #226: “Dicitur quod in homogeneis omnia supposita unius speciei nata sunt esse unum suppositum; ergo ex pluribus unius rationis natum est fieri unum.”

El tema de la unidad atraviesa toda la filosofía escotista, como se puede intuir de esta breve presentación. La preocupación que el Doctor Sutil manifiesta es entendible, ya que su pensamiento de corte esencialista, reclama explicar los seres a partir de las formalidades en ellos presentes, lo que termina por poner en juego la unidad interna de los mismos.

1.3. El orden de las causas

Tanto en *Ordinatio* como *Lectura* I.2.1.2 Duns Escoto puntualiza sobre los modos en que pueden combinarse las causas para producir un efecto. Comienza su explicación aclarando que llama causas *per se* y *per accidens* cuando una sola es la que produce un determinado efecto, *unius ad unum*, ya sea de manera esencial a la naturaleza del sujeto o simplemente accidental a él²³, respectivamente. Estas no deben confundirse con la relación que hay entre varias causas cuando concurren en la producción de un mismo efecto, *duae ad unum*. En este caso se deben distinguir las causas “esencialmente ordenadas” y “accidentalmente ordenadas”, ya sea que lo estén mutuamente o no respecto del resultado perseguido.

Del segundo grupo, el Maestro Escocés extrae tres diferencias entre los dos tipos de series causales²⁴. En cuanto a las causas accidentalmente ordenadas: (a) una sola es “suficiente” para causar el efecto, (b) todas las que intervienen poseen una sola *ratio* en su causalidad, (c) cada una tiene perfecta causalidad sin la otra, son “causas totales”. Por otro lado, las causas esencialmente ordenadas: (a) tienen una dependencia mutua para causar el efecto, de tal manera que una puede obrar más que lo suyo propio por virtud de otra, (b) cada una contiene una *ratio* específica para obrar, que se coordinan respecto del efecto en unidad de orden, y (c) deben darse de manera simultánea para conseguir el efecto ya que la intervención de cada una es necesaria.

Para ejemplificar el “orden accidental de causas” se propone la relación entre abuelo y padre respecto de un tercero (nieto para el primero, hijo para el segundo). Las características se cumplen en ese caso, ya que el padre puede tener un hijo aunque el abuelo haya muerto y lo tiene gracias a su capacidad biológica, la misma que tuvo el abuelo cuando engendró al padre. Por otro lado, podemos decir que el semen del padre y el de la madre son “causas esencialmente ordenadas” en la producción del hijo. Hay una dependencia mutua que se manifiesta en la actuación de ambos, que obran simultáneamente para formar el embrión, y que deben ser necesariamente de *rationes* distintas, es decir, masculino y femenino.

[23] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #47.

[24] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #45-#48 y *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #48-#51.

Es interesante aclarar un punto peculiar que nos ofrece la biología escotista, muy propia del pensamiento escolástico. En la generación del hijo, el padre es una causa *per se*, ya que es propio de la naturaleza humana la procreación de un individuo de la misma especie. Sin embargo, el camino natural se realiza a través del *semen*, como ya se ha explicado, por lo que éste es la vía intermedia entre los dos términos del movimiento. El padre y el semen no son causas esencialmente ordenadas sino accidentalmente ordenadas, puesto que el primero da el ser y entrega la virtud para realizar la obra y luego se retira, dejando obrar al segundo²⁵.

En una serie de causas esencialmente ordenadas, cada una de ellas es una causa esencial respecto del efecto, y la coordinación de esas causas es a la vez algo causado y esencial²⁶. Considerar el encadenamiento de causas nos remite a que hay una que es primera, y por tanto también será esencial a todas aquellas que son intermedias²⁷. Sin embargo, la causalidad accidental no dependerá de la causa primera en todo momento, ya que al ser una serie sucesiva podrá obrar estando aquella o no, como sucede con un hijo que procrea estando su padre vivo o no²⁸. Si esta serie durara infinitamente dejaría de ser accidental puesto que no sería sucesiva.

En la *Ordinatio* termina sosteniendo que «si se niega el orden esencial, ya que la infinidad [de causas esenciales] es imposible, de todos modos habrá algo primero, necesario y absolutamente eficiente»²⁹. Teniendo en cuenta que nada surge de la nada, debe haber alguna causa eficiente que no obre en virtud de otra (si se niega el orden esencial), incluso basta con que en algunos seres particulares suceda algo determinado aunque no se de en todos. Ahora bien, si se quiere establecer esa causa en todos los individuos se produce una contradicción, porque no puede haber un orden accidental sin un orden esencial³⁰.

El estudio del orden de causas es importante en la filosofía escotista para comprender sus vías demostrativas de la existencia de Dios, así como la relación entre las partes y un todo, como veremos sucede con el cuerpo y las partes orgánicas en los seres vivos.

[25] Cfr. *Lectura* cit., II.18 #34: “*Ex his arguitur quod semen non in virtute patris decidentis agit perfectius, quia non est causa essentialiter ordinata ad istum effectum, sed tantum tribuens semini virtutem agendi et postea illud dimittit secundum esse suum proprium.*”

[26] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #51; también Vos, A.: op. cit., p. 469.

[27] Cfr. *Lectura* cit., I.2.1.2 #55: “*Unde deformitas est a causa deformi, sed uniformitas perpetua istius deformitatis erit a causa extra istam coordinationem; et ita, si sit processus in accidentaliter ordinatis, erit status ad aliquam causam primam essentialem a qua omnes accidentaliter ordinatae dependent.*”

[28] Cfr. *Ordinatio* cit., I.2.1.2 #54.

[29] *Ibidem* #52.

[30] Cfr. *ibidem* #55.

2. La composición de los seres vivos

2.1. Examen escotista de la unicidad y pluralidad de formas

Presentamos ahora la evaluación crítica que formula Duns Escoto sobre las doctrinas que proponen, por un lado, la unicidad del principio formal y, por otro, el pluralismo entendido en sentido amplio, al que llamaremos “pluralismo estándar”. La primera postura tiene como principal exponente a Tomás de Aquino, en tanto que para la segunda se toma la presentación de Enrique de Gante.

En *Ordinatio* IV.11.1.2.1 trae a colación la doctrina a favor de la unicidad de la forma substancial, que si bien se hace en un contexto teológico (si el pan se convierte en el cuerpo de Cristo), se plantea en estricto sentido filosófico: «se dice que en la naturaleza humana de Cristo no hay más que materia prima y alma intelectual»³¹.

El primer argumento, para sostener la doctrina de la unicidad, se basa en el análisis del ser [*esse*] de la substancia³². Como hemos expresado antes, una de las propiedades trascendentales de los entes es la unidad, el *unum*. Por tanto, todo individuo posee “su” ser y no es un conjunto de seres. Siguiendo el principio *forma dat esse rei*, el ser único de la substancia le viene dado por “una” forma substancial.

El segundo argumento considera las diferencias entre las formas accidentales y las formas substanciales³³. Si se quieren aplicar las características de ellas a un individuo compuesto por muchas formas substanciales, se cae en una contradicción. Suponiendo que son dos las formas, la segunda no podrá dar el ser de manera absoluta, sino que advendrá de manera relativa, porque o se da un cambio substancial (y se pierde la pluralidad) o se une de manera accidental, y no se cumplen las condiciones para la forma substancial. Luego, no se diferenciarían las especies de formas, lo que es absurdo.

El tercer argumento se formula estudiando la predicación de las formas de un compuesto plural³⁴. Como toda definición se compone de dos partes, género y diferencia, a la hora de una definición *per se* se tomarán dos formas, una será el género y la otra una diferencia específica. Pero si las formas son substanciales dejaría de ser una predicación *per se*, ya que la segunda se identificaría con una diferencia y no un género.

El cuarto argumento recurre al principio aristotélico “no debe multiplicarse el ser sin necesidad”³⁵. Por tal motivo, no es necesario establecer muchas

[31] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #181.

[32] Cfr. *ibidem* #182.

[33] Cfr. *ibidem* #184.

[34] Cfr. *ibidem* #185.

[35] Cfr. *ibidem* #186.

formas substanciales en un ente si todas pueden estar contenidas virtualmente en una sola, que será la más perfecta de todas ellas. De esta manera, la forma racional en el ser humano poseería de manera virtual, es decir, sin distinción real de formas³⁶, el alma sensitiva, vegetativa, el cuerpo, los órganos, etc.

Este argumento se profundiza en *QQ. Metaphysicorum* VII.20. Allí comenta que, si la forma del mixto es distinta del alma, deberá contener virtualmente muchas perfecciones, ya que cada parte del cuerpo tiene su función, por lo que «constituirá a los diversos órganos de manera incompleta, a saber, como principios imperfectos y *quasi* remotos de las diversas operaciones»³⁷. En cambio, sin multiplicar el ser, el alma puede contener virtualmente la forma del mixto y así perfeccionar cada parte de la materia, constituyendo un verdadero “ser orgánico”³⁸. Pero la objeción no se hace esperar, «¿por qué una [sola] forma [substancial] da a esta parte de materia esta perfección, y no aquella a la que, sin embargo, contiene igualmente?»³⁹.

Repasadas las razones a favor de la unicidad, queda aún una dificultad que no se puede resolver, según Escoto: ¿cómo explicar que el cuerpo de Cristo (o de cualquier ser humano, incluso todo ser viviente) es el mismo [*idem*] cuando está vivo y cuando está muerto?⁴⁰ En efecto, es una evidencia empírica que el cadáver de Pedro es igual, o al menos parecidísimo, al cuerpo de Pedro cuando estaba vivo. Si la única forma substancial es el alma, la muerte sería la corrupción de esa forma con la consiguiente generación de otra, y por tanto el cuerpo muerto sería un ser sustancialmente distinto al cuerpo vivo. Esta conclusión le parece insuficiente, además de contraria a la experiencia.

En la misma cuestión de la *Ordinatio*, donde se revisa la unicidad, el Escocés expone y critica la versión pluralista “estándar”, a partir de la propuesta que formula Enrique de Gante. En resumen, hay tantas formas en los seres como agentes interviniendo en su generación. En este sentido, distingue la producción natural de los seres donde interviene una sola causa eficiente⁴¹, de la específica que se da en el ser humano. En esta última, intervienen dos agentes por lo que hay dos movimientos, «el cuerpo es producido por el propagante, pero el alma por el creador»⁴². En definitiva, solo al hombre puede aplicarse la pluralidad de formas para el Doctor Solemne.

[36] Cfr. *ibidem* #188.

[37] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #25.

[38] Cfr. *ibidem* #28.

[39] *Ibidem* #31.

[40] La pregunta tiene su fundamento en varias autoridades, que explícitamente sostienen esa afirmación para el cuerpo de Cristo. Cfr. *Ordinatio* cit., VI.11.1.2.1 #198-#206.

[41] Se entendía que el *semen* del padre obraba de modo activo, a diferencia del femenino que era solo pasivo.

[42] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #207.

Para probar que la generación natural es “una” mutación que tiene como término “una” forma substancial, se ofrece un argumento por el absurdo⁴³. Si hay muchas generaciones parciales que intervienen en la producción de un único ser natural, cada movimiento tiene como término una forma propia, por lo que deben ellas educirse desde una o desde muchas potencialidades de la materia. No lo pueden desde una sola, ya que, al ser las formas de diferentes especies, no podrán al mismo tiempo perfeccionar la misma parte de la materia. Pero tampoco desde muchas potencialidades, puesto que, estando ellas sin orden en la materia, las formas perfeccionarían a la materia desordenadamente, y esto no es posible.

Por otro lado, Escoto expresa las razones de Gante para afirmar que no se puede sostener la unicidad en el ser humano, sino que en él hay pluralidad de formas substanciales⁴⁴. Todo agente que actúa tiene un fin propio según la acción que realiza. Por ello, en el caso del ser humano se pueden distinguir dos agentes: por un lado el agente “increado”, que por el modo de actuar propio crea el alma intelectiva, y la infunde en un cuerpo; y por otro, el agente “creado”, cuya acción propia es la generación del cuerpo natural por medio del *semen*, según hemos expuesto antes. De nuevo se prueba esta postura por reducción al absurdo. Si ambos agentes obran un mismo efecto en común, deberíamos afirmar que el ser humano, alma y cuerpo, son creados; o que el padre interviene en la creación del alma racional. Ambas conclusiones son, evidentemente, falsas. Por último, Escoto expresa algunas aclaraciones que sostienen la teoría pluralista en el hombre sin que se puedan refutar con los argumentos propuestos para la generación natural⁴⁵. Los podemos resumir así: no se educen de la potencialidad de la materia las dos formas que componen al ser humano; no está una de las formas *per se* y otra *per accidens*, sino que ambas son producidas por agentes diversos para constituir un sujeto (aunque el alma de modo milagroso); la materia recibe ambas formas, cuerpo y alma, y es perfeccionada por las dos; además, el alma intelectiva contiene virtualmente a la vegetativa y sensitiva, mientras que la *forma corporeitatis* contiene asimismo las formas materiales que pueden, a su vez, separarse como partes orgánicas del cuerpo.

Sin embargo, Duns Escoto tampoco acepta la propuesta del “pluralismo estándar” en su totalidad. La primera objeción surge de considerar la forma en los seres producidos por generación natural. Si ella es una sola contiene virtualmente las formas inferiores, por ejemplo, la forma sensitiva de un buey contiene la forma vegetativa y la *forma corporeitatis*. Ahora bien, si la sensitiva puede, en virtud de su perfección, contener la *forma corporeitatis*, ¿por qué no sucede esto con la forma racional, siendo ella más perfecta que la sensitiva?⁴⁶

[43] Cfr. *ibídem* #210-#212.

[44] Cfr. *ibídem* #215-#216.

[45] Cfr. *ibídem* #217-#220.

[46] Cfr. *ibídem* #221-#223.

Otra respuesta tiene en cuenta que,

«todo agente, que puede [obrar] suficientemente con su acción sin la acción de otro y así [alcanzar] el término con su acción; puede informar el pasaje hacia aquella forma [que es término de su acción] sin la acción de otro»⁴⁷.

En este sentido, el progenitor no necesita de la acción divina para generar la forma propia de su acción, que es la *forma corporeitatis*, y tampoco pertenece a una necesidad de Dios la creación de un alma, ya que su actuar es contingente respecto de la creatura (no está obligado a crear un alma en toda procreación).

Por último, de dos entes en acto no se puede conseguir un ser “uno”, ya que la unidad substancial se consigue cuando hay dos relacionados como potencia y acto. Ahora bien, si alma y cuerpo son dos entes en acto, ordenados a la potencialidad de la materia primera pero no entre ellos, nunca podremos afirmar que el ser humano es una unidad, que sería contradictorio con lo que, justamente, se desea probar.⁴⁸

2.2. Partes integrales y *forma corporeitatis* en los seres vivos según Duns Escoto

Luego de rechazar la doctrina unitaria y el pluralismo en la versión “estándar”, el Doctor Sutil propone una interpretación propia del tema: «en otros vivientes (más allá del ser humano) la forma del mixto se diferencia del alma»⁴⁹. La justificación de esta intuición se fundamenta en la experiencia que nos ofrece el caso de la corrupción de un ser vivo. Cuando un buey muere, la disolución del cuerpo conlleva un proceso hacia los elementos aunque la *forma cadaveris* permanece por un tiempo⁵⁰. Esta forma, sostiene Escoto, es idéntica [*idem*] tanto numérica como específicamente respecto del cuerpo animal cuando estaba vivo. No se puede decir que por la acción de corrupción se “genera” la forma del cadáver, sino que al abandonar [*derelinquere*] el alma al cuerpo, la forma de éste se mantiene subsistiendo. Evidentemente, el cuerpo del buey pierde al morir las funciones propias dadas por el alma sensitiva.

También apoya Escoto su postura haciendo un análisis de las causas. Como dijimos antes, cada forma se consigue por la acción propia de un agente

[47] *Ibidem* #227.

[48] Cfr. *ibidem* #229.

[49] *Ibidem* #224.

[50] Cfr. *Lectura cit.*, II.18 #19: “*In resolutione forma cadaveris non videtur ex se principaliter intenta, sed quasi via in resolutione a perfecto ad imperfectum: non enim animal statim corrumpitur in infimum (ut elementum), sed primo in aliquid perfectius, ut in cadaver ulterius corrupendum, quod habet rationem viae; unde non diu permanet, sed continue marcescit et tendit ad corruptionem.*”

específico. Cross reformula este principio de manera negativa⁵¹, y así Escoto niega que una misma forma pueda ser el término de agentes diferentes. Sin embargo, la experiencia nos muestra que un animal puede morir por causas diversas, como por ejemplo ahogarse, ser atacado con un cuchillo, o por otro animal⁵². Y en todas esas mutaciones, los diferentes agentes tienen el mismo término, un cadáver. En conclusión, la *forma cadaveris* no se genera al corromperse el ser vivo por causa de los diferentes agentes, ya que tampoco se entendería cómo puede un cuchillo ser la causa eficiente de un cadáver. Solo se puede explicar su permanencia, concluye el escocés, si el cuerpo posee de suyo una forma substancial propia.

Pero el Doctor Sutil avanza un poco más en su posición pluralista. En *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #238 y #254 menciona que es probable la existencia de diferentes partes orgánicas en el cuerpo, como el corazón o el hígado, poseyendo formas substanciales diferentes. El tema es tratado de manera específica y con cierta extensión en *QQ. Metaphysicorum* VII.20, donde la pregunta apunta a saber si hay formas substanciales de especies diversas en los compuestos materiales. También se recurre al tema en *Lectura* y *Ordinatio* III.2.3, cuando toca la cuestión sobre organización y animación del cuerpo de Cristo.

Que los órganos poseen sus propias formas substanciales puede inferirse de lo expresado más arriba. Si cada uno de ellos tiene cualidades propias, podemos suponer que esas cualidades siguen a una forma substancial específica. Además, las diversas operaciones corpóreas también se explican adecuadamente a partir de formas diversas. Por otro lado, Escoto da un argumento inequívoco,

«una parte del animal se separa de él sin generación, y no permanece en acto por la forma del todo luego de la separación; en consecuencia, [permanece] por otra [forma distinta] de la que tenía antes»⁵³.

Bajo este planteo parecería que cualquier ser viviente, no es más que una suma de partes-substanciales. Por ello, queda ahora por resolver la mayor dificultad que enfrenta el pluralismo en la versión “escotista”: la unidad del compuesto. El Doctor Sutil reconoce, como lo propone la postura de la unicidad, que el ente recibe la unidad por el ser [*esse*], pero no adhiere a que el ser deba darse necesariamente por una sola forma⁵⁴. Solo se puede entender esta afirmación dentro de la tendencia esencialista de nuestro filósofo, donde el ser y la esencia son compuestos. «De esta manera, todo compuesto es un `esse`, y también incluye muchos `esse` parciales»⁵⁵. Y a continuación aclara, que en

[51] Cfr. Cross, R.: op. cit., p. 57.

[52] Cfr. *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #226.

[53] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #11.

[54] Cfr. *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #250.

[55] *Ibidem* #251.

todo compuesto se pueden distinguir dos “partes esenciales”: una en acto, es decir, la última forma substancial, por la que un compuesto es *hoc ens*, y otra en potencia respecto de aquél acto, la materia primera con “todas las formas precedentes”. La primacía del individuo en toda la filosofía escotista es bien conocida, y aquí se la pone en práctica, ya que todo ente compuesto de partes-substanciales tiene una forma superior (y más perfecta) en la que se unifica la multiplicidad de formas-parciales. Pero, ¿cómo puede darse esa unificación?

Para responder a esta pregunta debemos tener en cuenta lo desarrollado en el segundo y tercer apartado. Recientemente, Thomas Ward ha hecho notar que las diferentes formas substanciales de las partes orgánicas mantienen una “unidad de orden”⁵⁶, y que así lo esboza Escoto en *QQ. Metaphysicorum* VII.20 #48. Cada parte-substancial, manteniendo su ser propio, deben estar organizadas bajo un orden específico para poder recibir la forma superior, ya sea la *forma corporeitatis* u otra forma. Ese orden, al que tiende el proceso embriológico, brinda un tipo de unidad mayor a la que tienen los agregados pero menor a la que poseen los accidentes con la substancia. Los órganos y otras partes heterogéneas actúan como causas esencialmente ordenadas a la última forma⁵⁷, que es la razón del ser de todas las anteriores tomadas en su conjunto y ordenadas. De esta manera, responde Escoto, un animal no “es” muchas substancias sensibles, sino que «el alma es la primera perfección del animal por sí, y no sus partes, por tanto, la substancia animada sensible es primero animal y no sus partes»⁵⁸.

Las partes-substanciales, estando ellas mismas en acto, se encuentran asimismo, en virtud de la unidad de orden, en potencia subjetiva para la recepción de una forma superior. Ahora bien, ¿por superior se refiere a la *forma corporeitatis* o directamente al alma? Aquí se establece una interesante problemática interpretativa que analizaremos en el siguiente apartado.

2.3. Propuesta de interpretación de la forma corporeitatis escotista

En su exhaustivo estudio sobre la física escotista, Cross denuncia cierta inconsistencia en el modo de explicar la relación entre la *forma corporeitatis* y las “formas parciales”. Allí muestra que en algunos pasajes Escoto sostiene que las partes están en acto, pero en otros que están en potencia, así como a veces el orden les viene dado por la *forma corporeitatis* y en otros textos parece ser por el hecho de poseer cantidad dispone a la recepción del alma⁵⁹. Por su parte,

[56] Cfr. Ward, T.: “Animals, animal parts, andhylomorphism: John Duns Scotus’s pluralism about substantial form” en *Journal of History of Philosophy* 50, 2012, pp. 531-558.

[57] Cfr. *ibidem*, págs. 551-554.

[58] *QQ. Metaphysicorum* cit., VII.20 #38.

[59] Cfr. Cross, R.: op. cit., pp. 69-70 y Ward, T.: op. cit., pp. 542-545.

Ward propone una nueva lectura, las partes-substanciales se ordenan respecto al alma, forma que las asume cuando poseen unidad de orden, y la expresión *forma corporeitatis* solo es un recurso que usa Escoto para referirse a las partes en su conjunto, sin que ello signifique que el cuerpo posee de suyo una forma distinta a la de sus partes.

¿Es inconsistente el pensamiento escotista sobre la *forma corporeitatis*? Haremos un análisis cronológico de los textos y expresiones más directas con las que el escocés se refiere al presente problema. En *Lectura* II.15 #41-#42 (escrito de juventud, redactado hacia 1298-1299), afirma que los órganos tienen diferentes cualidades y que los compuestos orgánicos poseen cualidades repugnantes [*contrariae*], por ello su corrupción puede darse por factores intrínsecos. Allí mismo escribe que más adelante se dirá [*dicetur*] si tienen formas substanciales diversas. En efecto, el tema es retomado en *Lectura* III.3.2 (escrita hacia 1303-1304), cuando trata sobre la animación y organización del cuerpo de Cristo. Dice el Doctor Sutil,

«distingo sobre la organización, porque ella puede decirse en nosotros la disposición precedente al último término de organización o [*vel*] puede ser esa última organización cuando la forma induce lo último»⁶⁰.

Es claro que el proceso embriológico se dirige a un fin, que teniendo en cuenta el segundo término de la disyunción es la “forma orgánica”. Por otro lado, de acuerdo al primer modo de entenderla sería la disposición [*dispositio*] que conlleva un movimiento local del *semen* al lugar adecuado, su alteración y quizás, [*forte*] dice Escoto, muchas generaciones de partes orgánicas diferentes⁶¹. Es notable cómo insinúa la posibilidad de una formación progresiva de órganos, aunque solo expresa con duda que haya verdadera existencia de partes heterogéneas con distintas formas substanciales.

En el texto paralelo de *Ordinatio* III.2.3 (redactada después de 1306), Escoto es un poco más preciso cuando comenta de qué modos puede entenderse la “organización completa” del cuerpo, agrupa por un lado las opiniones “clásicas”: la inducción de la última forma (la *forma corporeitatis*) que dispone a la recepción del alma (pluralismo) y la educción del alma misma, que contiene formalmente al cuerpo orgánico (unicidad). Inmediatamente, plantea una tercera vía, que considera el proceso de cambios que precede a la educción de la forma orgánica, dispuesta a recibir el alma, donde habría que poner «partes heterogéneas del cuerpo orgánico según diferentes especies»⁶². En el cuerpo

[60] *Lectura* cit., III.2.3 #115.

[61] Cfr. *ibídem* #117: “*Oportet quod prius moveatur ad locum matricis, ubi debet esse generatio; ubi etiam fiunt multae alterationes, ut fiat materia disposita diversis partibus organicis; et forte ibi fiunt multae generationes, quia si formae organicarum differunt, tunc sunt multae generationes respectu illarum formarum et partium heterogenerum.*”

[62] *Ordinatio* cit., III.2.3 #110.

de esta cuestión tampoco resuelve la alternativa de opciones, pero en la respuesta a los argumentos principales dice Escoto que «en el último instante de condensación se inducirían todas las formas parciales y la forma del cuerpo orgánico»⁶³. Si bien la expresión es condicional [*induceretur*], parecería que las formas heterogéneas que componen el cuerpo son diferentes a la forma que tiene él como todo que las agrupa.

Más adelante, en *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #196 (datada en 1306 también) sostiene que no debe tomarse el cuerpo como algo abstracto sino como algo [*quiddam*] que incluye carne, huesos y otras partes cuantitativas. Aquí no queda claro que el cuerpo tenga una forma propia, pero se esboza su relación con las partes en cuanto “todo”. Luego, en #280 vuelve a sostener que el cuerpo permanece una vez separada el alma, por lo que debe ponerse una forma propia y distinta al alma “por la cual el cuerpo es cuerpo”. Si bien no hay referencia a las partes orgánicas Escoto sostiene con firmeza que el cuerpo permanece *in suo `esse` proprio*. Y para apoyar lo anterior explica en #282 que algunas cualidades siguen a la forma del mixto, y se necesitan en cierto grado para que ella permanezca. Ese grado de cualidades o superior necesita, a su vez, la forma intelectual para informar al cuerpo, de tal manera que una vez corrupta ella, la disposición de cualidades puede permanecer, aunque por un breve tiempo, junto a la forma del mixto que empieza a corromperse. Si bien no es explícito, parece que el cuerpo tiene forma propia, esto lo indican sus cualidades específicas. Podemos intuir que lo que tiene presente el Doctor Sutil son las cualidades repugnantes de los diferentes órganos, que coinciden en el cuerpo para darle cierta especie de cualidad propia, por la que decimos “está sano”. Esto último se entiende a la luz de *Lectura* II.15, aunque allí dijo que los elementos se encuentran virtualmente, parecería que aquí los órganos se encuentran realmente unidos en la *forma corporeitatis*, como causas que disponen a través de ella a la forma última, el alma, por el orden con que se relacionan. Creemos que Escoto le daría al cuerpo un estatus ontológico débil, ya que parece más bien una “forma transitoria”⁶⁴, sostenida principalmente por el alma.

Incluso quedaría confirmado en la expresión de su opinión personal: «digo que el cuerpo de Cristo incluye por sí a la materia, y al menos una *forma mixti* anterior a la intelectual, y por aquella forma está en acto parcial y próximo receptivo del alma intelectual»⁶⁵. También es notable que, cuando pone como ejemplo a los compuestos de parte integrales, utiliza el tono condicional, incluso en *Ordinatio* IV.11.1.2.1 #254 dice que los órganos probablemente [*pro-*

[63] *Ibidem* III.2.3 #115.

[64] Escoto afirma que cuando el alma no informa al compuesto, la *forma cadaveris* no subsiste por sí misma durante un largo tiempo. De allí nuestra conclusión de asemejarla a una forma transitoria, con débil estatus ontológico. Esta idea también se encuentra en Tomás de Aquino, pero Escoto parece darle al cuerpo una entidad propia que no aceptaría el Doctor Común.

[65] *Ordinatio* cit., IV.11.1.2.1 #285.

babile] tienen distintas formas substanciales. Por todo lo dicho queda claro que Escoto desde el comienzo de su carrera intuyó la presencia de formas substanciales diversas en el compuesto orgánico pero no es completamente concluyente en sus explicaciones al relacionarlas con la *forma corporeitatis*. Nos parece, por tanto, que hay una verdadera ambivalencia en el pensamiento escotista tal como se desarrolla en las obras mencionadas, pero que debe entenderse como el desarrollo de una doctrina que, como afirma Ward se termina cristalizando en *QQ. Metaphysicorum* VII.20 donde el Escocés elabora con mayor profundidad la doctrina de partes substanciales arregladas con unidad de orden a la forma substancial última. Si bien aquél escrito es de juventud (antes, al menos, de 1296) se considera muy probable la revisión total del texto -y un hecho la de algunas cuestiones- por Escoto a lo largo de su carrera⁶⁶. Cualquier inconsistencia que persista creemos que debe atribuirse a la temprana edad de su muerte por la que ha dejado inconcluso muchos de sus pensamientos.

*

Para concluir, podemos esbozar un resumen diciendo que, según Duns Escoto, todo compuesto orgánico está formado por diversas entidades parciales, cada una de diferente especie según su forma substancial, unificadas con cierto orden que motiva la educción de una forma superior. En esta escala jerárquica de formas, en los seres vivos la más perfecta es el alma, la cual perfecciona directamente a la materia, formando con ella un todo substancial, por la relación de potencia y acto que hay entre ellas. La materia así entendida conlleva la existencia de muchas formas de las que algunas son necesarias para las operaciones del cuerpo y del alma. Si la *forma corporeitatis* tiene entidad propia, se comportaría como potencia subjetiva respecto del alma, ya que todo hombre [*homo*] es un compuesto sustancial.

Por lo demás y viendo el tema en prospectiva, pensamos que la versión del pluriformismo substancial, propuesta por Escoto, podría ser incluso hoy un instrumento conceptual de interés para pensar algunos problemas tales como la estructura de las complejidades, donde se pone en juego la relación parte componente-totalidad.

[66] Cfr. la justificación que hacen los editores en *QQ. Metaphysicorum* cit., «Introducción», §7, pp. xlvi-l.

Referencias bibliográficas:

- Cross, R.: *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Ed. Clarendon Press, 1998.
- Duns Scotus, I.: *Opera Omnia*. Vaticano: Ed. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.
- *Opera Philosophica*. New York: Ed. Franciscan Institute Publications, 1997-2006.
- Gilson, E.: *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Ed. Eunsa, 2007.
- Nichols, T. L.: “Aquina’s concept of substantial form and modern science” en *International Philosophical Quarterly* 36, 1996, pp. 303-318.
- Vos, A.: *The philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Ed. Edinburgh University Press, 2006.
- Ward, T.: “Animals, animal parts, and hylomorphism: John Duns Scotu’s pluralism about substantial form” en *Journal of History of Philosophy* 50, 2012, pp. 531-558.
- Zavalloni, R.: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. Lovaina: Ed. Institut supérieur de philosophie, 1951.

LENGUAJE, DISCURSO Y AGENCIA. ACERCA DE LA ESTRUCTURA INTERNA DE LAS ACCIONES DESDE UN PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO TRASCENDENTAL

LANGUAGE, DISCOURSE & AGENCY. CONCERNING THE INTERNAL STRUCTURE OF ACTIONS FROM A TRANSCENDENTAL PRAGMATIC POINT OF VIEW

Leandro Paolicchi¹

Universidad de Mar del Plata - CONICET (Argentina)

Recibido: 29-10-2013

Aceptado: 31-03-2014

Resumen: El siguiente trabajo se propone como objetivo la reconstrucción de la estructura interna que constituye a las acciones con sentido (o intencionales) de los hombres tal como puede ser hecha desde la pragmática trascendental del lenguaje de Karl-Otto Apel. Resaltando (I) el papel decisivo que juega el lenguaje y el discurso en la constitución como tal de las acciones intencionales, se procede a la explicitación de una estructura interna de pretensiones de validez similar a la que es posible encontrar en el discurso explícito, tal como lo hicieron los planteos clásicos de Karl-Otto Apel. Luego de la discusión de algunas críticas que pueden hacerse a esta reconstrucción (II), se arriban finalmente a algunas conclusiones referidas a los presupuestos de las acciones no lingüísticas (III).

Palabras-clave: Lenguaje, pragmática, discurso, acción, pretensiones.

Abstract: The following work has as objective the reconstruction of the internal structure of intentional actions of men as it can be made from the perspective of Karl-Otto Apel's transcendental pragmatics of language. Highlighting (I) the crucial role played by language and discourse in the constitution as such of intentional actions, we proceed to the explanation of an internal structure of validity claims similar to what can be found in the explicit discourse, such as did Karl-Otto Apel's classic thought. After the discussion of some critics that can be

[1] (leandropaolicchi@yahoo.com) Doctor en Filosofía (UNLa). Docente de la Facultad de Humanidades así como también en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). En la actualidad se encuentra realizando estudios de posgrado en la Goethe Universität de Frankfurt am Main con una beca del DAAD y bajo la dirección del Dr. Axel Honneth. Es autor de los libros "Discurso y Facticidad. Moral, Derecho y Política en la obra de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel" y "Praxis, Sentido y Normatividad. Hacia una reconstrucción pragmáticas de las acciones humanas".

made to this reconstruction (II) this paper finally arrives at some conclusions regarding the assumptions of non-linguistic actions (III).

Key-words: Language, pragmatics, discourse, action, assumptions.

1. Discurso, lenguaje y pretensiones de validez en las acciones intencionales

Forma parte de uno de los desprendimientos más interesantes y fructíferos de la pragmática trascendental del lenguaje desarrollada por Karl-Otto Apel² la idea de que a las acciones humanas les es inherente el ser acompañadas, no sólo por una evaluación necesaria de la situación en la que se realizan. También existe en ellas la posibilidad de un diálogo interno en dónde se evalúa la pertinencia de la acción misma en función de esa situación, así como los medios que se emplean para llevarla adelante, entre otras formas posibles de reflexión que pueden acompañar siempre a la acción. Una forma de reflexión básica sobre la acción debe ser incluso adoptada para que esta acción pueda ser identificada, primero, como una acción *en general* y luego como una acción de cierto tipo. En función de la distancia crítica que es posible adoptar en todas nuestras acciones, el sujeto que actúa, no solamente actúa sino que puede ejercer una reflexión sobre su propia acción. Con respecto a esto se ha dicho desde la pragmática trascendental que el sujeto puede adoptar un doble rol: por un lado el sujeto es actor, pero por otro también sujeto de habla (*Redesubjekt*).

En este sentido, alguno de los planteos que ha seguido a la pragmática trascendental en este punto ha establecido también que existe como característica esencial a todas las acciones un virtual discurso acompañante (*Begleitdiskurs*)³. Este discurso acompañante es esencial a la acción en la medida en que debe aparecer ya en la constitución básica del *sentido de la acción*. En la

[2] Para una visión completa del desarrollo de la pragmática trascendental puede verse Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, II Bde.; Id., "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en: Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976; Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998; Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; Id., "Wohin führt die pragmatische Wende?" en: Id., Nordenstam T. und Skirbekk G. (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; Id., "Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft" en: Trabant, J. (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997; Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg: Alber, 1985.

[3] Cf. Böhler, D., "Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft -) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik" en: Bausch, Th., D. Böhler, Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, Münster: Lit Verlag, 2004, p. 111.

medida en que el actor quiere identificar su acción como tal o de un cierto tipo, o quiere atribuirle un sentido determinado, debe estar presente ahí una posible forma de *discurso*, al que puede llamarse *discurso virtual acompañante*. Sin esta forma de discurso no es posible otorgarle un sentido a la acción en la medida en que es indispensable para saber con qué intención, para qué se realiza una acción o con qué medios se la lleva a cabo. De esta manera podríamos decir que sin esta forma de discurso no hay acción propiamente dicha.

Ahora bien, si respecto de todas las acciones debe hablarse de un discurso que las acompaña debe también poder hablarse de *pretensiones de validez* asociadas a cada acción, tal como ha sido pensado desde la pragmática para el discurso explícito⁴. Esta idea puede probarse no sólo tomando como punto de partida el carácter esencial del discurso acompañante para la acción en sí misma sino también desde lo que en la pragmática trascendental del lenguaje se denomina “crítica trascendental del sentido”⁵. Según este concepto central a la pragmática todo pensar y *obrar consentido* presupone *necesariamente* una comunidad real (y una ideal) de comunicación. Es decir, es imposible para un actor *pensar* que está realizando una acción determinada, pero la lleva a cabo en la más absoluta soledad de la conciencia y sin la existencia de otros sujetos con los que comparte un lenguaje. Si esto último fuera verdad, el actor no dispondría de los medios para reflexionar sobre su propia acción ni atribuirle un sentido, es decir, *no sabría lo que hace*. Cuando un actor tiene la *intención* de realizar una acción, es decir, le atribuye un *sentido* a ella debe contar en esa intencionalidad irremediamente con la presencia de un lenguaje que le ha sido otorgado en función de su socialización en una comunidad lingüística real. Cuando alguien, por ejemplo, expresa su intención (aunque sea internamente) de realizar una llamada telefónica y dice “voy a llamar por teléfono” puede hacerlo obviamente pues dispone de un lenguaje “adquirido” en una comunidad de lenguaje. Pero no existe *otra forma* de dar un sentido que no sea a través de los signos lingüísticos. Cuando se expresa la intención de hacer algo y se le da un sentido a las acciones que se realizan debe presuponerse *necesariamente* la presencia del lenguaje. Esto lo confirma Apel cuando señala que “tampoco los signos lingüísticos se cuentan entre los objetos del conocimiento, porque tam-

[4] Cf. Habermas, J., “Was heisst Universalpragmatik?” en: Apel, K.-O., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, pp. 175 y ss.

[5] Cf. Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, II, p. 315. Véase también *Ibid.*, pp. 393, 398 y 400; *Id.*, “Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?” en: Apel, Karl-Otto (Hr.) in Verbindung mit Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1990, p. 100; *Id.*, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, ed. cit. y Øfsti, A., “Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik” en: Dorschel, Andreas: *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, p. 63 y 72.

bién ellos están ya presupuestos, como condición de posibilidad de *cualquier intención con sentido*.⁶

Ahora bien, esta circunstancia, puesta al descubierto por la crítica trascendental del sentido, conduce al otro punto importante que quería mencionar aquí. Así como un lenguaje puede ser identificado como tal sólo en el marco de una determinada comunidad de lenguaje, en el caso de una acción intencional sucede exactamente lo mismo. Tal como lo explicita la crítica trascendental del sentido, *una acción propiamente humana sólo puede ser identificada y llevada a cabo conscientemente en el contexto de una comunidad de lenguaje*. Actuar con sentido sólo puede ser entendido como tal teniendo como referencia ciertas reglas, normas o prácticas previas por las cuales ese actuar se guía, ya sea haciendo estrictamente lo que ellas determinan, modificando parcialmente su sentido o apartándose completamente de ellas. Cuando alguien, en ciertas sociedades, eleva su mano a la altura de su hombro frente a un auto de color negro, amarillo o ambos y se sube por la puerta de atrás, sabemos que esa persona está pagando un servicio en un auto que no le pertenece para trasladarse a alguna parte, es decir, está tomando un taxi. Ahora bien, sabemos que *ese* es el sentido de esa acción pues conocemos las reglas mediante las cuales en ciertas sociedades se toma un taxi: el auto apto para este servicio debe estar identificado de determinada manera, debe estar vacío, debo hacerme ver con la mano extendida frente a él, etc. Si no supiéramos las reglas mediante las cuales se toma un taxi o si ni siquiera supiéramos de la existencia de taxis no podríamos comprender el sentido de esa conducta. Sería para nosotros tan sólo un conjunto de movimientos corporales sin sentido o con un sentido que desconocemos.

Bajo este punto de vista, podríamos decir que *no hay diferencia* entre una conducta humana y un lenguaje. Ambos sólo pueden ser entendidos como tales y llevados a cabo sólo en función de pautas, reglas o normas específicas determinadas por una comunidad de lenguaje. Este hecho es el que permite diferenciar las acciones humanas (lingüísticas o no) de los acontecimientos naturales⁷, tales como la caída de un árbol o el aumento del caudal de un río. Las primeras aparecen como tales *sólo* en referencia a las reglas y a las normas de conducta de una comunidad de lenguaje. Es por esto también que le corresponde al lenguaje en la pragmática trascendental el papel de *a priori trascendental* de los fenómenos del mundo de la vida. Es decir, el lenguaje es un *a priori* que nos permite “tener” acciones humanas con sentido y nos permite diferenciarlas del resto de los acontecimientos naturales.

[6] Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, II, p. 99. Las cursivas me pertenecen.

[7] Cf. Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 156, 157 y 161.

Ahora bien, el hecho de que toda acción con sentido sólo sea posible por la existencia de un lenguaje posibilita *entender* a las acciones *como* lenguaje. Naturalmente esta última afirmación no significa que las acciones sean *estrictamente* lenguaje. No se propone aquí una simple *identificación* de dos ámbitos que son evidentemente distintos. Aquí solo se busca presentar la idea de que tanto las acciones como el lenguaje *comparten estructuras similares que permiten entenderlos como lo que son*, es decir, acciones humanas y lenguaje. Es la constitución lingüística del mundo de las acciones humanas lo que conduce a que no podamos entenderlas sino *con las mismas condiciones de posibilidad que un lenguaje*. Esto ha sido claramente afirmado por Apel: “La conducta *misma tiene el carácter de un lenguaje* y por lo tanto tiene que ser comprendida.”⁸ Es decir, *si no entendemos a las acciones con sentido con una estructura similar al lenguaje no podemos concebir siquiera la idea de una acción propiamente humana*. Debemos resignarnos a sumergir las acciones con sentido en el marco más amplio de los “acontecimientos naturales”.

Pues bien, tomando esta idea de la pragmática trascendental de Apel puede retomarse la idea anteriormente mencionada de que en las acciones *prima facie* no lingüísticas, como abrir una ventana o tomar un taxi, es posible reconstruir también un conjunto de pretensiones de validez que las estructuran y permiten identificarlas como tales. En este sentido deberíamos poder mencionar que en cada acción se eleva una pretensión de verdad, una pretensión de corrección normativa y una pretensión de sinceridad siguiendo el hilo de la clasificación de las pretensiones de validez elaboradas por Habermas⁹. Pues las pretensiones de validez están presentes en todos los tipos de discurso¹⁰, ya sea por supuesto en los discursos teóricos, pero también en los prácticos y, por ello tanto también, en los virtuales discursos acompañantes que no son una *tercera* forma de discurso sino que pueden adoptar alguna de las dos formas antes mencionadas. Es decir, si es un discurso, debe estar constituido necesariamente por ese tipo de pretensiones.

Puede presentarse aquí un ejemplo de una acción no lingüística para intentar reconstruir en ella el conjunto de pretensiones de validez mencionado. Podría pensarse en una persona que se dispone a podar un árbol que se encuentra en el frente de su casa y dice internamente: “voy a podar el árbol de la vereda”. Se debería en ese acto poder identificar las pretensiones de validez detalladas anteriormente. Pues bien, bajo ese punto de vista puede decirse que quien se propone podar un árbol que se encuentra en el frente de su casa eleva, primero, una pretensión de verdad. En efecto, con su acción de poda el

[8] Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, II, ed. cit., p. 46. Las cursivas me pertenecen.

[9] Cf. Habermas, J., “Was heisst Universalpragmatik?”, ed. cit., pp. 175 y ss.

[10] Cf. Böhler, D., “Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft -) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“, ed. cit., p. 113.

individuo afirma, por ejemplo, que *existe verdaderamente en el mundo* un árbol al que podar, que él tiene una casa con un árbol en el frente o que posee los elementos necesarios para llevar a cabo su actividad.

Sin embargo, no sólo es posible reconstruir una pretensión de verdad en su acción sino también una pretensión de corrección normativa. Así, el sujeto que se propone podar su árbol presupone que su acción se adapta a los códigos municipales de poda o a los códigos de convivencia entre vecinos. Esa persona poda un árbol que le pertenece a él (no a su vecino), realiza dicha acción en el momento del año autorizado para ello y la efectúa pues puede hacerlo y no corresponde a la jurisdicción municipal hacer dicha tarea, por ejemplo. El sujeto realiza una acción que se adapta a la normativa en el marco de la cual es llevada a cabo.

Lo mismo puede decirse de la última pretensión mencionada, es decir, de la pretensión de sinceridad. Con su acción el sujeto afirma verdaderamente su intención de podar el árbol y no representa esa actividad una excusa para controlar las actividades de sus vecinos, no asistir al trabajo o escapar de alguna responsabilidad que tuviera en el marco de su familia. El sujeto pretende *verdaderamente* realizar esa acción y no otra cualquiera. Como puede verse a través del ejemplo entonces, las pretensiones de validez no sólo es posible reconstruirlas en las acciones lingüísticas sino también en las acciones en principio *no lingüísticas*.

2. La estructura de las acciones intencionales en cuestión

Frente a lo hasta aquí afirmado es posible hacer dos tipos de críticas. La primera, referida a la diferencia entre la acción es sí y el discurso que puede efectuar el actor para identificar la acción que realiza y, la segunda, referida a las pretensiones de validez que es posible encontrar en las acciones no lingüísticas. Con respecto a la primera, en efecto, alguien podría decir muy atinadamente que una cosa es la acción en sí misma y otra muy diferente es el discurso que puede efectuar el actor cuando identifica la acción. Es decir, si bien en toda acción hay un discurso virtual que la acompaña, la acción va por un lado y el discurso va por otro. Son dos cosas totalmente diferentes. Con esto se querría decir que la *acción* propiamente no eleva pretensiones de validez, sino que quien lo hace es el discurso que la acompaña, pero que ella en sí misma no lo hace. Las pretensiones no están en la acción, sino en el discurso, como es lógico de acuerdo a los parámetros de la pragmática en sentido estricto. Se estaría haciendo aquí un salto ilógico entre dos ámbitos que no están conectados y son siempre diferentes.

Este tipo de objeción no puede rebatirse desde la pragmática en sentido *estricto* o *tradicional*, tal como es desarrollada por Apel. A ella debe respon-

derse desde una visión *más amplia* de los alcances de la pragmática trascendental, tal como es desarrollada por uno de sus discípulos: Dietrich Böhler. Desde este nuevo punto de vista debe afirmarse, si se quiere mantener una coherencia estrictamente pragmática sobre el asunto, que entre ambas instancias, es decir, entre la acción en sí misma y el discurso en el cual se elevan las pretensiones correspondientes, existe *una unidad inseparable* al punto de que no es posible concebir una acción sin una forma de lenguaje y una determinada forma de discurso.

Para fundamentar esta afirmación debe, primero, traerse a colación la función que cumple la predicación en el lenguaje, pues es ella la que nos permite una identificación precisa y determinada de nuestras acciones. La capacidad que tenemos, a través de la utilización de los predicados, de determinar conceptualmente todo lo que hacemos y diferenciarlo entre sí, es aquí lo que nos pone en condición de saber qué es lo que estamos haciendo y clasificarlo como una acción precisa y concreta. Es decir, para entender una acción como tal se requiere la capacidad de utilizar la predicación correspondiente de una manera correcta¹¹. Para ilustrar esta idea puede pensarse en el siguiente ejemplo. Para entender qué significa la expresión “con la electricidad hay que ser cauto” y la acción implicada en ella, debo poder utilizar correctamente el predicado “cauto”. Sin la disposición de semejante predicado, me es imposible saber qué significa ser “cauto” y si estoy siéndolo o no en mi trato con la electricidad. Si pienso que manejar instrumentos eléctricos con las manos mojadas es ser “cauto”, alguien podría decirme con toda justificación que no conozco el significado de la palabra “cauto”. La predicación aparece aquí poniendo al descubierto su función fundamental para la pragmática trascendental en un doble aspecto. Por un lado, en su capacidad de poner a los actores mismos en una distancia reflexiva con respecto a sus propias acciones pero, por otro, en su capacidad de *identificar, clasificar y diferenciar* distintos tipos de acciones¹².

Por lo dicho hasta aquí, alguien podría todavía señalar que lo que parece ser constitutivo del sentido de la acción es el *lenguaje*, pero no el *discurso* tal como se lo entiende en el marco de la pragmática trascendental. En efecto, cuando un sujeto dice, continuando con el ejemplo anterior, “no he sido cauto al encender la computadora con las manos mojadas” está realizando una afirmación, es decir, un acto lingüístico que le permite identificar su acción como de un tipo específico, pero no hay allí todavía propiamente ningún *discurso*

[11] Cf. Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., p. 278. Véase también Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, ed. cit., cap. IV.

[12] Para un análisis más detallado de la predicación y su función para identificar y diferenciar acciones (y en última instancia como génesis de las mismas) Véase Tugendhat, E., *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 (trad. castellana: *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona: Gedisa, 2003).

virtual. La acción pudo ser identificada como tal sin la posibilidad de ningún discurso o la presencia de un discurso virtual acompañante. Para que haya un discurso debe haber más de un interlocutor en determinadas condiciones ideales y aquí se encuentra tan solo un sujeto que realiza un acto de habla.

Antes de abordar esta objeción, es conveniente dejar en claro aquí lo que se entiende por “argumentación” y “discurso” en los planteos pragmáticos de Apel y Habermas, pues es la caracterización que se adoptará a lo largo de todo este trabajo. Cuando Habermas y Apel hablan de “argumentación” no se refieren a cualquier forma de manifestación lingüística o intercambio dialógico, sino a aquella en donde dos o más interlocutores elevan pretensiones de validez e intercambian argumentos y razones defendiendo las pretensiones por ellos elevadas, buscando la solución a un conflicto o la verdad de un problema. Cito las palabras de Habermas:

Llamo *argumentación* al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una *argumentación* contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la *pretensión de validez* de la manifestación o emisión problematizadas.¹³

Por otra parte, el “discurso” representa una forma de argumentación en la cual los interlocutores dan por cumplidas las condiciones de una situación ideal de habla, libre de cualquier tipo de coacción externa o interna. Es decir, en el discurso los participantes presuponen las condiciones de una total *simetría* entre ellos. En palabras de Habermas:

Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla. Sólo hablaré, pues, de “discursos” cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí “en principio” la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente.¹⁴

Volviendo a la objeción mencionada anteriormente, debe decirse que ella es falsa. Pues en la medida en que el actor utiliza una forma de lenguaje para reconocer y clasificar su acción como de un tipo específico se encuentra también allí *inexorablemente* un discurso virtual acompañante, es decir, la po-

[13] Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 38. Las cursivas son de Habermas.

[14] Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I., ed. cit., p. 71. También se ha hablado en este mismo sentido de “discurso argumentativo”. Véase al respecto Böhler, D. [junto con H. Gronke], “Diskurs” en: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von G. Ueding, mitbegründet von Walter Jens. Redaktion: Gregor Kalivoda, F.-H. Robling, Heike Meyer. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994, p. 812.

sibilidad concreta de un discurso real. El discurso virtual acompañante es tan *esencial* a la individualización de una acción con sentido tanto como lo es el lenguaje. Ello puede demostrarse de la siguiente manera. Si un actor quiere identificar el sentido de su acción (ya realizada o por realizar) debe realizar un acto de habla determinado, por ejemplo, “voy a encender la computadora”. Ahora bien en la medida en que efectúa dicho acto lingüístico, indispensable para saber lo que hace, eleva con él también una pretensión de validez. Pues bien, si eleva con su acto de habla una pretensión de validez, dicha pretensión sólo puede ser resuelta en el marco de un discurso, ya no virtual, sino *explícito*. Es decir, el actor mismo eleva, con la reconstrucción lingüística que hace del sentido de su acción no lingüística, determinadas pretensiones de validez que sólo puede ser resueltas en un discurso real con otros interlocutores. De esta manera se demuestra que, no sólo el lenguaje, sino también un *discurso virtual acompañante es esencial a la constitución del sentido de las acciones*.

Sin el discurso, no sólo no es posible la formulación de un plan para actuar o una orientación general de la acción, y en este sentido, surge a la superficie la pretensión de validez que se eleva con ese plan u orientación, sino que el *sentido* de la acción y en última instancia *la acción en sí misma* no puede ser identificada sin la posibilidad de alguna forma de discurso. *El actor mismo no podría saber concretamente qué está haciendo si no estuviera presente la posibilidad de un discurso*. Es decir, como lo ha sostenido Böhler, existe una unidad esencial e inseparable entre la acción en sí misma y el discurso que la acompaña¹⁵ y, por lo tanto, entre la pretensión que se eleva con un plan que se tiene para actuar y la pretensión que se eleva con la acción en sí misma.¹⁶

La denominación que se la ha dado a este discurso puede ser un poco desconcertante, pues se habla de un discurso que “acompaña” a la acción. Como si la *identificación* de una acción pudiera transcurrir por una parte y el discurso fuera optativo en esta identificación. Sin embargo, al discurso no debe entenderse como un factor *contingente*, sino como *constitutivo de la acción misma* tanto por parte de quien intenta comprender una acción desde el punto de vista de la tercera persona como desde quien intenta identificar una acción que va a realizar o ya ha llevado a cabo, es decir, *desde el punto de vista de la primera persona*. El discurso acompañante es condición de sentido de toda

[15] Cf. Böhler, D., “Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft -) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“, ed. cit., p. 127. Dice Böhler: “Un resultado fundamental de la reconstrucción discursivo pragmática [de las acciones no lingüísticas] es la unidad virtual, la relación interna entre presupuestos (Voraussetzungszusammenhang) de la acción y el discurso acompañante. Pues aquí yacen las (fuertes y débiles) *condiciones normativas de sentido* en relación a los presupuestos de sentido de una acción que se comprende a sí misma (acción con discurso acompañante) y una comunicación formal completa (acción de comunicación con discurso acompañante).” Las cursivas son de Böhler.

[16] Cf. Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, ed. cit., p. 263 – 264.

acción¹⁷. Desde este punto de vista, *toda praxis debe ser pensada en función de un discurso que le es constitutivo*.

Como se dijo anteriormente, existe aún otro reparo que es posible formular contra la posibilidad de encontrar pretensiones de validez también en las acciones no lingüísticas. Ella en verdad puede conceder que en las acciones se eleven estas pretensiones, pero afirmará que en las acciones no es posible encontrar *todas* las pretensiones de validez. Es decir, en algunas acciones se podrá reconstruir una pretensión de verdad, en otras una pretensión de rectitud normativa y en otras finalmente una pretensión de veracidad. Así por ejemplo, si me propongo pasear a mi perro (me digo internamente “voy a pasear al perro”) estoy presuponiendo que al menos tengo en realidad un perro para pasear, que existe un lugar en donde pasear el perro, etc. Es decir, se me podría conceder que con esta acción estoy elevando alguna forma de pretensión de verdad, pero de ninguna manera que con ella elevo una pretensión de corrección normativa o de veracidad, pues no estaría pretendiendo, por ejemplo, que realmente *quiero* sacar a pasear al perro, es decir, que esa es mi *intención* (pretensión de veracidad) o que con ello presupongo la validez de ciertas normas (pretensión de corrección normativa).

Sin embargo, aquí puede también decirse que esta objeción no está en absoluto justificada. Para ello podemos remitirnos incluso a una característica esencial de la pretensión de validez que ha sido descrita por Habermas. Pensemos siempre que Habermas describe estas características para los actos de habla y no para las acciones no lingüísticas. Pero si somos consecuentes con lo dicho anteriormente, debemos adjudicar necesariamente estas mismas características a las pretensiones de las acciones en principio no lingüísticas. Frente a una objeción que sostiene que sólo los actos de habla constatativos tienen una pretensión de verdad, pero ninguno de los otros actos de habla lo tiene, Habermas responde lo siguiente. Es por un lado evidente que los actos de habla constatativos elevan *principalmente* una pretensión de verdad. Si yo digo “está lloviendo” o “no tengo una moneda para el transporte público” estoy claramente elevando una pretensión de ese tipo, que puede ser corroborada o rechazada viendo si efectivamente llueve o tengo algo de dinero en mi poder. No obstante, Habermas también dice lo siguiente:

Pero también *todos lo demás* actos de habla contienen un componente proposicional, normalmente en forma de una oración enunciativa nominalizada, ‘que p’. Esto significa que también con los actos de habla *no constatativos* el hablante se refiere a estados de cosas, aunque *no directamente*, es decir, no en la actitud proposicional del que piensa, supone, sabe, o cree que es el caso que ‘p’.¹⁸

Lo que Habermas quiere decir entonces en el fragmento citado es que

[17] Cf. Damiani, A, “El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo” en: Cuadernos de Ética, vol. 22, N° 35(2007), p. 15.

[18] Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, ed. cit., p. 417. Los subrayados me pertenecen.

también en los otros actos de habla, al menos *indirectamente*, existen *pretensiones de verdad*, es decir, en la referencia a un estado de cosas existente en el mundo. Si yo digo “nadie debería vivir bajo la línea de pobreza” estoy elevando *directamente* una pretensión de *corrección normativa*. No obstante, también podríamos decir que *indirectamente* estoy elevando una *pretensión de verdad* al pretender que existe al menos un grupo de personas en el mundo, que existe algo así como un estándar mínimo de nivel de vida, que existen medios materiales con los cuales satisfacer ese estándar mínimo, etc.

Frente a esta última idea que Habermas ha sostenido en el fragmento citado, es decir, que también en los actos de habla *no constatativos* se encuentran pretensiones de verdad, algún crítico todavía podría decir lo siguiente: la pretensión de verdad no es igual a las otras pretensiones. Ella parece tener una *estatus especial*. Es casi imposible que nuestros actos de habla no hagan referencia, al menos indirectamente, a algún estado de cosas en el mundo y, por lo tanto, es casi imposible que en este sentido, cuando emitamos un acto de habla que no sea constatativo, no elevemos una pretensión de verdad. En cambio, esto no sucede con los otros tipos de pretensiones de validez. Es decir, no es posible encontrar, por ejemplo, una pretensión de corrección *normativa* en un acto de habla *constatativo* o en uno *expresivo* y tampoco sería posible hallar una pretensión de *veracidad* en un acto de habla *regulativo*. Así el crítico podría conceder que la pretensión de verdad *sí es universal*, pero que las otras pretensiones no lo son.

Sin embargo, no sólo la pretensión de verdad está presente en todos los actos de habla. Lo mismo sucede con las otras pretensiones. Habermas ha dicho con respecto a la universalidad de la pretensión de corrección normativa:

Contra ella puede objetarse que del significado de los actos de habla no regulativos no se desprende referencia alguna a contextos normativos. Y, sin embargo, muy a menudo, lo que uno cuenta a otro es “inoportuno”, las informaciones “están fuera de lugar”, las confesiones resultan “penosas”, y la expresión de los propios sentimientos resulta “ofensiva”. El que puedan resultar desafortunados bajo este aspecto *no es en modo alguno externo a los actos de habla no-regulativos, sino algo que necesariamente se sigue de su carácter de actos de habla, puesto que de su componente ilocucionario se desprende que también con los actos de habla constatativos y expresivos el hablante entre en relaciones interpersonales; y éstas pertenecen, se ajusten o no al contexto normativo vigente, al mundo de las ordenaciones legítimas*.¹⁹

Lo que Habermas está probando aquí entonces es que las pretensiones de corrección normativa se encuentran *también* en los actos de habla constatativos y los expresivos. Sin embargo, con esto lo que Habermas busca finalmente probar es que *todas* las pretensiones se encuentran en *todos* los actos de habla. El fenómeno que se produce es el siguiente: con cada acto de habla se eleva

[19] *Ibíd.*, p. 418. El subrayado me pertenece.

directamente una pretensión de validez, pero al mismo tiempo las otras pretensiones también son elevadas *indirectamente*. Lo que sucede entonces con los actos de habla es que en ellos *una* de las pretensiones se destaca sobre el resto, pero *todas* están presentes allí.

Lo relevante para nuestro trabajo, de estas conclusiones que Habermas extrae para los actos de habla, es que *lo mismo vale para los actos no lingüísticos*. Por ejemplo, si yo cruzo a una persona ciega en una esquina estoy presuponiendo que dicho acto se condice perfectamente con el sistema de normas permitido o exigido por mi comunidad o que yo mismo lo considero válido en ese sentido. Es decir, estoy elevando con este acto *directamente una pretensión de validez*, en este caso la pretensión de *corrección normativa*. De todos modos, si prestamos atención detalladamente a la acción podemos encontrar también *las otras* pretensiones de validez sobre el trasfondo de la acción. No sólo elevo una pretensión de corrección normativa sino también una pretensión de *verdad*. Es decir, presupongo necesariamente que existe una persona, que esta persona tiene la condición de ser ciega, que ella quiere cruzar la calle, que existe una calle y así. Lo mismo podríamos decir con respecto a la otra pretensión, pues no ayudo a la persona ciega para engañarlo u obtener algún beneficio más allá de la acción *sincera* de ayudarlo a cruzar la calle. Es decir, hay allí también una pretensión de *sinceridad*.

Pensemos por último, para mostrar que es posible encontrar todas las pretensiones en todas las acciones, en el ejemplo antes mencionado de sacar a pasear al perro. Cuando yo internamente trazo el plan de sacar a pasear al perro (me digo “voy a sacar a pasear al perro”) elevo directamente una pretensión de verdad, es decir, presupongo necesariamente con mi acción que existe un perro, que existe un lugar en donde pasearlo y así. Sin embargo, esta no es la única pretensión presente, allí también es posible encontrar una pretensión de corrección normativa y una pretensión de veracidad. La pretensión de corrección normativa se encuentra allí porque con mi acto hago referencia necesariamente a *un conjunto de normas vigentes*. Es decir, con mi acto estoy presuponiendo que éste no va contra un conjunto de normas existentes dentro de mi comunidad. Así por ejemplo que tengo derecho a sacar a *mi* perro, pero no a cualquier perro que se encuentre por la calle. También que sacar a pasear al perro no significará una ofensa moral para los vecinos de mi barrio o lesionará las convicciones morales de ciertas comunidades para las cuales los perros no pueden poseerse como propiedad y deben vivir en libertad y así por el estilo. Con respecto a la pretensión de sinceridad, ella puede verse en que yo saco a pasear al perro con la *verdadera intención de pasearlo* y no, como alguien podría pensar, que lo hago con un objetivo oculto e inconfesable o que me hago pasar por alguien que pasea un perro, pero en realidad solo quiero vigilar a mis vecinos, por ejemplo.

Con estos ejemplos queda a mi entender manifiesto que en las accio-

nes no lingüísticas es posible encontrar un sistema de pretensiones de validez. Este sistema de pretensiones de validez no es algo contingente a las acciones en sí mismas sino que es parte constitutiva de su condición como tales. Si se desea identificar una acción como tal se debe reconocer *qué* es lo que el actor busca con ella, *cuál* es la *intención* perseguida, en suma, *qué* es lo que el actor *pretende* con ella. Esto se debe necesariamente a que las acciones, a diferencia de los fenómenos de tipo físico-natural, tienen una *intención* que las caracteriza, un *sentido* que las constituye y por ello es posible reconstruir en ellas el conjunto de pretensiones de validez anteriormente mencionado.

3. Algunas conclusiones

Recapitulando lo dicho hasta aquí, para poder hablar de una acción (acción humana en este punto es redundante), para poder identificar a una acción como tal, debo primero atribuirle al conjunto de movimientos corporales que realiza un individuo un objetivo, una intención, un sentido. Este sentido puedo comprenderlo, no en función de intención *mental* sino de una comunidad de lenguaje *real*, de un conjunto de reglas e instituciones y, particularmente, de una situación a la cual el actor y la acción responden. A partir de aquí se configura una relación cuasi dialógica entre la situación y el actor, cuya acción es acompañada por un tipo de discurso (*Begleitdiskurs*) que es constitutivo de la misma. Sin la posibilidad de este discurso la acción en sí misma no es identificable para el actor que la lleva a cabo ni para un tercero que busca comprenderla. En este tipo de discurso se eleva un sistema de pretensiones de validez que de este modo también es requisito *sine qua non* para identificar y comprender una acción como tal.

Sin embargo, no solo es posible reconstruir pragmático-trascendentalmente a partir de una acción con sentido el mencionado conjunto de pretensiones de validez. También pueden explicitarse otro conjunto de presupuestos necesarios de la acción y que son los mismos que se efectúan con la argumentación. Volviendo al ejemplo de una persona que ayuda a un ciego a cruzar la calle. Se había dicho que con esa acción se elevaban un conjunto de pretensiones de validez. Una pretensión de corrección normativa primeramente, pero también una pretensión de verdad y una de veracidad. Ahora bien, si se eleva con ella una pretensión de corrección normativa se está presuponiendo también que otros sujetos pueden *juzgar* esa acción. No solo eso, sino que pueden tener razones para justificar sus juicios y pueden argumentar a favor de ellos. Con ello se está presuponiendo finalmente lo siguiente: primero, que el resto de los individuos que observan la acción poseen un mínimo de racionalidad, pues pueden juzgar, razonar y argumentar. Segundo, que son *libres* para realizar dichos actos y, tercero, que poseen los mismos derechos que todos aquellos que consideran la acción para evaluarla, criticarla y/o defenderla con argumentos.

En última instancia, se puede decir que en función de este último conjunto de presupuestos ineludibles, con cada acción con sentido se presupone necesariamente el reconocimiento del resto de los individuos como posibles interlocutores discursivos y, en definitiva, como *personas*. En cada acción propiamente humana entonces es posible reconstruir, no solo un sistema de pretensiones de validez, sino también otro conjunto de presupuestos inevitables, tal como se hacía en la reconstrucción pragmático-trascendental de los actos de habla, que concluyen en el reconocimiento intersubjetivo de los individuos como personas.

Con esta reconstrucción se termina de hacer explícita la estructura interna que constituye a las acciones en principio no lingüísticas de los hombres tal como puede hacerse si se procede a una extensión de la pragmática trascendental del lenguaje a las acciones en general. En dicha reconstrucción puede constatarse el rol decisivo que juega el lenguaje y el discurso en la constitución de una acción como tal. Es este papel decisivo que juega el discurso en las acciones en principio no lingüísticas el que permite reconstruir una estructura similar en ellas a la del discurso explícito tal como ha sido reconstruido por los planteos clásicos de la pragmática trascendental de Apel y, en este punto, de la pragmática universal de Habermas.

Referencias bibliográficas:

Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973, II Bde.

Apel, K.-O., "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" en: Id. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

Apel, K.-O., "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?" en: Apel, Karl-Otto (Hg.) in Verbindung mit Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1990

Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Apel, K.-O., "Intersubjektivität, Sprache und Selbstreflexion" en: Kuhlmann, W. (Hrsg.), *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.

Apel, K.-O., "Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart" en: Burckhart, H. und Gronke, H. (Hrsg.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Böhler, D., "Wohin führt die pragmatische Wende?" en: Id., Nordenstam T. und Skirbekk G. (Hrsg.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Böhler, D. [junto con H. Gronke], "Diskurs" en: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von G. Ueding, mitbegründet von Walter Jens. Redaktion: Gregor Kalivoda, F.-H. Robling, Heike Meyer. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1994.

Böhler, D., "Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft" en: Trabant, J. (Hg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

Böhler, D., "Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken" en Böhler, D. / Kettner, M. / Skirbekk, G. (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Böhler, D., “Glaubwürdigkeit des Diskurspartners. Ein (wirtschaft -) ethischer Richtungsstoß der Berliner Diskurspragmatik und Diskursethik“ en: Bausch, Th., D. Böhler, Th. Rusche (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, Münster: Lit Verlag, 2004.

Damiani, A., “El participante como actor e interlocutor. Un examen ético-discursivo” en: *Cuadernos de Ética*, vol. 22, N° 35 (2007).

Habermas, J., “Was heisst Universalpragmatik?” en: Apel, K.-O., *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

Kuhlmann, W., *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg: Alber, 1985.

Kuhlmann, W., “Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn“ en Id., *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

Øfsti, A., “Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik“ en: Dorschel, Andreas: *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Tugendhat, E., *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

THE CREATION AND USE OF THE BODY MACHINE IN THE FIRST TWO DECADES OF THE COMMUNIST RULE IN BULGARIA

LA CREACIÓN Y EL USO DEL CUERPO-MAQUINA EN LAS PRIMERAS DOS DÉCADAS DEL REGIMEN COMUNISTA EN BULGARIA

Gergana Popova¹
South-West University “Neofit Rilski” (Bulgaria)

Recibido: 11-02-2014

Aceptado: 11-10-2014

Abstract: The paper analyses the communist treatment of labour in Bulgaria in the first two decades after the establishment of the socialist rule. It examines the figure of the worker as an ideal type of communist person. The article also studies the communist negation of idleness and the relation between idleness, sexual corruption and moral disgrace. The main emphasis is laid on the conceptualization of idleness in terms of anti-communist resistance. Also the concept of “body machine” is introduced to reveal some aspects of this extremely high valuation of labour on the one hand, and of the neglect of pleasure on the other hand.

Key-words: discipline, body machine, communist bio-politics, labour camps.

Resumen: En el artículo se analiza el trato del trabajo en las dos primeras décadas después del establecimiento de un Estado comunista en Bulgaria. Se examina la figura del trabajador como modelo de persona comunista. También se estudia la negación de la ociosidad así como la relación entre la ociosidad, la corrupción sexual y la desgracia moral. El énfasis principal está puesto en la conceptualización de la ociosidad en términos de resistencia anticomunista. El concepto de “cuerpo-maquina” se introduce para revelar algunos aspectos de esta extremadamente alta valoración del trabajo, por un lado, y de la negligencia del placer por otro lado.

Palabras-clave: disciplina, cuerpo-máquina, biopolítica comunista, campos de trabajo.

[1] (gerp@abv.bg) Se doctoró en Estudios culturales por la Universidad de Sofía “San Clemente”. Es profesora en la Universidad Sur-Oeste “Neofit Rilski” de Blagoevgrad, Bulgaria. Sus principales líneas de investigación son las nociones totalitarias y post-totalitarias del cuerpo humano y las teorías de bio-política y sexualidad. Algunos de sus publicaciones son “El ascetismo alegre en los conceptos del amor y del erotismo en Bulgaria socialista”, “La cultura física de masas y el deporte como maquina comunista de producción de cuerpos disciplinados”, “La formación cuidadosa y los cuerpos desobedientes - el disciplinario de los jóvenes en época socialista”, “La corporeidad masculina entre las alegorías del heroísmo y la obviedad literal del cuerpo”.

In the first years after the establishment of the communist rule in Bulgaria in 1944 the new symbolic order is grounded on the inflated by the propaganda memory about the anti-fascist resistance and on the tense current situation of a direct confrontation with the capitalist world. Quite logically what come to the fore are the military values and the mythologizing images of communist heroism. Partisans represent the ideal for communist person; the qualities partisans demonstrated in the battles against fascism are now predicated upon the fight for the imposition of the communist regime². They set the model for communist behaviour. The ideal image of early socialism is the hero in his various hypostases – the beaten, but enduring tortures communist martyr, who, in a quasi-Christian mode of sacrifice, transforms himself in living proof of the authenticity of the ideal; the hardy and tested in battles warrior, who cannot be intimidated by the deprivation and hardships on the way to the bright future; the partisan-ascetic, who even after the victory, finds neither peace and quiet, nor personal joy.

Gradually the semi-military atmosphere of the 1940s brightens up and (in spite of the lingering military rhetoric) this change predetermines the slow transformations in the ideal type of socialist person. The fighters against fascism continue to exercise a dominating influence on society, but rather than being a real model for activism and behaviour, they now have the symbolic role of a sort of mythological corrective and a hierarchically distant – bureaucratized and stylized – authority. The post-revolutionary society now lays new economic and ideological foundations. They are based on a permanent clash with the non-socialist world and on an increasing resistance to foreign influences. This new society claims that it decidedly needs hard-working and efficient individuals. Love for the communist party and fatherland is associated with love for labour, which, logically, becomes a basic communist virtue; all the aspects of socialist morality are invariably defined through the attitude to labour:

„The morality of our society is the morality of workers, it deems labour a highly valued occupation, it praises working people... even such intimate moral values as love, comradeship, family affection are deeply rooted in creative labour” (Vishnyakov 1965: 32)

Thus, what comes to the fore – at least in the first two decades of the establishment of the communist rule – is the figure of the worker, who is almost the unique representative of the whole communist symbolic hierarchical space (that is why most of the other professional strata are metaphorically identified

[2] A serious problem with the denotation of Bulgarian rule and society between 1944 and 1989 exists. The ideologists of the regime called it socialistic society after the interpretation of Marxist theory. This interpretation of socialism as a preceding stage before communism is quite different from the Western usage of the term “socialism”. Nevertheless it is used here in the sense it had in Soviet Union and the countries of Eastern bloc. Another term “communist regime” is used to denote the one-party rule of Bulgarian communist party.

with proletariat – scientific workers, culture workers and so on)³. This figure has a few basic epiphenomena:

1. The hero at work.

The widespread in the 40s and 50s sintagmas ‘labour front’, ‘labour heroism’, ‘labour feats’ extrapolate well-known military concepts and impose them on representations of labour in daily routines, thus signifying the connection between the builders of the socialist society and the mythological forefathers-partisans, who “gave their lives for the communist idea”. The press is interspersed with interviews and reports about shock-workers⁴ that have fulfilled the plan with a Stakhanovite enthusiasm⁵, regardless of the difficulties on the road to the bright future, gladly enduring physical pain and exhaustion at the construction sites. Posters and photos in newspapers reproduce one and the same image of communist workers: strained, single-minded, carrying hammers, pickaxes and breakers, wearing blue overalls and vests, with bulging underneath their clothes muscular shoulders. This typified representation of the worker in all legitimate socialist discourses and in their visual analogues seems to rehabilitate the traditional type of masculinity. The emphasis on the masculine image and conduct of workers in the socialist context, however, possesses certain features:

Those acquainted with the national-socialist representative model recognize a particular iconographic resemblance between the way Hitlerism and socialism treat masculine images. There is a similarity between the blond, blue-eyed, muscular German worker and the fair-haired, bright-eyed and weather-beaten communist worker. While the former exemplifies the cult to the masculine body – a cult, naturally generated within the framework of the ideological paradigm of National Socialism, which focuses primarily on the biological superiority of the Aryan race; the latter is an example of imagery, constructed along the lines of an allegory. The image of the communist worker has the suggestive goal to represent the inevitable future victory of the socialist regime (the worker always looks ahead), the menacing power of the communist party

[3] A specific feature of this attitude is the conceptualization of the figure of the construction worker. The construction worker is placed highly in the internal workers’ hierarchy – he is perceived not only as one of the modes of proletarian existence, but also as a global metaphor of the new person who lays the foundations of a whole new world.

[4] The word comes from the collocation “shock work”. The notion ‘shock worker’ is used to designate those workers that exceed the plan well over the norm.

[5] Aleksei Stakhanov (1906 - 1977) is a Soviet mineworker, who, with the help of his colleagues, discovered a method to increase the coal output in his mine. In 1935 he set a record digging out 227 tons of ore during his shift, twice as much as the norm. The Stakhanovite movement was named after him and the aim of this movement was to maximally increase productivity and to prove the advantages of the communist economic system.

(he always clenches his fists), the willpower of the communist (the determined look, the high forehead, the stiff lips). The loyalty to the party occupies the supreme place in the value system of communism. As much as any socialist sign strives to manifest that vital signified in a context that shows a definite subordination of the visual to the oral codes, this sign is to a great extent arbitrary and absolutely dependent on the ideological textual foundation. The images of workers are no exception to the rule – they are typified, deindividualised, demonstrating a strict iconography, determining the poses, gestures, clothes and facial expressions. Stylized to comply with the suitable signifier that demonstrates the strength and power to the communist spirit, they do not represent as much as narrate; they narrate the same text again and again.

The discursive treatment of the worker develops along similar lines. The worker is a central figure in the socialist society. His professional qualities, however, are not seen as a specific set of individual characteristics but as a function of his communist loyalty and the accompanying spiritual qualities.

The socialist masculinity and work efficiency are attributed to the communist spirit, which overcomes bodily weakness and infirmity; they are an essential part of the unconditional dedication to the Party, therefore they cannot be separated from the party's power. Thus, even the weak, unhealthy and crippled body can become efficient if it possesses the necessary fragment of communist spirit. The extreme version of this masculinity is represented in emblematic novels such as "How Steel was Tempered" and "A Novelette of the Real Person"⁶, but it is far from limited within the literary genre. Examples of such a radical victory of mind over matter are common for the socialist press:

„The name of Vladimir Kanev – a excavator from the "Alexandar Stamboliyski" dam – is well-known in our country. This humble man is renowned for his heroism on the labour front. In spite of his personal misfortune – he lost his leg in an accident – he continues his work with doubled energy. He became the best excavator at the construction site and was twice awarded the most distinguished order of the People's Republic – the order "George Dimitrov" (To educate the masses in a socialist attitude to labour 1954).

In this radical mode of representation the worker is a natural heir of the resistance hero; the work activity – often (especially after the 1960s) seen

[6] „How Steel was Tempered“ is an autobiographic novel by the Soviet writer Nikolai Ostrovski (1904-1936). It tells the story of a Ukrainian village boy, who, at the age of 15, takes part in the civil war, supporting the Bolsheviks. Soon he is badly wounded in a battle. At the age of 23 Ostrovski is totally paralysed and blind with both eyes. He starts writing his autobiographic book being absolutely blind. Therefore, he remembers by heart every single word because he cannot see or edit the text. "A Novelette of the Real Person" is written by the Soviet writer Boris Polevoy. The prototype is the Soviet pilot Alexei Meresiev, whose plane crashes during the Second World War; the pilot himself is badly wounded and survives for 18 days in the woods in the winter. He eats berries and roots and moves by crawling on all fours as his legs are broken. After his rescue his legs are amputated but using his willpower he learns to walk with prostheses and to fly a plane.

as an end in itself – is the field to battle against the capitalist system and to prove the advantages of communism. The authentic communist is always a shock worker; on the contrary – idleness is an apparent symptom of a missing communist dedication. In such a conceptual paradigm the body of the worker is deprived of any individual features, it is the average mean product of the shaping, metaphysical communist spirit. From this point of view, the communist worker seems to be reduced to a particular body mechanism intended to carry out certain pragmatic actions (the necessary amount of work) but also to fulfill specific ideological functions (through his actions the worker exemplifies the requirements of the Party)

2. The woman shock worker.

This ideological evaluation of labour can just as clearly be traced in the figure of the woman shock worker. On 13th Oct. 1944 – a little more than a month after the 9th September⁷ - one of the first legislative initiatives of the new power is the passing of the “Regulations act for the equalization of rights of persons from both genders”. It gives equal rights to both genders in the economic, state, cultural and social-political areas of life” (The Regulations Act 1944). This legislative document puts an unexpectedly rapid and decisive closure to the endeavours of Bulgarian women to obtain equality – endeavours, dating back to the end of the 19th century. The Regulations Act literally copies all practices, established in the USSR after the revolution. Just like in Soviet Russia, women’s emancipation in Bulgaria is not a formal juridical act. From normative documents to the establishment of increasing labour and public responsibilities; from privileges and awards to the operation of the propaganda media machine – all sorts of techniques for the organization of the public conscience and practice are systematically applied in this historical initiative. Soon after 09.09.1944 newspapers and magazines are virtually flooded with stories and images of heroines of labour: women brigade workers, women turners and reaping-machine drivers, women in military uniforms and so on; now we can see women who fulfill their communist duty not only near the traditional loom, but also in the until recently associated mainly with men occupations like tractor-driver, crane-drivers, reaping-machine driver, turner and so forth. A new subject irreversibly marginalizes the typical of women’s magazines rubrics about fashion, cooking, motherhood, beauty tips and love stories. For years to come the only appropriate topic of any women’s magazines will be the woman in a working uniform, the woman shock worker, who accomplishes labour feats.

[7] 09.09.1944 □. is the date when the communist party takes over the power in Bulgaria.

Workingwomen are represented as loving and caring mothers, but the stories about them lay a special emphasis on the labour achievements, on their dedication to work and to the construction of the socialist society. The children go to the background, these mothers are proud to say that from dawn to dusk their children are brought up and taken care of in kindergartens where the cares of the mother are completely unnecessary. A similar trend can be observed in the representation of woman as wife. She is a comrade of her husband; the ontology of ‘comradship’ presumes a community of spiritual interests, not irrationality of sexual impulses; this is a kind of indirect relationship that is based on the mutual achievement of the supreme goal, not on the self-sufficiency of the love affection; it is a position that is near, not against in the whims of the erotic game. Thus, socialist woman is gradually stripped of various features of her femininity; in the first decade after 1944 her natural role of ‘an object of desire’ is almost entirely obliterated. After the war the variety of clothes that women can wear is by no means wide, but it is mainly the party’s indignation with well-dressed bourgeois women, who have elegant hairdos and manicure, that hinders women from taking care of their physical appearance. In the first decade of the communist rule fashion is hardly ever mentioned – even in its pejorative aspect – it is only occasionally given as an example of capitalist indulgence, a form without any essence, adequately representing the emptiness of its consumers. The connection between woman’s attractiveness and success, between beauty and popularity is discarded. These features of feminine nature are deemed suspicious, to say the least, because of their dangerous proximity to desire, moral corruption, lavish lifestyle and idleness. Respectively, what becomes an adequate visual and discursive representation of the militant, ascetic spirit of the woman builder of socialism is the image of the loom-operator (with a blue overall); the worker (in overalls, with a helmet); the woman brigadier (in a shapeless dress and head scarf); the public-organisation functionary (with tied hair and a strict face); the girls (looking the same in their quilted jackets and trousers, undistinguishable from one another or from their men colleagues)⁸.

While for the man worker the role of a fighter and heroic builder of the new society to a certain extent reinforces the traditional notion of masculinity, in the female version of this main socialist protagonist – the woman shock worker – the heroism in battles and labour definitely goes beyond the boundaries of what is traditionally seen as essential to feminine nature. The transformation of yesterday’s women peasants into today’s reaping-ma-

[8] „They look the same in their quilted jackets and trousers. They cannot be distinguished from the men. And just like the men, they are angry when the reinforced iron mixer is full and there aren’t enough trucks to drive the reinforced iron away, they are furious when the machine gets jammed up in the muddy ditch“ (Borisov 1961: 68)

chine drivers, tractor-drivers and team leaders, of yesterday's tailors, spinners and housewives into construction-workers, turners and crane-operators – this seemingly chaotic and not very practical invasion of women in men's professions – is in fact relevant to the organic-communist layers of the project for the construction of the socialist society. The goal of this project is to reduce the complex taxonomy of various types of women – the proletariat woman, the intellectual, the housewife, the actress, the bourgeois lady, the peasant woman, the courtesan, the coquette – to the family-type woman-worker, as well as to level and even merge woman and man into one universal labour subject that will gradually lose any sexual characteristics. In reality, general labour service does not mean that women were supposed to massively start work in heavy industry. When the socialist authorities make secondary and higher education accessible to girls, they actually provide girls with serious opportunities for creative and intellectual development in areas that were earlier unattainable for them. This, however, does not discard the fact that – first, there are a lot of women who work in production sectors that are inappropriate to their physical abilities; secondly, numerous resources are wasted in attempts to legitimize the presence of women in these sectors.

These resources can hardly find their economic justification as lathe-work, metal production, hoist-operation, bulldozer-driving and scraper-dragging are activities, in which the use of men's power insures far higher productivity.

The attempt to obliterate gender differences through labour universalisation delineates a spot, specific of the socialist society. There the ideological factor does not simply exercise its traditional dominance over the other socially structural factors, but for a certain period of time it even transgresses the limitations set by nature. As if the amount of time and effort put by women into production indicates the strength and force of their communist spirit, their willingness to sacrifice.

3. The brigade youth.

The socialist rule brings about major changes in the life of young people. Education is now free and available for the masses, the study materials are supplied by the state. The state also provides jobs for secondary-school and university graduates; there is a considerable improvement in children's healthcare; the authorities guarantee longer maternity leave; they build numerous kindergartens, pre-school institutions and ensure after-school activities; children and adolescents have plenty of affordable places where they can relax and develop their talents. This considerate attitude to youth, however, is not a simple aspect of the practical implementation of a social project. In fact, as youth is generally associated with the future and is endowed with qualities

like idealism, inexperience, innocence, intolerance to evil, lies and so on, the construction of an image of healthy, lively, happy young people is often used for propagating purposes. The efforts to win young people over as advocates of a particular political cause has an extensive history (Hitler Yunge, Scout organizations); in the years of the Cold War these efforts become an essential element of the ideological battle between the two worlds.

In the youth program, however, the socialist ideologists set considerably further-reaching goals than to simply construct an appropriate propagating image or to politically enlighten young people. Youth is considered to be the future brigade of communist-society builders. This status shifts the focus of the ideology – youth is not only to be won over but also ‘trained’ in the spirit of the communist cause. Youth is approached with a particular care; this care, however, is also mixed with a lot of caution. Due to the specificity of the age and the exceptional susceptibility to bodily temptations, youth is conceptualized both as an important human resource and a possible channel for ‘ideological diversion’ that has to be controlled. The brigade movement is one of the first attempts in that direction.

The goal of the brigade movement in Bulgaria is to urge young people to volunteer in the construction of strategic national sites obtaining minimal or no financial reward, thus contributing to the modernization of the socialist economy. The emblem of the movement is the red torch, the slogan – We build for the fatherland!

While in theory the participation in the brigades is voluntary, in practice it can hardly be interpreted as a simple result of the post-war youth enthusiasm. Here we should also bear in mind the various sanctions and incentives the state applies⁹.

The 5th August 1946, when the First National Youth Building Brigade “George Dimitrov” is founded, is considered to be the start of the brigade movement. It takes a very short time for the brigade to expand to 250 000 members (at least according to the party leaders and the propaganda). Although this information might be slightly exaggerated, for less than two years the brigades build numerous railways, tunnels, passes, roads, factories, electric power stations, dams and even towns – Dimitrovgrad is a fine example. The rough estimation of the work completed between 1947-1948 comes up to 3 billion leva, 1,5 billion out of which is economized by the state. The importance of the brigade movement, however, is by no means merely economical. It demonstrates one of the main functions of labour – labour educates. In the heyday of the movement – in May 1948 – its patron George Dimitrov makes a speech to a youth brigade delegation that visits him to hand in a promise, signed by 600

[9] One of the most significant incentives is a document that guarantees admission to university. This is especially important to young people with the so-called ‘untrustworthy’ bourgeois origin, who, by rule, are denied entrance in university in the first decades of the communist rule.

000 people. In the speech Dimitrov states:

“I place great importance on the brigade movement. Not only because it turned out to be a major factor in the construction of our People’s Republic, a serious action towards the realization of the socialist society in our country, but especially because it is an dispensable school for young people’s education ... young people leave this movement as individuals that love labour, individuals with patriotic feelings, improved and strong” (Dimitrov 1948).

The speech of the Prime Minister does not simply summarise the results of the youth brigades, it also outlines the directions of a new political attitude to young people. This attitude sets new requirements, envisions new roles, assigns new tasks and lifestyle. In spite of their tender age, for a few weeks the brigadiers live in camps that provide very primitive accommodation, their work is extremely tough, predominantly manual – their tools are shovels, pickaxe, sickles¹⁰. The brigades are a disciplinary space, meant to train young people, to extract maximum production results from their bodies and to bring up their souls in the spirit of communist values. Adolescents are expected to turn their backs on their previous biases, inclinations, friendships, interests and to merge into one big army, where the person gains importance only as part of the whole, as an element of the labour machine. Although the young brigadiers are supposed to live together for a while, love relationships are strongly discouraged. In the above-mentioned speech George Dimitrov says:

„Careless and irresponsible relationships between young men and women are inappropriate and unacceptable... These brigades must develop an authentic strong comradeship between boys and girls, as well as shared love for labour and for our country.” (Dimitrov 1948).

The ideological control is only a supplement to the seven-hour workday and the compulsory physical exercise. All these measures significantly limit the possibility for any sexual contacts. The universality of the uniforming comradeship that has to unite individuals in one class of people with common goals and tasks replaces the idea of a personal attitude – one that evolves from individual biases, inclinations or affinities. Future families of brigadiers are never seen as a result of dedication to a specific person but as a union of – more or less – replaceable people, “who have joined their hearts in labour, in creativity, with youth enthusiasm and mutual respect.” (Dimitrov 1948). The youth brigade movement gradually recedes, engendering labour rhetoric rather than labour activity. Nevertheless, it remains the first successful implementation

[10] In his memoirs one of the brigadiers Lazarin Lazarov writes: „We had our daily targets to meet. And the way things were presented, it seemed that we might be sent to prison unless we met them. The food was badly cooked and with no meat – throughout the whole brigade we didn’t taste meat more than twice. Everything had to be done on command but the least expected thing was the punishment for any disciplinary offence. (Lazarov 2004).

of the authorities' vision for the ideal type of socialist youth – an enormous collective with common goals, united will, conscience and a value system, an imposing machine of various connected working mechanisms.

In the first months after 09.09.1944 the new rule begins to construct not only the positive image of the communist shock-worker but also its negative counterpart. The socialist propaganda quickly and resolutely defines its enemies – the class enemy is locally represented by the remnants of the fascist-like bourgeoisie; it also persists globally in the western capitalist world as well as in the surreptitious, silently sabotaging the socialist construction 'non-working' elements. It is common that these personages intermingle into the image of the 'bourgeois-like decadent', who has a decaying lifestyle and excludes himself from the enthusiasm of the communist creativity. The socialist ideologists see in the propensity of these people to live an easy and stripped of any labour habits life the main reasons for the resilience of the residue elements of bourgeois culture and bourgeoisie in general. The broadly discussed in 1946 "Bill of labour mobilization of idle people" envisions obligatory labour service for the ones who are reluctant to participate in the widespread working campaigns; it targets vagrants, 'women that have turned their backs on normal life'¹¹, as well as the loitering and intellectual-like young people whose conduct is defined as the first step to criminality, espionage and ideological diversion¹². After the bill in August 1946 was passed these categories of Bulgarian citizens are forcefully engaged in the construction of the new socialist society – the building of roads, factories, railways, residential homes and bridges. The ones trying to get away with labour service are sentenced to prison or fined.

[11] This is the euphemism that the Bulgarian socialist discourse uses to refer to prostitutes and women that are financially supported by their partners; women who do not work but spend their free time in the few left bars and restaurant

[12] In a speech discussing the bill Minister of Interior Affairs Anton Yugov frankly states: "The bill (...) aims to defeat those leeches, those loafers and idlers, whose lifestyle disrupts the social order and security, thus, we want to cultivate sound habits and to reinforce sound public morality. The bill concerns the idlers and loafers, who have never worked in their life; those who find easy and dishonest ways to make a living without working..., the main aim of the bill is to correct. Life has pushed these people in the mire of moral corruption, we want to pull them out and to teach them to work hard, to reintegrate them and return them to our society as decent citizens, who make an honest living, whose work contributes to the democratic development of the country... Those who do not participate in the voluntary labour service will be forcefully mobilized and sent to labour groups. Even if somebody is wrongfully sent there, this shall be no big mistake, as it won't hurt if this person is compelled to work for the benefit of his country for six months. What do you think they will do? In the bill it is explicitly stated – they will build roads, railways, homes and factories... There is no harm in that. (Yugov 1946)

The goal of the bill, explicitly stated by Minister of Interior Anton Yugov, is that ‘the joy of labour’ should correct those that are sinking in the mire of sin.

The bill of Labour mobilization is closely related to the ‘Bill of labour correction institutions’, published in 1945. The latter legitimizes the foundation of labour-correction institutions – better known as labour camps. Along with criminal recidivists these camps detain prostitutes, procurers, soute-neurs, gamblers, vagrants, idlers – all the so-called ‘non-working elements’. The goal of these camps is to divert those sent there from their ‘immoral criminal intentions and habits, to teach them to work hard and to heighten their moral and intellectual awareness”.

These two bills, along with the propaganda machine, transform the ‘idlers’, ‘loafers’ and ‘girls with loose behaviour’, presented mainly through the images of ‘swings’ and ‘zozas’, into key notions of the period¹³. They designate the negative image of the woman-worker, the stigmatized counterpart of the young brigadier. The positive and the negative image oppose joy to sexual corruption, labour heroism to card and backgammon games, cultural dances (folklore and classical) to moronic twisting, self-sacrifice to dishonest flirts and one-night stands. Brigadiers embody the socialist ideal of youth – they are eager to sacrifice their personal interests for the common good, whereas ‘zozas’ and ‘swings’ are degenerated individuals who place the needs of their private, egotistical bodies above the demands of the society. “Swings” obtain their name from the popular jazz style, but ‘swing’ is no longer a musical style, it symbolizes the unsound bourgeois erotica, its sensual intensity and futile hedonism, its decaying lifestyle. The healthy, agile and thriving is confronted with the sick, corrupted, twisted and decaying. These two bodily characteristics have a specific referent¹⁴.

[13] “Swings“ and “zozas” become especially popular in the late 1940s and early 1950s. The names designate those young people who are mainly interested in leisure, non-work activities. The term ‘swing’ comes from the popular in the 1930s musical style, but in Bulgaria ‘swing’ is generally associated with dandy boys that have a bohemian lifestyle. The word “zoza”, however, has an unclear origin. It is considered to be the female version of the ‘swing’.

[14] These are recurring motifs in the communist propaganda. They can be traced not only in openly ideological articles but can also be read in ‘expert’ opinions in the press. The official newspaper of the communist party “Rabotnichesko delo” directly relates idleness to criminality, thus supporting the “Bill of labour mobilization”. What characterizes the anonymous editorials of the newspaper is that they usually reproduce word by word the directives of the higher party organs and are intended to prepare the public for the unpopular measures of the authorities, giving them an air of general support and people’s approval.

„The demonstrations of idleness, laziness and parasitism are getting more and more intolerable. There are people who do not want to overcome these disgraceful habits from the past. The labour enthusiasm of the other people does not touch them. They do whatever it takes to get away with productive work. They are sarcastic about shock workers and competition. It is obvious that these idlers, loafers and parasites are the real evil... idleness and loitering are dangerous infection that spreads everywhere and reduces the work enthusiasm among the others. In fact,

The collective working organism and its components are always healthy, the self-isolating, enjoying life individual – sick and degenerated. Therefore, brigadiers are always described as joyful, upbeat, strong and agile. This representation rules out any sexual looseness and intoxication, bitter-sweet lustful erotica. On the contrary, the corporal aspect of the body as a carrier of instincts and passions is closely related to disease symptoms – degeneration, decay, sleep talking, morbidity, insanity. These symptoms are to be found in the dying bourgeois class but also in those individuals that have diverted from the socialist public and labour norm.

Political resistance/apoliticity, ideological diversion, idleness and moral decay are mutually replaceable notions. “Women with non-labour incomes” are not simply marginalized by the socialist hierarchy of ideal images of women; swings and zozas are not simply too lazy to take part in the brigade movement and too eager to listen to imperialist music, to twist with movements that resemble ‘erotic bacchanalia’. They are considered socially unsound people who threaten the socialist state and whose treatment through labour may transform them into normal, socially reliable citizens. According to the two above-mentioned bills – the bill of labour mobilization of idlers and the bill of labour correction institutions – labour is seen as a basic value in the communist society. Not only does it have pragmatic influence on reality, but it can also treat and cure those who, unaware of the danger of their disease, want to avoid labour activities. In order to be cured these ignorant people are forced to build factories, plants, roads and sometimes even happen to be sent to labour camps.

The detainees form a heterogeneous mass consisting of at least three separate groups. The first comprises hardened criminals; the second – political offenders: ex-political leaders; representatives of the agricultural movement, who oppose to being included in the cooperative unions; even communists and active fighters, who are dissatisfied with the party politics – all these are politically aware individuals who are ready to take responsibility of their anti-communist activities. The third group consists of people who could not predict the consequences of their bohemian lifestyle, of their parties, fashionable clothes, swing and twist or rock’n’ roll dances; or women, who tend to take advantage of their appearance in order

there is a very thin line between idleness and laziness and overt criminality. (Against idleness and loitering, 1947)

Venelin Krastev – a communist musicologist, author of numerous ideologized histories of music – gives his professional opinion on the pathological character of American jazz and the therapeutic impact of Soviet pop music: “Today the issue about jazz hits is a matter of getting rid of the bourgeois residues that penetrate through this music among certain parts of our youth. It is also a matter of battling against the deeply reactionary and decadent American jazz music. It comprises in itself the general decay and decadence of dying bourgeoisie. The most widespread and disgusting style of American jazz music is swing... Swing music tells the story of a painful experience, it is the result of the lowest instincts... Soviet dance and pop music is music for the masses. It does not whisper lustful thoughts, it does not blur the conscience with sugarcoated melodies and tribal rhythms. Soviet music speaks loudly about the joyful new life of working people.” (Krastev 1952: 57)

to earn the so-called ‘non-labour incomes’. It is precisely these young people that are subsumed under the rather broad, flexible and easy to manipulate categories ‘idlers’, ‘hooligans’ and ‘other decaying elements’. The organs of the Ministry of Interior Affairs directly determine their destiny while neglecting all human rights – the presumption of ‘innocent until proven guilty’, the right of legal defence, the separation between executive and legislative power. Many of the ‘idlers’ and political offenders prefer to plead guilty of a criminal offence, so that they serve a short period of time in prison rather than be sent for an unlimited period of time to a labour camp without any court decision. The detention in labour camps is supposed to last 6 months but it can be repeatedly extended with a new order. (Bill of labour correction institutions 1946).

To a certain extent the authorities are more tolerant to criminal offenders. In general, criminal offence is interpreted as a private crime, the crime committed by the idler is directly aimed at disrupting the order of the state, respectively aimed at undermining socialism.

The one is a crime against the person; the other – a crime against society. The lenience towards the criminal offender has its specific reasons – the offender is to be punished for a singular offence; on the contrary, what has to be penalized in the political misdemeanour is not the single act but the whole conduct. It is by no means accidental that ideological offenders are compared to hardened criminals. ‘Hooligans’, ‘prostitutes’, ‘idlers’ and ‘decaying elements’ are sent to labour camps not because of what they have committed but because of what they are; not for actions but for propensities, inherent to their lifestyle, their habits and modes of embodiment. These people are suspicious because their crimes cannot be reduced to the external action. Their deeds symbolize the internal moral devastation. The individuals from this group are conceived of as infected by moral and ideological contamination. Therefore, internment, compulsory labour service and detention in specific places are seen as significant functions to protect the public.¹⁵ Above all, they limit the range of the epidemics; secondly, the compulsory labour activities and abstention teach these people out of their ‘immoral habits’; thirdly, they serve as a warning about the dangerous consequences of such behaviour. What these labour camps provide for the less infected is a variety of treatments (the official interpretation is that this is a correction through labour, in reality this involves work in harsh conditions and regular beatings; in more extreme situations the offenders risk never leaving the place¹⁶. (Sugarev 1999: 237 - 239)

[15] According to art.14 from „Decree of the People’s Militia”, functioning between 1955 and 1977, people who do not have a permanent address may be detained and interned for a minimum of 6 months. Art. 14 is closely synchronized with the bill of labour institutions. After the abolishment of the camps, the article legitimizes the detention and internment in the formally non-existent camp in Belene (Sugarev 1999: 388 – 389).

[16] A recurring, and somewhat mythologised in the recollections of the inmates, story is that of a seventeen-year-old boy, sent to a labour camp by his father – an active fighter and colonel. The

Along with the obvious ethical dichotomy 'love for labour' – 'laziness', the presented legal and journalist texts outline another major division. This is the theoretically unarticulated but practically made distinction between the efficient, productive body – the body-machine, and the body that is a source of impulses, passions and pleasure – the body-flesh. The members of these two dichotomies are arranged in a strict proportional order and are endowed with an array of predicates. In the ideological scheme of communism idleness is a treacherous ground which gives birth to all moral and physical vices; the internal corruption, on its own right, is inevitably connected to laziness. The fundamental for the socialist society labour activity is considered to be not only a result of a highly productive bodily mechanism, but also a precondition for the optimal status of this mechanism.

„The human machine follows the same principles as any other rationally designed machine. Any machine is meant to have a specific capacity, to give useful output. Obviously, labour is the necessary element of life itself” – this is what Stoyan Kadiev (MD) states in an article published in the heyday of the brigade movement and labour mobilizations. The article claims to reveal scientific truths, whereas the only reason why it can provoke any interest here is the introduction of the metaphor 'human machine'. (Kadiev 1947).

In fact, although this figure of speech is not so commonly used, the notion significantly shapes the communist conception of the body. Morning physical exercise, mass physical-culture events, sport at the work place, regular medical examinations at work (all these are in a sharp contrast to the primitive conditions in brigade camps, an unbearable workload women in factories are submitted to, corporal punishments and food shortages in labour camps) are meant to demonstrate the party's care for the physical capability of the body mechanism but also to show its puritan attitude (especially in the first 10-15 years after 1944) to bodily pleasures and enjoyment. Health, liveliness and physical efficiency are definitions that do not describe the individual bodies of the egotistical idling and enjoying themselves people but the well-functioning body-machines. The latter are supposed to achieve their labour goals, to be rationally used in the grand construction of socialism. Against this background it becomes clear that the implicit (though yet unattained) ideal of the communist worker reduces the personality of each citizen to a stripped of any individuality, physical body features, emotionality and sexuality machine that is part of the incessant labour activity. Through the tedious repetition of oppositions like

father sends the boy to the labour correction camp so that the boy turns his back on his youthful whims through hard work. According to the recollections on the third day the boy dies because of severe beatings. When the colonel learns about his son's death, he tears apart his epaulets. (Sugarev 1999: 277 – 389).

'labour'-'idleness', 'health' – 'disease', 'liveliness'-'decay', 'high morality'-'lifestyle devastation', 'public efficiency'-'egotistical individualism' the communist propaganda presents all actions that distract the individual from labour activities as a real threat and an attack against the pillars of the socialist society. Still, there is one more thing we have to bear in mind. If idleness and fun distractions interfere with the fulfillment of work activities – therefore they should be morally and normatively sanctioned – this logical statement can be reiterated the other way around: the importance of work activities should be measured not only with regard to their practical results but also with regard to their educational function.

Here we can observe one of the vicious circles of Bulgarian socialism. Bodily impulses and pleasures have a negative value since they distract the person from the participation in collective work for the construction of the new society. Collective work itself should educate and develop the socialist person making him resistant to any bodily or moral temptations.

This ambivalent attitude to the body-machine, on the one hand, and to the hedonistic body, on the other, has a long history in the modern political thought and practice. This history, however, is articulated in rhetoric different from the communist ideology. What Weber describes as the protestant moralistic ethos of self-obliteration in labour and self-denial of pleasure appears to be related to the socialist apology of labour. Foucault's narrative about the birth of the body-machine in modernity can also be deployed as a line of thought giving us a better understanding of communist practices. According to Foucault two discursive registers engender the disciplined body – the anatomo-metaphysical, having its roots in Decart's analyses; and the techno-political, stemming from military, school and hospital rules, as well as from practical methods for control and correction of body actions. While anatomo-metaphysics discusses the body as an object of investigation, technopolitics submits it; it aims to condense it and to extract all its productive powers. The focal point of the analysed and manipulated body is the image of the 'body-machine' by La Mettrie. Here the body becomes not only a material object of study but also a mechanized automaton, whose main predicate in both cases is its docility. Thus, modernity generates docile, disciplined bodies that can be studied and perfected, invaded and used (Foucault 1998: 146)

Discipline is a concept that the ideological matrix of communism reproduces again and again. The techniques for body submission also play an important role in the political and production practices. Engendered in the scientific traditions of the Enlightenment, socialism inherits plenty of the modern theoretical intuitions for the body-machine, as well as the political techniques for its submission. Nevertheless, there are significant differences between the socialist attitude to the "body-machine" and early capitalist visions. Foucault claims that "Discipline intensifies the powers of the body (in terms of economic

efficiency) and reduces them (in terms of political submission)” (Foucault 1998: 148). Totalitarian societies inherit mainly the second part of this correlation. Galvanizing to the extreme the political submission, it ignores the utilitarian criteria, thus transforming the docile body into an end in itself. For the worker the practical benefit from hard work is minimal since salaries in Bulgaria are more or less the same, what’s more, the market cannot offer many goods because of the constant goods shortages. The more intensive workload and the higher productivity are only symbolically appraised by the communist power: shock-workers obtain various orders, medal, certificates, none of which has its financial equivalent. Even if we consider the communist postulate for hard work for the general good (and not for the personal gain), practically the socialist economy loses the competition with the capitalist world.

In spite of its eloquent rhetoric, in spite of the indisputable achievements in socialist construction and modernization after 1944, communist labour (especially after the mid-1950) does not concentrate on economic results¹⁷; rather, it generates metaphors and symbols, it inculcates and educates.

Thus, the ‘normal’ body of early socialist Bulgaria is docile, asexual and impersonal. It possesses deeply rooted habits and strict discipline; rather than producing practical results, it is prepared to demonstrate loyalty; rather than producing, it is ready to simulate productivity¹⁸. In its communist version – the labour hero, the woman shock-worker, the upbeat brigadier – the body-machine is envisioned as an aimlessly working automaton, powered by a grandiose political subject.

[17] On the topic of socialist productivity and the achievements of the Bulgarian socialist economy see Ivanov, R., *The economy in the epoch of socialism*; Hristov H., *The Secret Bankruptcy of the Communism*.

[18] One of the researchers of Bulgarian socialism Vladislav Todorov says; “Plants are not intended to produce goods. They produce symbolic meanings. They symbolize industrialization. Industry is a type of ideology and the plants are the output of this ideology. They generate goods shortage but also overproduction of words and labour-like spells. (Todorov 1991:14)

References:

Against idleness and loitering. Editorial. 1947. *Rabotnichesko delo*, 01.07.1947.

Bill of labour correction institutions 1945. In: Legal Code from 09.09.1944 to 15.12.1945. Sofia: Darzhavna pechatnitsa, 1947 (Bg).

Bill of labour mobilization of idle people. 1946. In: Legal Code of Ministry of Interior. Sofia: Institut Naroden strazh, 1948 (Bg).

Borisov, S., 1961. The girls from the great building. *Lada*, 4: 25 – 27 (Bg).

Dimitrov, G., 1948. The Brigade movement trains the youth. *Narodna mladezh*, 04.05.1948 (Bg).

Dimitrov, G., 1947. We must fight against idleness and parasitism. *Rabotnichesko delo*, 28.06.1947 (Bg).

Foucault, M., 1996. Madness and Insanity: History of Madness in the Classical Age. Pleven: EA, 1996 (Bg).

Foucault, M., 1998. Discipline and *Punishment*. The Birth of the Prison. Sofia. University publishing house „St. Kliment Ohridski”, 1998 (Bg).

Hristov H., 2007. The Secret Bankruptcy of the Communism. Sofia: Siela, 2007 (Bg).

Ivanov, R., 2007. The economy in the epoch of socialism. *Dialog*, 7: 14-51 (Bg).

Kadiev, St., 1947. The labour school – the best school for youth’s training. *Rabotnichesko delo*, 09.07.1947 (Bg).

Krastev, V., 1952. About dance and pop music. *Mladezh*, 2: 57 – 64 (Bg).

La Mettrie, J., 1981. Machine Man. Sofia: Nauka i izkustvo, 1981 (Bg).

Lazarov, L., 2004. Memories about communism. In: Media Times Review. <http://www.mediatimesreview.com/august04/LazarinLazarov.php>.

Naydenov, G., 1948. The bourgeois corruption among youth. *Mladezh*, 1: 3 – 8 (Bg).

Regulations act for the equalization of rights of persons from both genders. 1944. In: Legal Code from 09.09.1944 to 15.12.1945. Sofia: Darzhavna pechatnitsa, 1947 (Bg).

Sugarev, E., 1999. The Bulgarian Gulag. Sofia: Demokratsiya, 1999 (Bg).

Todorov, V., 1991. Adam’s complex. Sofia: Ivan Vazov, 1991 (Bg).

To educate the masses in socialistic attitude to labour. Editorial. 1954. *Rabotnichesko delo*, 25.11.1954 (Bg).

Weber, M., 1993. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Sofia: Hermes-7, 1993 (Bg).

Yugov, A., 1946. Speech discussing the “Bill of labour mobilization of idle people”. *Rabotnichesko delo*, 08. 08. 1946 (Bg).

TRISTÁN E ISOLDA DE WAGNER Y LA FILOSOFÍA ROMÁNTICA. NOVALIS Y SCHOPENHAUER EN WAGNER

TRISTAN AND ISOLDE OF WAGNER AND THE ROMANTIC PHILOSOPHY.
NOVALIS AND SCHOPENHAUER ON WAGNER

Antonio Ríos Rojas¹
Universidad de Salamanca (España)

Recibido: 20-10-2013

Aceptado: 21-04-2014

Resumen: Hacemos una incursión en el *Tristán e Isolda* de Wagner, estudiándolo a través de las ideas del amor romántico y sus conceptos afines de disolución, muerte y nada. El débito que esta ópera wagneriana tiene con la filosofía de Schopenhauer ha sido destacado por muchos comentaristas. En este escrito explicamos esta influencia, pero también daremos un giro para ver es *Tristán e Isolda* una obra que se desvía por completo de muchas ideas de Schopenhauer sobre del amor.

Palabras-clave: amor, disolución, hundimiento, suicidio, aire.

Abstract: We make an incursion into “Tristan and Isolde” by Wagner and examine it from the idea of romantic love, with its very close concepts of dissolution, death and nothingness. As Tristan’s Schopenhauerian approach is always highlighted, here we propose a further study and see in what way Tristan is a work which deviates greatly from many of the ideas of Schopenhauer.

Key-words: love, dissolution, decay, suicide, air.

[1] (a_riosrojas@hotmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca y Profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria. Es autor del libro: *Tolstoi. Su vida y su obra*, Rialp, Madrid, 2015, y de artículos sobre Peter Sloterdijk (*Revista Observaciones filosóficas*), Richard Wagner (*Revista de occidente*), y numerosos artículos sobre Filosofía Medieval (*Revista española de Filosofía Medieval*).

En su *Tratado de la pasión*, Eugenio Trías centra el acontecimiento decisivo de la historia de Tristán e Isolda en un instante que no queda reflejado de forma rotunda en la ópera de Wagner. Ese instante clave destacado por Eugenio Trías lo deja aparecer Wagner de forma secundaria en el transcurso de la ópera, haciendo que Isolda lo cuente a su sirvienta Brangania en el primer acto. Ese instante es anterior a la ingesta de la fatídico-bendita pócima del amor, y para Trías es este el acontecimiento fundamental que hace nacer verdaderamente el amor entre ambos. He aquí el acontecimiento: Un extranjero herido, “Tantris”, es conducido ante Isolda, ésta da cobijo y cura al moribundo, pero poco después descubre que el extranjero es en realidad “Tristán”, quien ha dado muerte al rey Morold, prometido de Isolda. Al reconocer esto, Isolda alza la espada para hundirla en el pecho del guerrero moribundo, pero en ese instante los ojos de Isolda se desvían y se encuentran con los ojos sufrientes y hermosos del guerrero. Isolda deja caer la espada, abatida ya por el amor². A nadie, ni tan siquiera a su fiel Brangania, había confesado antes Isolda ese germen irrefrenable de amor, aquel instante en el que los ojos del uno y del otro se encuentran quedando presos de amor.

La ingesta del filtro amoroso no es, pues, el hecho decisivo, aunque es el que desencadena todos los acontecimientos fatales que presentarán al amor como “Amor Tirano”, como una fuerza que se apodera de los destinos de Tristán y de Isolda. Aunque la ingesta del filtro, ya en el poema original medieval de Von Strassburg³, apresa a los amantes en las cadenas del amor, nosotros leemos de forma distinta dicho amor en la ópera de Wagner.

Por mucho que pudiéramos imaginarnos que la pócima de amor, como la pócima de muerte, como la de curación de las heridas –todas ellas transporta Isolda en su arcón– pudieran estar hechas de elementos “naturales”, no muestran en el fondo sino la esencia del artificio, de la magia. La mezcla y modificación de sustancias –hoy llegadas a puntos extremos en medicinas sintéticas o drogas sintéticas– es lo que romperá las cadenas de una naturaleza –de las “naturalezas” de Tristán y de Isolda– que se encuentra asediada y controlada por la cultura en todos sus flancos, taponada en todos sus poros por la fuerza de la costumbre (cultura). Ante ello el romántico quiere volver a ser esencialmente naturaleza o, en muchos casos, armonizar incluso esa separación entre naturaleza y cultura. La droga ingerida, la pócima de amor, es lo que de una forma mágica desvela la supuesta naturaleza, rasgando y quemando el velo de la cultura y sus siervos. Expresándonos en términos de comienzos del siglo XX diríamos: la ingesta de la pócima rompe las cadenas de la represión de las naturalezas “Tristán” e “Isolda”, rompiendo el hecho de que Tristán e

[2] Trías, E: *Tratado de la pasión*. Debolsillo; Barcelona, 2006; p.85. En la fuente original de Von Strassburg encontramos este instante en: Strassburg, G. von: *Tristán und Isolde*. Verlag Neues Leben, Berlín, 1975, p.30.

[3] Strassburg, G. von: o.c; p.32-33.

Isolda pertenecieran a pueblos enemigos, rompiendo el hecho posterior de que Tristán haya raptado a Isolda para ofrecerla a su buen rey Marke, al que debe fidelidad, y rompiendo el hecho de que Isolda sepa ya que Tristán fue el que dio muerte a su rey de Irlanda, con quien tenía que desposarse. Todos estos velos los rasga la daga que es ese artificio mágico. La droga amorosa derriba toda barrera y todo límite, pero nótese –y es esto lo que ante todo destacamos– que el amor ya se había despertado en ellos mucho antes, justo en aquel instante en que ambos por primera vez se miraron a los ojos.

En la vida real, Novalis quiso inventar un tipo de alquimia que devolviera la vida a su amada Sophie von Kuhn para existir así eternamente con ella⁴, la vida artística, en cambio, no necesita de tanto esfuerzo alquímico, de tanto desvelo, pues Isolda lleva ya el artificio mágico en la bodega del barco.

La ruptura de la represión no hace que Wagner conduzca a sus personajes a la animalidad sin límites, como muchos entienden el significado de desinhibición, sino que conduce al nacimiento del Amor-Arte. Wagner quiere llevar a Tristán y a Isolda a ser una misma esencia. En el plano del arte intuitivo y contemplativo esta perfecta armonía se produce, según Schopenhauer, cuando sujeto y objeto de conocimiento se hacen uno, dejando el sujeto de ser volitivo y fundiéndose con el objeto contemplado, que deja de ser visto bajo las condiciones del principio de razón y pasa a ser plena Idea. Esta fusión serena puede darse en el arte intuitivo porque en él se trata de confrontar un sujeto con un objeto, para que el primero deje de ser reo del querer y el segundo pueda convertirse en apaciguadora y reposada Idea. Estos pensamientos tratados en el Libro III de *El mundo como voluntad y representación* no pueden manifestarse en *Tristán e Isolda* porque ambos son sujetos, voluntad, y nunca dejan de ser sujetos. La tragedia del amor romántico es que no permite lo que se quisiera en el fondo: la unidad quieta y reposada del arte contemplativo-intuitivo, pues ambos componentes del amor son y permanecen sujetos, voliciones puras e imparables. Pero pese a todo, de forma patente, vemos el deseo de Tristán e Isolda –y de todo amor romántico– de intercambiarse papeles de objeto y sujeto, es decir de acallar la voluntad, de fundirse plenamente como se funde el sentimiento artístico. A ese punto quiere conducir Wagner a Tristán y a Isolda, aunque el acallar la voluntad sólo tenga lugar con la negación del vivir. Schopenhauer sabe que esa unión de tipo artístico, intuitivo-contemplativo es sólo momentánea, se da en un instante para desaparecer pronto y dejarnos sumidos de nuevo en el esclavo círculo de lo cotidiano, a merced siempre del principio de razón. Por otro lado, ¿Se trata verdaderamente en el *Tristán* de convertir a dos amantes en sujetos avolitivos del conocimiento? ¿No son ellos, más bien, la expresión pura e imparables de la voluntad? Precisamente esta última fue la solución que escogieron los primeros intérpretes de la obra: al

[4] Safranski, R: *Romantik*; Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2010, p.117-118.

ser Tristán e Isolda ejemplos puros de voluntad, estos primeros intérpretes de la ópera creían que el *Tristán* no fue compuesto bajo la influencia de Schopenhauer y que más bien significaba lo opuesto a su filosofía⁵. Una crítica a esta interpretación masiva de la ópera ya fue destacada por Thomas Mann. Si la filosofía de Schopenhauer significa el vencimiento de la imparable e hiriente voluntad, Thomas Mann ha visto en el *Tristán: un poema erótico y místico en elogio y adoración del sueño, el paraíso del descanso, el sagrado silencio de la pasividad*⁶. La fusión de ambos (Tristán e Isolda) no es tanto expresión de la voluntad, de vida, cuanto expresión de desintegración de la misma voluntad. Pero esta negación de la voluntad no implica acallar el amor, sino que precisamente –tal como considera Schopenhauer– el amor se muestra como un principio cosmogónico de comienzo y fin de todas las cosas, de vida y de muerte. Thomas Mann ha destacado que la obra de Schopenhauer es erótica por naturaleza⁷, y desde este foco del erotismo como principio de creación y de muerte es como nosotros leeremos *Tristán e Isolda*.

Quede anunciado de antemano que daremos un matiz más oscuro a la claridad cosmogónico-amorosa pretendida por Thomas Mann en *Tristán e Isolda*. Para nosotros Tristán e Isolda son naturalezas a medio camino entre lo humano-consciente y la piedra inorgánica que se hunde debido a la ley de la gravedad. Diríamos que ellos son conscientes de que se hunden al amar, y de que el amor no tiene propiamente otro fin que el de desvelar el hundimiento de la consciencia.

“Y”

La condena que se produce al tomar la pócima no es la condena de amar. Amar es aquí tan sólo el comienzo necesario de lo realmente anhelado por Tristán e Isolda: la muerte, la desintegración y la disolución. Muerte, desintegración y disolución que el romántico no siente del todo como tragedia, sino casi como triunfo, como un necesario paso a un “más allá”, pues la muerte misma es concebida por el romántico como un acto de creación⁸.

La tragedia del amor romántico consiste en que debe ser pleno y para ello los amantes han de ser uno, ambos deben abandonar su ser como individuos, lo que en el fundamentalismo romántico implica la muerte. Esa muerte es la que Wagner anticipa con su alucinado tratamiento orquestal de la ópera, una música

[5] Cf. Mann, T: “Sufimientos y grandeza de Richard Wagner”; en: T. Mann: *Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi*; editorial Poseidón, Buenos Aires, 1944; p.182 y 186.

[6] Mann, T: o.c; p.184.

[7] Mann, T: o.c; p.187.

[8] Cf. Argullol, R: *El héroe y el único*; Acantilado, Barcelona, 2008, p.446.

infinita con acordes interminables, que expresan la tragedia de querer ser siempre uno, la tragedia de que amar plenamente implica asfixia y finalmente muerte. Sin embargo, ese ser Uno-Perfecto tendrán que serlo dos sujetos, volitivos en su origen hasta el extremo. El amor tiene lugar entre dos amantes y no entre una idea y un sujeto avolitivo. Que dos sujetos sean uno plenamente significa que cada cual tenga que morir en el otro al romper la individualidad que sienten como cadenas, por ello tienen que romper la conjunción “y” (“e”) de Tristán “e” Isolda. En el segundo acto de la ópera ambos caen en la cuenta de que no son dos individuos, y que la conjuntiva no tiene ya razón de ser. Convertirse en masa es de lo que se trata aquí a través de este anhelo de unidad y de negación de la individualidad. La esencia y finalidad de la masa es anular toda conjuntiva, toda individualidad. Elias Canetti diferencia entre masa abierta y masa cerrada⁹. Tristán e Isolda son una micromasa cerrada. El enamoramiento, llevado al extremo en el que ellos lo sienten, no muestra otra cosa sino la esencia de la masa. No la masa expansiva e inclusiva que arrolla o engulle todo lo que encuentra a su paso, sino la masa cerrada que se contrae en este caso hasta no dejar huecos externos por donde respirar. La muerte de Isolda y de Tristán acontece por asfixia, por haberse separado de la atmósfera, por contracción ante la atmósfera. Tristán e Isolda tienden con ello a lo monstruoso, a convertirse en siameses unidos por el sistema respiratorio. Todo el segundo acto y casi todo el tercero podríamos comprenderlo como el proceso dramático wagneriano de cerrar ventanas y puertas, como una huida de lo externo y de su atmósfera. Tristán e Isolda quieren “hundirse y ahogarse”. Era sin duda en esta época más poético expresar la muerte por ahogamiento que por asfixia, recordemos que Luís II de Baviera escoge al modo de Isolda el suicidio por inmersión-ahogamiento. La inmersión, hundimiento, ahogamiento respondía al sentido romántico de morir creándose, haciéndose uno, volviendo al uno del que se procedía. Aún el romántico del siglo XIX no era del todo consciente de su ser atmosférico, de su prosaica necesidad de aire. Cuando en 1915 tropas alemanas empleen gases venenosos contra las trincheras contrarias no le cabrá más duda al ser humano de su esencia atmosférica, y menos aún con las cámaras de gas y la radioactividad producida en Hiroshima¹⁰. De haber conocido todo esto, Wagner se habría expresado probablemente en términos atmosféricos de asfixia y no de ahogamiento, aunque hay momentos en los que el texto de Wagner alude explícitamente a la asfixia. Brangania al final de la ópera exige a Isolda: *Respira! Vive!* Isolda: *¿Debo respirar?* Pero en que Wagner no expresara en términos de asfixia la muerte de amor, supo muy bien jugar malévolamente con las gargantas de los protagonistas y de los oyente de su obra.

[9] Cf. Canetti, E: *Masse und Macht*; Büchergilde, Frankfurt am Main, 1988; p.14; edición en español: *Masa y poder*; Debolsillo; Barcelona, 2010; p. 71.

[10] Cf. Sloterdijk, P: *Esferas III*; Siruela; Madrid, 2006; p.75-116.

Hoy, no sólo un atento poeta contemporáneo, sino incluso un forense podría atestiguar las muertes “por asfixia” de Tristán y de Isolda. El desvanecerse, el “hundirse” final de Isolda, los últimos acordes de su muerte de amor, uno de los momentos más conmovedores de la historia de la creación humana, no es otra cosa que el estado de inconsciencia en el que entra el que se asfixia en el momento previo a la muerte, todo es ya descanso en este intervalo, incluso todo es paz. El melancólico dolor, la nostalgia, la voluntad, todo ello se calma en esos últimos acordes, tras de los cuales al oyente le cuesta respirar, pues al término de la ópera el oyente se siente como el anestesiado que despierta jadeante y a media respiración. El oyente volverá a su estado cotidiano, irá entrando poco a poco en el mundo de la vida, abandonando ya a Tristán e Isolda en su reino de disolución y de muerte por asfixia. En el *Tristán*, Wagner no sólo ha alcanzado cotas insólitas en el mundo de la música y del drama, sino que también se ha mostrado como el músico más consciente de la respiración humana, de que vivimos en y de aire. Él separa el mundo del aire, en el que se da la luz y la vida del mundo de las profundidades –del aislamiento, de la monstruosidad– hacia las que quieren llegar Tristán e Isolda, separándose del aire. También respecto al espectador, pues el *Tristán* está concebido para que el espectador sufra con los protagonistas, y los acordes del Tristán se aferran también a la garganta del oyente-espectador, y una mano aprieta ahora más el cuello del oyente al elevarse los violines a las notas altas, la misma mano que, apretando ahora menos, permite respirar, para volver a cerrarse con más fuerza en el cuello del oyente, curiosamente a través de las notas más bajas. Wagner es el primer experimentador musical que trata con el sistema respiratorio del oyente. En su genio inventa cámaras de oxígeno de notas y acordes en las que introduce al espectador y sabe cuando abrir y cuando cerrar las cámaras. Todo el que ha visto alguna vez una representación completa y bien interpretada de *Tristán e Isolda*, conscientemente o no, ha experimentado esto. Si el oyente llega a creer que las profundidades a las que se dirigen Tristán e Isolda, son atmósferas respirables, si llega a confundir con amor la disolución a la que, como individuos, ambos protagonistas se encaminan, entonces es que el narcótico comienza a hacer efecto también en el oyente.

La micromasa cerrada Tristán-Isolda es un cierre de puertas, un querer respirar sólo del aliento del otro, al modo de siameses unidos por la faringe, la laringe y la boca. El amor aquí expresado es la negación de la vida. La micromasa una anula e imposibilita toda separación, todo hueco, Tristán e Isolda tienden a ser siameses, no soportan su separación propia, pues ya han negado la conjuntiva “y”, negando con ello toda contradicción, toda discusión, todo diálogo, por tanto, todo conocimiento objetivo. Han clausurado la posibilidad de la ciencia y del progreso, pero también de la memoria y del regreso. Su regreso no es posible sino como hundimiento, como caída. Sólo cayendo, sólo hundiéndose en las profundidades creen poder afirmarse en su ser. Pero como si fueran

conscientes de su monstruosidad amorosa, antes que existir eternamente como siameses, ellos prefieren darse muerte. Trágicamente, lo monstruoso se hace consciente de que no puede vivir. La voluntad schopenhaueriana, incansable, imparabile, esencia del mundo, tiende a encontrar reposo en el arte intuitivo-contemplativo, en la anulación de la volición que es la contemplación pura, tal como hemos apuntado. Desde luego no es el amor el ámbito en el que este descanso bendito tiene lugar, y el deseo de parar, de quietud que todo romántico y que sin duda Tristán e Isolda tienen, se hace inviable en vida, pues ellos son dos vivos, dos sujetos volitivos.

Como hemos indicado más arriba se tiende a destacar con exceso el débito de la filosofía de Schopenhauer en el *Tristán*, pero esto es cierto sólo en determinados aspectos. En *El mundo como voluntad y representación*, queda el mundo señalado como voluntad, como incansable voluntad y sólo el pleno vencimiento de ella es posible por la disolución, la muerte, la entrada en la nada¹¹. El arte contemplativo será sólo una vía momentánea de reposo, en el fondo un espejismo. Sólo en el sentido de la voluntad imparabile de dos sujetos amantes que desean buscar una atmósfera propicia para ser uno —ellos creen que en la noche—, sólo en este sentido, decimos, es deudor *Tristán e Isolda* de la filosofía de Schopenhauer.

El mundo como voluntad y representación ve la luz en 1819 y sabemos con certeza que Wagner conocía bien la obra. Pero ya cargado de años, en 1844 Schopenhauer escribe sus *Complementos* a su obra de 1819¹², de una extensión similar a esta. En estos *Complementos* Schopenhauer habla del amor entre hombre y mujer, cosa de la que en realidad apenas había hecho mención en su primera obra de 1819. Schopenhauer insiste de forma materialista en que el enamoramiento, su elevación y sacralidad esconde sólo el fin de la procreación del hijo, la conservación y extensión de la especie ¿Conocía Wagner las reflexiones de estos *Complementos*? No lo sabemos con certeza. Sabemos que estas extensas adiciones fueron escritas en 1844, sabemos que Wagner leyó *El mundo como voluntad y representación* en 1854 y sabemos que en 1865 Nietzsche se apresuró a hacerse con una edición conjunta de la obra de Schopenhauer —que incluía los *Complementos*—¹³. Pero si la edición de la obra de Schopenhauer que Wagner leyera en 1854 incluía o no estas reflexiones sobre el amor expuesta

[11] En otro trabajo nuestro (Cf. Ríos Rojas, A: *Parsifal o la ineficacia de la compasión*. Revista de Occidente; junio, Madrid, 2014, p.61-85) tratamos de mostrar al *Parsifal* de Wagner -contrariamente a la opinión general establecida- como una obra fiel a la filosofía de Schopenhauer. Ahora hacemos —desde el más profundo convencimiento- un ejercicio en sentido contrario, tratando de presentar que la considerada más schopenhaueriana de las obras de Wagner, *Tristán e Isolda*, si bien coincide en muchos aspectos con la filosofía de Schopenhauer, se aleja en no pocos de los pensamientos del filósofo de Danzig.

[12] Bien es cierto que la obra de 1819 va siendo progresivamente modificada hasta la ampliación que tiene lugar con los *Complementos*.

[13] Safranski, R: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Fischer Verlag, Frankfurt, 2008. p.132.

en los añadidos de 1844, no lo sabemos. En 1865 se estrena el *Tristán*, pero la obra ya estaba concluida en 1859. Wagner y Nietzsche bien pudieron haber comentado años después, durante sus largos paseos alpinos, estas reflexiones de los *Complementos*. De todos modos, los conociera o no Wagner antes de escribir el *Tristán*, el hecho es que cuando Tristán e Isolda se miran, cuando ambos aman, no existe ni por asomo lo que Schopenhauer destaca en su obra de 1844: *Ya en el encuentro de sus anhelantes miradas se enciende la vida del hijo... Los amantes sienten el anhelo de fundirse realmente en un solo ser, para luego proseguir viviendo sólo en él y este anhelo se colma en lo generado por ellos como aquello en lo que se transmiten las cualidades e ambos para sobrevivir fusionadas y reunidas en un ser*¹⁴.

En la ópera de Wagner jamás se habla de este fruto del amor. Unos verán en ello la “modernidad” de Wagner en tanto el amor no queda sujeto a la procreación; otros, en cambio, verán su extrema idealidad respecto al amor. Siguiendo con nuestra metáfora respiratoria, el hijo podría significar en *Tristán e Isolda* una ventana abierta por donde sopla el aire, por donde el aliento de Tristán y de Isolda se airean y se tornan salubres. Sin embargo, el goce cerrado entre dos es lo que tiene lugar en el *Tristán*.

Aunque no haya faltado quienes condenen este fruto material del amor –el hijo– como lo que vicia y destruye el amor –pensamos, por ejemplo, en *La sonata a Kreutzer* de Tolstoi– creemos que este tercero permite el acceso de aire y por lo tanto de salubridad e higiene en teoría la relación a dos, a veces con tempestades, a veces con brisas, pero este tercero permite la entrada de aire. Este es el motivo por el que la ingeniosísima teología cristiana necesita de un tercero para que pase aire, y nunca pudo quedar mejor expresado este tercero como de hecho ha quedado expresado en la teología cristiana, como “Espíritu” -pneuma, aire-. Este pensamiento teológico-mágico siempre deja mayor aire entrante y saliente –conceptualmente al menos– que la asfixiante “binidad” islámica o judía: Dios-Libro. Wagner en su *Tristán* prescinde del tercero, prescindiendo con ello del aire, por eso se sitúa esta ópera tan próxima a la disolución, no sólo de Tristán y de Isolda, sino del mundo mismo, de la especie humana. Como señalaremos más adelante hay indicios sombríos en el *Tristán* de una insinuante invitación al suicidio colectivo de la especie humana. Wagner mismo sabía más que nadie de la peligrosidad de su *Tristán* y así lo deja ver en una carta a Mathilde Wesendonk, que dicho sea de paso, es la amada real, la Isolda en la que piensa el Tristán Richard Wagner. La carta recogida por Safranski dice así: *Este Tristán e Isolda es lo más terrible... Este último acto!!! Temo que la ópera sea prohibida a menos que se interprete como una parodia; una gran interpretación debería enloquecer a la gente.*¹⁵

[14] Schopenhauer, A: *El mundo como voluntad y representación*. Vol. 2; Complementos, FCE, 2003; p.518.

[15] Safranski, R: *Romantik*; Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2010, p.273. La traducción es mía.

Digamos ahora, a modo de relajación ante tanta tragedia, en un tono humoresco –o indignante para quien no pueda tomarlo con humor– que, si la influencia de las ideas schopenhauerianas sobre el amor humano se hubieran visto reflejadas en el *Tristán* de Wagner, tendríamos que el verdadero héroe de la ópera sería Tristán y no Isolda, pues siguiendo las ideas de Schopenhauer sobre el amor, la mujer, al unirse fielmente a uno y al mismo hombre sigue a su naturaleza, mientras que al hombre le es natural la infidelidad y la inconstancia¹⁶.

Tampoco encontramos en la ópera de Wagner aquel amor del que Schopenhauer habló en su obra original de 1819, es decir, el amor puro y verdadero como compasión. La compasión es capacidad para sentir el sufrimiento ajeno. A Tristán e Isolda les está negada la compasión, el altruismo, y no son capaces de reconocer el dolor del mundo. Son ciegos para ver la “identidad” de la voluntad en todos sus fenómenos, en todo ser vivo. No pueden reconocer la identidad del sufrimiento en todo ser. El rey Marke, Brangania y Kurwenal, personajes bondadosos y fieles los tres, apenas cuentan en la ópera; son fantasmas, voces cuyo contenido no son oídos por la pareja protagonista. Ni siquiera el conmovedor monólogo del rey Marke hace efecto alguno. Mozart supo dar efecto e influencia moral a la voz de Sarastro en *La flauta mágica*, Marke y su discurso moral, son en cambio meros espejismos ilusorios. *Todo amor puro y auténtico es compasión y todo amor que no sea compasión es egoísmo*¹⁷.

Pero Wagner sí hace una operación en la filosofía de Schopenhauer, operación con la que mantiene las ideas del filósofo, al equiparar el fin del amor pasional de Tristán e Isolda con el fin del amor compasivo, pues ambos fines son el mismo: la disolución, la muerte, la nada. Wagner sabrá que alcanzar lo que el querer quiere, satisfacer el querer, alcanzar la plena unidad amorosa, la eterna y constante plenitud de amor sólo es posible con la muerte, pues la vida no tiene descanso por mor del querer. La fusión hace el efecto de anulación, de desintegración. Pues la voluntad, que implica siempre una carencia, compete

[16] Para no dejar vacío el pensamiento mismo de Schopenhauer, y para distender tanta tragedia y disolución, citaremos al mismo autor: *El amor del varón disminuye notablemente desde el momento en que ha recibido satisfacción: casi cualquier otra mujer le excita más que la que ya posee, y anhela la diversificación. En cambio el amor de la mujer aumenta desde ese mismo instante. Esto es una consecuencia del fin de la naturaleza, que se orienta hacia la conservación y al máximo incremento de la especie. El hombre puede procrear cómodamente más de cien hijos en un año, con tal de tener a su disposición otras tantas mujeres; en cambio, la mujer, aún cuando tenga ese mismo número de hombres, sólo puede traer al mundo un hijo por año (sin contar el nacimiento de gemelos). Por eso él mira continuamente alrededor otras mujeres, mientras ella se aferra a un solo hombre: pues la naturaleza le impulsa, instintiva e irreflexivamente hacia quien ha de alimentar y proteger a la futura prole para conservarla. Con arreglo a ello la fidelidad conyugal es artificial para el hombre y natural para la mujer, por lo cual el adulterio de la mujer es mucho más imperdonable que el del hombre, tanto objetivamente, por las consecuencias, como subjetivamente, por ser contrario a la naturaleza.* (Cf. Schopenhauer: o.c; Vol 2; p.524-525).

[17] Schopenhauer, A: o.c; Vol 1; p.477

al individuo. Es por ello que, en el fondo, existe una tendencia trágica de Tristán y de Isolda a convertirse en sujetos avolitivos del conocimiento, tal como pensaba Schopenhauer que acontecía en las grandes obras del genio artístico. El tormento-gozo para ellos radica en que amar, querer de pleno y sin descanso significará morir, disolverse el uno en el otro. Wagner lleva aquí el sentimiento amoroso a su extremo, no hay medianías, y el amor, si es extremo, no sólo está emparentado con la muerte, sino que implica la muerte misma.

Tristán e Isolda no beben la pócima del amor, sino la de la muerte. Brangania no ha cambiado la pócima de la muerte por la del amor, sino la de la muerte rápida por la de la lenta. La apropiación mutua, la carencia de límites entre ellos mismos y entre lo externo, que ya no existe para ellos, eso mismo es la muerte. Y esto es lo que atisbamos en la vida de los místicos y en su anhelada unión a Dios; unión sólo y exclusivamente con el esposo, tal como pretendía Santa Teresa. Atendiendo a las palabras con las que Schopenhauer cierra su cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, estos pensamientos nuestros sobre la unión mística y la muerte encuentran su apoyo. *Gracias a la consideración de la vida y el comportamiento de los santos...que nos pone ante los ojos el arte, tenemos la oscura impresión de esa nada, que como última meta se cierne tras toda virtud y santidad. Más bien confesamos con toda franqueza que tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esa voluntad misma no queda sino la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada*¹⁸.

El segundo acto de *Tristán e Isolda* es el acto en el que realmente la droga actúa en su máximo efecto. Es el acto de la noche de amor, el más apasionado de los tres actos de la ópera. La pasión se mantiene aquí porque de fondo se mantiene el límite, es decir ambos saben que tras esa noche de amor infinita vendrá el día, se presentará el rey Marke y lo que implica: la moral, el deber, el honor, la apariencia. Saber que el límite-día vencerá al límite-noche hace que el dúo *"Isolde, geliebte...Oh sink hernieder, Nacht der Liebe... einsam wachend in der Nacht..."* Isolda, amada, vayamos a las profundidades, a la noche de amor, despertemos solitarios en la noche", esté penetrado aún de pasión, y es sólo al final del dúo, al aproximarse el día, cuando ambas voces entran en una cadencia drogada, en un dejarse llevar como presagio de que la muerte que tendrá lugar en el tercer acto será dulce. En ese final del segundo acto, nace el día nuevamente. Se aproxima como verdugo, y es la sospecha de su inmediata presencia lo que tranquiliza resignadamente a la pasión, haciendo por vez primera que Tristán e Isolda sean realmente uno, como decimos, en pregasio de la muerte dulce con la que termina la asfixia. Se anticipa una carencia ya de agonía al ver cercano al verdugo-amanecer y todo se colma de tranquilidad y de

[18] Schopenhauer, A: o.c; p.516.

sereno hundimiento al final de este dúo de amor del acto segundo. El día hace ver el espejismo de la noche eterna, y será reconstruido el velo que el amor-infinidad-noche había creído rasgar. Velos opacos vuelven a tapar el gozo de la inconsciencia, estados de sobriedad vuelven a vencer a la embriaguez del amor.

El que ambos se nieguen a que el día aparezca es ya una notoria y velada declaración de un suicidio colectivo a dos. Y Wagner sabe hacer con esas melodías infinitas, en acordes interminables a través de las voces cansinamente enfermas y drogadas, que el oyente-espectador comprenda con serenidad estoica la apacible muerte que se avecina, que no es sino la única solución a la pasión verdadera.

Interludio. El anillo del nibelungo y tristán e isolda

Con el mismo “leit motiv” respiratorio, tomamos ahora la comparación del *Tristán* con la Tetralogía *El anillo del Nibelungo*. La monumental obra que es *El Anillo*, compuesta por *El oro del Rhin*, *La Walkiria*, *Sigfrido* y *El ocaso de los dioses* representa mejor que ninguna otra obra del compositor su anhelo de unión político-artístico, no sólo en la composición musical-dramática en sí, sino en su contenido textual. Aunque *Tristán e Isolda* se estrenara en 1865 y el *Anillo* viera su estreno en 1876, la verdad es que en el proceso compositivo de Wagner ambas obras se entrecruzan, incluso *el Anillo* es en concepción y comienzo muy anterior al *Tristán*. Ya en 1848, el año clave para la vida de Wagner y sus ideas revolucionarias –fracasadas– comienza su esbozo del *Anillo*, mientras que el *Tristán* es concebido y comenzado en 1856, quedando concluido en 1859.

Tristán e Isolda es la menos revolucionaria de sus obras en cuanto a contenido ideológico, no así en cuanto a música y drama, verdadero antes y después de la historia de la música. *El Anillo* es en cambio, la más revolucionaria en cuanto a ideas. El deseo revolucionario de Wagner de unir a la sociedad con el arte¹⁹, y que sean los mitos el anclaje de ello, es el proyecto de *El Anillo*. Una unión para la vida, para una vida más plena también en sociedad es lo que persigue *El Anillo*. Sin embargo el sabor a derrota que se respira en *el Tristán* es portentoso; aquí se rechaza y se niega de hecho toda posible unión social. Los contrarios en el *Tristán* son ineludibles, eternas luchas sin descanso: noche-día; sueño-deber... Hemos señalado que la atmósfera asfixiante del *Tristán* consiste en un mundo dual, noche y día, incluso *Tristán e Isolda*, pues el prescindir de la “y” resultará un sueño imposible, como veremos en nuestro apartado “suicidio”. El vencimiento del hombre sobre su propio “extrañamiento” sólo se consigue con el hundimiento. El que no haya un mundo intermedio, la carencia de intermediarios, el “mundo a dos” es lo que nos asfixia en el *Tristán*. Sin embargo en *el Anillo* podemos respirar aunque nos encontremos en las

[19] Wagner, R: *Gesamte Schriften und Dichtungen* Olms; Hildesheim, 1976; Vol.3 p.105-136.

profundidades del Rhin, porque *el Anillo* está pensado “a tres” y si apuramos “a cuatro”. En *El Anillo* tenemos como primer nivel el mundo de los fondos, que significa la pureza, amor y la belleza, representadas por las hijas del Rhin.. Ellas pueden mirar el oro sin deseo de poseerlo (tal como Schopenhauer decía que debía ser el carácter sublime), no custodian el oro, sino que lo contemplan como lo que da luz en las profundidades. El segundo nivel queda representado por el mundo de los Nibelungos: poder, posesión, esclavitud, el tercer nivel lo representa el mundo de los Walsungos, Siegmund, Siegfried, Siegliende, y como cuarto nivel encontramos el mundo de los dioses, los cuales han traicionado su unión pura con respecto al primer mundo puro de las profundidades. Los Walsungos darán muerte a los dioses corruptos para que surja un mundo nuevo, Sigfrido es este héroe por antonomasia. A través de Sigfrido, Wagner habla como un héroe clásico. Mientras el héroe romántico muere por amor, el héroe clásico vence, deslegítima y mata. Pero del héroe romántico guarda Sigfrido una propiedad, el anhelo de unión salvífica del hombre con su mundo entorno, ni días ni noches, ni estructuras binómicas antirespiratorias, sino un mundo uno posibilitado por infinitud de mundos, de ventanas que, o se han abierto demasiado o no se cerraron como debían. Sigfrido une no ya sólo noche y día, sino poder y amor. El poder social y político, de eso se trata también en *el Anillo*, pues Wagner no entiende la política de la forma tan positivista y racionalista que nosotros la entendemos, sólo como campo del avance y del progreso, el progreso es para Wagner también el retroceso²⁰.

El *Tristán*, sin embargo, opera sólo en dos niveles: el primero representado por los fondos, la noche en la que quieren hundirse los amantes como símbolo de pureza y el segundo representado por el mundo humano como poder, apariencia, espejismo, moral, esclavitud. No hay otro acto heroico en el *Tristán* que el suicidio a dos. Tristán e Isolda son la negación de Sigfrido. La victoria de Sigfrido es sobre sí mismo, el hombre se vence a sí mismo, venciendo a los dioses, que no son sino sus proyecciones en ansias de poder²¹. En cambio, Tristán e Isolda se derrotan voluntariamente a sí mismos, convirtiéndose en los héroes suicidas.

Suicidio

Por lo general el romántico se suicida no por amor sino por imposibilidad de plenitud de amor o, sobre todo, por desamor. A través del suicidio el romántico busca una unión más pura y eterna, con el todo, con el alma del mundo, con la tierra, con el pasado, con los muertos. El suicidio es pues refugio, huida sublimada ante el desamor. En la muerte de amor del molinero en

[20] Wagner, R: o.c; Vol.4, p.55-57.

[21] Safranski recuerda que Wagner idea su anillo en clave feuerbachiana. Cf. Safranski: o.c; p. 263.

los poemas de Wilhelm Müller, inmortalizado por Franz Schubert en *La bella molinera*, el molinero se funde en su muerte con el arroyo como símbolo del eterno fluir del todo, y es el todo, el arroyo, el que como venganza visita a la amada, quien ha preferido al cazador y no al poeta, diciéndole: “no molestes más al molinero, que no le pise tu sombra”. Esto es muerte por desamor, tal como en el Werther de Goethe, como en el Hyperion de Hölderlin. Nadie puede amar al romántico, pues la plenitud que él desea es irrealizable. Sin embargo en *Tristán e Isolda* no se produce desamor ni amor finito, sino el anhelo de un amor perfecto, de una simbiosis plena, siéndoles para ello la luz un estorbo, una instancia a superar. El día es el enemigo. Les “asfixia” la luz que es el origen del aire respirable de la atmósfera –quizás Wagner no conocía este detalle científico, pero lo intuyó de algún modo–. Se niega por tanto el aire y la luz. Se prepara un suicidio colectivo a dos. Podemos imaginar que Schopenhauer ya se refería a la locura wagneriana cuando en 1844 escribía: *Cada año muestra algún que otro caso de suicidio simultáneo de una pareja cuyo amor se ha visto obstaculizado por circunstancias externas, aunque a mí me resulta inexplicable cómo quienes, seguros de su mutuo amor, esperando encontrar en el disfrute de éste la dicha suprema, no prefieran sustraerse a todas las componendas externas y soportar cualquier infortunio antes de renunciar con la vida a la mayor felicidad imaginable para ellos*²².

Retornemos a la sinopsis de la ópera: Tristán conduce la nave que lleva a Isolda hacia el reino de Marke, con quien deberá desposarse. La nave es conducida con un tiempo propicio. Wagner no utiliza aquí la tempestad con la que Verdi hace llegar el barco que lleva a Otello a Venecia. La calma en el barco de Tristán es, en cambio, abrumadora, premonición del Hades griego, acompasado por la canción del marinero, terrible en su portentosa calma, como si lentamente condujera Caronte la barca hacia el Hades. Así comienza la primera escena del primer acto de *Tristán e Isolda*. Tristán guarda en este primer acto un silencio apesadumbrado, una especie de estado depresivo, pues ya ha quedado preso del amor a Isolda –aunque sólo un atento intérprete de la obra cae en la cuenta de ello–, ese amor ya lo siente en el reino del día, desde aquella vez que sus ojos se encontraron. Isolda está en otro estado, menos depresivo y más ansioso. La pasión de Isolda, igualmente despertada ya cuando los ojos de ambos se miraron, tiene a su mano motivos más fáciles para encubrir el amor: el gran motivo del odio. Ahora el amor callado y no desvelado de Isolda encuentra en el odio su aliado, su cobertura más perfecta. Isolda sabe que Tristán es el asesino de Morold y planea su muerte y de paso la suya propia, pues no desea desposarse con Marke y, aunque no declaradamente, ya es esclava del amor hacia Tristán.

[22] Schopenhauer, A: o.c; Vol 2, Complementos, p.514-515.

El silencio apesadumbrado de Tristán, el odio encubierto de Isolda les prepara a ambos para un sentimiento que no les libraré del suicidio. Es más, Isolda ya está dispuesta a suicidarse ella misma al ofrecer para ambos la pócima de la muerte.

El estado de ánimo de ambos es ya tendente en la primera escena de la ópera a la desolación y próximo al suicidio. La sustitución que Brangania hace de la pócima no altera nada, sino que, como hemos dicho, sustituye la muerte rápida por la lenta, hará que el suicidio lo sea al modo del arte, el morir por amor, por unidad monstruosa.

Tristán morirá a manos de Melot, pero es él quien se lanza hacia la espada de su enemigo, suicidándose en realidad. Hubiera cabido esperar el perdón del buen rey Marke hacia Tristán. Marke estará dispuesto a perdonar el que su fiel Tristán se haya apoderado sentimentalmente de Isolda -de hecho el perdón de Marke tendrá lugar-, pero Tristán no quiere saber nada de ese perdón, y se hunde voluntariamente sobre la espada de Melot. Sin embargo, la tendencia al suicidio tras el sentimiento apasionado del amor puede tener un fin feliz, se ofrece una esperanza. En el tercer acto Tristán, ya herido, es conducido a Kareol por Kurwenal, éste espera que allí el sol, la luz y las praderas ayuden a la recuperación de Tristán. Isolda se ha hecho a la mar hacia Kareol para unirse con Tristán. Aparece por un momento la posibilidad de la felicidad, de un amor en la luz. Pero ellos lo rechazan de lleno. Se niegan a alzar la cabeza hacia la luz, prefieren hundirse en el gozo vampírico en el que ambos se sorben la sangre mutuamente, en el que mutuamente se devoran. Cuando Isolda llega a Kareol deja ver su obsesiva locura: “*No mueras por la herida –le dice a Tristán– muere de amor conmigo*”. “*Deja que cure tu herida para que sanos y salvos compartamos la noche*”. Aquí se hace evidente que compartir la noche es morir. Para Isolda no morir en la noche junto a Tristán es la verdadera tragedia. Morir por separado y no morir Uno es el drama de Isolda. Es capaz hasta de llamar a Tristán “infel” por no morir junto a ella en disolución amorosa²³. El “*demasiado tarde*” que repite Isolda al final de esta última escena no quiere lamentar la muerte de Tristán, sino el no morir juntos. “*He venido por mar para contraer contigo un feliz enlace*”. Si son uno, si se ha anulado la conjuntiva “y” tienen necesariamente que morir juntos, de no ser ello así se demuestra la fantasiosa, quimérica idea de ser Uno. Kleist en su “*Pantasilea*” hace que la protagonista descuartice y se coma de amor a su amado, en un caso de antropofagia amorosa romántica en el que se manifiesta el ansia de unidad con el amado, verdaderamente sólo así tiene lugar unidad, en un proceso alimenticio-digestivo, recreador²⁴. Como el vientre de la mujer lleva en su seno al hijo, Pantasilea lleva en su seno como alimento a su amado.

[23] Estas reflexiones las vio ya muy bien Eugenio Trías. Cf. Trías, E: o.c; p.77.

[24] Kleist.; H. von: *Panthesilea*; Insel Verlag, Frankfurt, 1980, p.143.

No en vano el cristianismo cree que en la unión eucarística el creyente se hace Uno con Cristo al ingerirlo, en clara reminiscencia antropofágica. Pero al menos en la obra de Kleist hay alguien que lleva el mando, Pantasilea es la que se come a Aquiles y no al revés. Tristán e Isolda desean asfixiarse juntos, respirar juntos y asfixiarse juntos. La muerte debe ser de ambos al mismo tiempo. Sólo cuando ha fracasado la muerte junto a su amado es cuando Isolda es consciente de su individualidad, y sólo entonces tiene lugar en ella el sentimiento filosófico romántico por excelencia: no la muerte junto al amado-uno, sino la unión con el todo en la muerte, sólo cuando ya no está Tristán junto a ella puede desear el aliento infinito del alma universal en el que ella quiere fundirse. “*Hundirse, anegarse en las olas, en las grandes olas del mar de delicias, en la sonora armonía de hondas de perfume, en el aliento infinito del alma universal, perderse, abismarse, ¡supremo deleite!*” Lo que Schopenhauer quería que aconteciera por dolor del mundo y compasión, acontece en Isolda por depresión honda ante la imposibilidad del amor eterno. Trías ha interpretado la muerte de Isolda quizás bajo la influencia romántica de Novalis o Hölderlin y habla de muerte en ascensión hacia el espacio-luz. Creemos, sin embargo, que esto no lo deja ver Wagner, quien insiste en la imagen no del ascenso, sino del hundimiento. Al igual que los escenógrafos de ópera se permiten licencias interpretativas –algunas horribles– nosotros hacemos ahora de escenógrafos y modificamos la escena en la que el moribundo Tristán, en brazos de Isolda, exhala junto a su boca la palabra: “Isolda”. El inspirar esta palabra por parte de Isolda es lo que causa su muerte. “Isolda”, solo Isolda queda. Nuestra puesta en escena no insistiría en el concepto de “exhalar” un aliento, sino de extirpar un miembro. El miembro siamés Tristán es el que corta la respiración definitivamente al miembro siamés Isolda. No es tanto un exhalar aliento sino un corte, una extirpación de una esencia monstruosa. Un escenógrafo atento a esto haría que con la palabra “Isolda” pronunciada por Tristán, Isolda hiciera gestos de dolor monstruosos y espasmos de tipo epiléptico.

La noche

Tristán e Isolda es la obra del amor-pasión por excelencia, pero es también la obra en la que la noche y la oscuridad se convierten en la única atmósfera amorosa y en el único refugio para el amor. Respecto a la noche, Wagner encuentra un apoyo mayor en la filosofía romántica que en el propio Schopenhauer, su deuda con Novalis, por ejemplo, es enorme.

El conocedor de la filosofía de Schopenhauer que fue Wagner pasó por encima de las reflexiones del filósofo acerca de la luz, del día y de la claridad. Sobre todo porque las más decisivas reflexiones sobre la luz y el día que tienen lugar en *El mundo como voluntad y representación* son expuestas en el Libro III de esta obra, en un marco de filosofía contemplativa y apolínea de lo ideal.

Pensamientos como los que a continuación traemos son impensables en el marco del *Tristán*: *Lo que para la voluntad es el calor es la luz para el conocimiento. La luz es el diamante más grande en la corona de la belleza y posee la influencia más decisiva sobre el conocimiento de cada objeto bello; su presencia es una condición indispensable y su oportuno emplazamiento realza la belleza de lo más bello*²⁵. *La luz es la más alegre de las cosas: se ha convertido en símbolo de todo lo bueno y todo lo saludable...la ausencia de luz nos entristece de inmediato, su retorno nos alegra*²⁶.

Rechazando la luz, Wagner rechaza la belleza y el conocimiento de lo bello, en el ansia de Tristán y de Isolda de vivir en la oscuridad está el ansia de entregarse a sentidos más primitivos que el sentido de la vista, por el que percibimos la luz. Para ellos el tacto, el olor, el sabor, el oído, son los verdaderos sentidos y la visión sólo un sentido a medias. A los siameses unidos por la boca no les sirve la visión. Las palabras de Tristán en el segundo acto: “*Se ve a través de la noche*”, son, desde nuestro entendimiento de la ópera, inexactas, y deben ser entendidas sólo metafóricamente, pues no es exactamente “ver” lo que quiere Tristán, sino dejar de ver. Sin embargo, no hay error cuando Novalis nos dice en su Himno I que los ojos que la noche ha abierto en nosotros ven más allá que la luz, pues Novalis aspira realmente a ver –lo trataremos de inmediato– y no así Tristán e Isolda. Ellos son y quieren ser eternos ciegos, su ver es sólo ese modo dionisiaco de saber que hace que el sentido de la vista quede superado por otros sentidos más primigenios.

La obra de arte que es el *Tristán* muestra, sin embargo, que el arte es algo a prescindir, al menos en su esfera “pura”, intuitivo-contemplativa; a los amantes sólo les preocupa la voluntad, el amarase sin descanso, y eso es ya contrario al arte intuitivo, luminoso, contemplativo, que requiere de la suspensión de la voluntad y que se da sólo en instantes. Ni el conocimiento ni el instante, sino la pasión y la eternidad es lo que buscan Tristán e Isolda. Tristán e Isolda son seres que se niegan a elevar la cabeza, a ver la luz. El erguimiento biológico de la cabeza propio de la especie humana también podría ser, según la filosofía de Schopenhauer, un indicio de que el ser humano –siendo todo él y todos sus miembros físicos voluntad–, es también conocimiento, de que la voluntad también queda en el género humano elevada al conocer y puede reposar, al menos por instantes, en el conocer puro. Sin embargo, una y otra vez se repiten en la ópera los términos, “*versinken*”, “*ertrinken*” –hundirse, ahogarse–. La noche es el símbolo mayor del hundimiento, al hundirse en ella el órgano artístico apolíneo y cognitivo puro, la visión. Que lo amorfo triunfe ante la forma, que Dionisos triunfe ante Apolo es el anhelo de Tristán ¿Qué atmósfera mejor para anular las formas que la oscuridad?

[25] Schopenhauer, A: *El mundo como voluntad y representación*; edic.citada, p.294.

[26] Schopenhauer, A: o.c, p.291.

Pero por todo lo que hemos venido ya comentando, la noche significa el escapar de una condena, la condena del día y de la luz, también la condena del tiempo pues el día significa temporalidad –Novalis en sus *Himnos a la noche* caracterizó al día con el artificio del reloj²⁷–, mientras que la noche es eternidad suspensión del tiempo y el espacio. *Sin tiempo y sin espacio es el reino de la noche* (Himno II). La preferencia de la noche, de lo telúrico, de la oscuridad, de lo inconsciente creador, del silencio nocturno, de la suspensión de espacio y tiempo que en la noche se produce es algo común a los románticos, pero pocos como Wagner han separado de una forma tan irreconciliable noche y día, luz y oscuridad. Así lo expresa Albert Beguin: *Lo que los románticos quieren no es abandonarse sin resistencia al Inconsciente creador, sino apoderarse de él, elevarlo a la conciencia hasta el día en que una magia superior consume la reconciliación final*²⁸. Reconciliación entre noche y día. Esta es la clave buscada por el romántico, los más pesimistas de entre ellos lo verán como una quimera, otros seguirán refugiándose en la noche para ver en ella los signos de unión, de reconciliación entre la luz y la oscuridad, entre las fuerzas inconscientes y la conciencia del hombre. Argullol ha señalado a Apolo como un dios modelo también para el romántico –y no sólo Dionisos–, sin embargo Argullol piensa que Apolo viene a ser el “*principium individuationis*” para los romántico; nosotros, tomando las ideas de Argullol, decimos que lo apolíneo está en la forma y reconciliación final del todo. La compasión ante el dolor del mundo y el deseo de reconciliarlo –religiosamente como en Novalis, p.e– es una forma también de sentimiento apolíneo, sentimiento apolíneo al que Nietzsche redujo sólo a la forma bella.

El romántico busca la edad de oro perdida, la edad de oro apolínea. Hölderlin y el mago cristiano Novalis acuden a edades de oros griegas, a mitos primigenios en los que la madre tierra cohabita en paz y armonía con lo emanada de ella, la luz y el día. Esta es la situación que también Wagner expresa en el *Anillo del Nibelungo*, antes de que Alberich sacrificara el amor por las riquezas y antes que los dioses esclavizaran a los gigantes para su propio provecho.

Pero en el *Tristán* la reconciliación se hace imposible. Luz y oscuridad no desean ya cohabitar juntos, pues el amor del que se trata en *Tristán e Isolda* es un amor mucho más estrecho que el amor romántico. En el amor romántico la amada puede ser luz, pero luz que refleja una luz superior. Recordemos que Novalis ve a su amada muerta a los quince años, Sophie von Kuhn, venir en la noche de la mano de Cristo²⁹. En Novalis y en la mayor parte de los románticos el amor es un amor cósmico, una unión universal con lo perdido, con el alma del mundo del que somos parte. Para Novalis la noche es el único

[27] Cf. Novalis: *Himnos a la noche y Cántico espiritual*; Círculo de lectores, Barcelona, 2001; p.29.

[28] Beguin, A: *El alma romántica y el sueño*; FCE, 1978; p.111

[29] Cf. Novalis: o.c; p.43.

camino para descubrir la luz. La luz sola, el día y sus trajines ciegan, la noche abre los sentidos. De ahí que Novalis reclame al Padre –al Dios cristiano– que da figura a la claridad divina, conciliación de la luz y la sombra. En el seno de lo absoluto se da para los románticos la unión de los contrarios. Novalis habla siempre de “más allá”, de “el otro lado”, Novalis juega con conceptos como elevación y hundimiento, unas veces utiliza el primero, otras el segundo. Esto es así porque en el poeta se espera este otro lado, este más allá que reconcilia día y noche, por ello a veces se expresa con el término “hundimiento”, y otras con “elevación”. Todo es hundimiento en *Tristán e Isolda*. La noche es el estado del amor egoísta, de la masa ciega a dos. No existe memoria en la noche para los dos amantes wagnerianos, mientras que en los románticos la noche es el espacio en el que cerrando los ojos uno se encuentra con lo sido, con la memoria, con los muertos. “*Cerrad los ojos y veréis*”; “*Antes de abrir los ojos ya lo sé todo de memoria*”³⁰. Los románticos huyen del día porque este separa más y ellos se esfuerzan en buscar ese estado originario antes de la separación. El romántico huye del día porque este le separa más, ya que el día es progreso, seguir hacia delante y este seguir hacia delante separa más de la unión con todo lo sido, con la visión del útero, del abrigo universal del todo-uno. Mientras el puro romántico quiere parar, cerrar los ojos para ver, Wagner no desea parar y cerrar los ojos para ver sino hundirse para dejar de ver. La locura del Tristán consiste en un “arrancarse los ojos”, y esto es así porque Wagner en el *Tristán* es ajeno a la unidad cósmica, al adviento que tiene lugar sólo en la Noche como noche oscura, como vía para ver de nuevo la luz. No es sólo una metáfora que Novalis dijera a la noche: “*Noche, tú abres las puertas del cielo*”³¹. Wagner en el *Tristán* no es un místico, ni tan siquiera un filósofo romántico, es más bien un rotundo nihilista.

[30] Frases de Joubert y Claudel citadas por Beguin en o.c; p.109.

[31] Cf. Novalis: o.c; p.45

Referencias bibliográficas:

- Argullol, R: *El héroe y el único*; Acantilado, Barcelona, 2008.
Beguin, A: *El alma romántica y el sueño*; FCE, 1978.
Canetti, E: *Masse und Macht*; Büchergilde, Frankfurt am Main, 1988.
Kleist, H. von: *Panthesilea*; Insel Verlag, Frankfurt, 1980.
Mann, T: *Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi*; editorial Poseidón, Buenos Aires, 1944.
Novalis: *Himnos a la noche y Cántico espiritual*; Círculo de lectores, Barcelona, 2001.
Ríos, A: *Parsifal o la ineficacia de la compasión*. Revista de Occidente; junio, Madrid, 2014.
Trías, E: *Tratado de la pasión*. Debolsillo; Barcelona, 2006.
Safranski, R: *Romantik*; Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2010.
Safranski, R: *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Fischer Verlag, Frankfurt, 2008.
Schopenhauer, A: *El mundo como voluntad y representación* FCE, 2003.
Sloterdijk, P: *Esferas III*; Siruela; Madrid, 2006.
Strassburg, G. von: *Tristán und Isolda*. Verlag Neues Leben, Berlín, 1975.
Wagner, R: *Gesamte Schriften und Dichtungen* Olms; Hildesheim, 1976.

TRISTÁN E ISOLDA EN DVD.

En CD tenemos innumerables versiones, nos limitaremos a dar tres en DVD que son de nuestro gusto.

- Deutsche Grammophon. Bayreuth, 1983. Puesta en escena de Jean-Pierre Ponelle; director musical: Daniel Barenboim. Tristán: René Kollo, Isolda: Johanna Meier
- Virgin classics. La Scala, 2007. Puesta en escena de Patrice Chéreau; director musical: Daniel Barenboim. Tristán: Ian Storey, Isolda: Waltraud Meier.
- Deutsche Grammophon. Metropolitan, 2004. Puesta en escena: Brian Large; director musical: James Levine. Tristán: Ben Heppner; Isolda: Jane Eaglen

LA PHÚSIS COMO DONADORA DE SENTIDO, ESPACIO Y DERECHO EN LAS OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER Y CARL SCHMITT: UN ESTUDIO COMPARATIVO.

THE PHÚSIS AS SOURCE OF SPACE, SENSE AND LAW IN THE WORKS
OF MARTIN HEIDEGGER AND CARL SCHMITT: A COMPARATIVE STUDY

Juan Manuel Romero Martínez¹
Universidad de Granada (España)

Recibido: 10-10-2014
Aceptado: 04-02-2015

Resumen: En este artículo trazaremos el hilo conductor entre Schmitt y Heidegger mediante el concepto de *phúsis*, el brotar emergente desde el que se dona la totalidad de un mundo de sentido, propiciado por lo que Heidegger llamará una mutua pertenencia entre emergencia /*phúsis* / ser y pensamiento / *Da-sein*. Si en la obra del filósofo de Messkrich esta apropiación entre *phúsis* y pensar humano abre el mundo en su totalidad de manera histórica, en la del jurista de Plettenberg, la naturaleza dinámica de la *phúsis* se trastoca telúrica, donadora de legalidad y ordenamiento del territorio. En este estudio comparativo intentaremos aclarar cómo lo indisponible al ser humano se erige en fuente de legalidad en estos dos autores.

Palabras-clave: *phúsis*, *nómos*, *Ereignis*, Derecho, técnica, espacio.

Abstract: This article will trace the common thread between Schmitt and Heidegger through the concept of *phúsis*, sprout emerging from which an entire world of meaning is donated, encouraged by what Heidegger called a mutual belonging between emergency / *physys* / being and thinking / *Da-sein*. By one side, for the philosopher of Messkrich, the appropriation between *phúsis* and human

[1] (referne101@hotmail.com) Doctorando en la Universidad de Granada, Departamento II de Filosofía, se licenció en la UGR en el año 2010 y completó, en los años sucesivos, un máster en Filosofía Contemporánea (UGR) y otro en Formación del profesorado (UCM). Ha participado en diversos congresos y cursos relacionados con la filosofía política y el problema del nihilismo. Su línea de investigación se centra en la ontología política, en concreto en la relación entre la concepción heideggeriana del *Kairós* y el decisionismo en la filosofía política de Carl Schmitt. Su última publicación es "Lo inhóspito y lo sublime" en *Thémata: Revista de filosofía*, Nº 46, 2012, págs. 627-634, donde relaciona el concepto de lo sublime en Kant, que falta a toda representación posible, y lo indisponible en la obra de Heidegger.

thinking opens the whole world historically; by the other, in the work of the jurist born in Plettenberg, the dynamic nature of the *phúsis* turns telluric, donor of space and legality. In this comparative study we will try to clarify how the unavailable stands for humans beings as source of legality.

Key-words: *phúsis*, *elements*, *Ereignis*, Right, technic, space.

1. Introducción: Schmitt y Heidegger sobre lo indisponible.

La relación filosófica entre Schmitt y Heidegger, su mutua apropiación que diría este último, tal vez consista en un apriorismo que en el caso del primero atañe al concepto de legitimidad de la autoridad del soberano, tanto en su época decisionista como en la telúrica; mientras para el segundo consiste en aquello que se resiste al sentido y, a la vez, posibilita el sentido mismo. La instancia de lo indisponible se presenta en ambos autores como anterioridad prerreflexiva al establecimiento de una época y, en concreto en el caso de Schmitt, a la ley positiva (*Gesetz*) de un determinado territorio.

Esta instancia irracional en el ámbito constituyente del Estado se muestra en que, como Hobbes, Schmitt entiende que el soberano está fuera del contrato que ata los poderes de sus súbditos a su persona. Evidentemente el jurista de Plettenberg no es contractualista, sin embargo recoge de Hobbes la inclinación a pensar que el soberano guarda en sí un cierto estado de naturaleza que, tanto trascendental como trascendentemente, lo sitúa más allá de la obediencia a la ley² de la que él es garante.

El apriorismo al que me refiero se expresa en la creencia por parte de Schmitt de que la condición de posibilidad de la legalidad es la excepción de ésta misma, fundamento que hace legítimo al soberano, el cual deviene alegal para así poder imponer legalidad. En el Schmitt de la etapa decisionista el soberano es quien, para garantizar la “perseveración del ser de un pueblo”³,

[2] Cf. Agamben, G. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, I, Ed. Pre-textos, Valencia, 1998, pgs. 54 y sigs.

[3] Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen* (1927), 2ª ed. (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934) pgs. 8-10: “*eine kämpfende und sich durchsetzende Gesamtheit von Menschen*”. Este párrafo aparece en la versión de 1927 (Hamburg), pero no en la de 1932 (Berlín), edición de la que se sirve Alianza para su traducción, razón por la que me permito un vertido propio de éste párrafo al español, de manera que se resalte el matiz de conato spinozista que dota Schmitt al texto mediante ese “*sich durchsetzende*”: “una comunidad de hombres (comunidad política, se entiende) que lucha y persevera en sí”; más adelante usará el término latino “perseverare”: “*das eigene Sein zu wahren, in suo esse perseverare*”. De esta manera perseverar y preservar quedan ligados en los términos *wharen* (guardar, mantener, conservar, preservar, cuidar) y *durchsetzen* (hacer prevalecer). Esta determinación del perseverar es eminentemente ontológica o “existencial” como más adelante comenta el propio Schmitt en la misma obra y, desde la tradición aristotélica y espinocista de la substancia entronca con la *Sorge* heideggeriana, el cuidado, el procurar por del proyecto en la existencia. La relación que propongo entre *wharen*, *durchsetzen* y *Sorge* es, por supuesto, sincrónica.

decide (*entscheiden*) quién es el enemigo y cuándo ha de declararse la guerra. Para ello éste suspenderá derechos y garantías en la instauración de un estado de excepción en el caso de que se establezca una situación de guerra real con otro Estado, mediante el que hará uso de la vida y la muerte de todos sus súbditos para garantizar dicha “perseveración de la comunidad política en su ser.”

La figura del soberano en Schmitt no está del todo delimitada por el número, tanto una oligarquía como un solo gobernante son válidos con tal de que tengan la capacidad de decidir e imponer una situación excepcional; no obstante, nuestro jurista tiene muy claro que el contexto desde el que debe constituirse el Estado, en el momento en el que escribe, es democrático por lo que el soberano, sean unos pocos o sea uno sólo, debe ser elegido por la voluntad del pueblo; hasta tal punto es esto así que incluso llega a identificar al soberano con el mismo pueblo⁴. Estas consideraciones políticas surgen en el contexto de la democracia parlamentaria de la república de Weimar. Schmitt quiere “rescatar” la democracia del sistema parlamentario liberal por un lado y combatir el positivismo jurídico imperante en la época

Tras su activismo en el partido nacionalsocialista alemán, forzado a apartarse de los centros de poder del régimen y, al término de la guerra, acusado por los aliados en los famosos juicios de Núremberg Schmitt, sumido en una profunda crisis existencial⁵, reconstruiría el concepto de legitimidad de la soberanía de un pueblo en la noción de “*nómos* de la tierra”⁶ que, aparentemente, desplaza al de la lucha para la perseveración de la unidad esencial de una comunidad política. En este nuevo contexto la legalidad surge de la toma de y el trato con la tierra (*Landnahme*); una concepción que recuerda mucho a la de la Naturaleza de los griegos, *la phúsis*, en la que la tierra es aquello que se dona desde sí misma, brota y emerge en un movimiento con la que el ser humano debe habérselas. Es en ese “habérselas” donde surge, sin regla previa, la legalidad y la legitimidad de un pueblo soberano.

Tanto la toma de tierra como la decisión del soberano en la excepción de la regla son elementos que se resisten al sentido, opacos y clausurados, no obstante donadores de legalidad ambos. Este juego de clausura en la apertura es lo que nos pone abiertamente en relación con el análisis heideggeriano de la sentencia de Heráclito, *phúsis kriptesthai philei*, en el que el filósofo de Messkrich va desgranando sutilmente el concepto de *alétheia* como movimiento dinámico de la Naturaleza el cual al ser producción, presentación, brote de mundo y de sentido, a la vez se oculta y se resiste a todo sentido (*kriptesthai*). Es por esta razón por la que se dedica en este artículo un apartado a tal análisis.

[4] Cf. Kaufmann, M. ¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del derecho en Carl Schmitt, Ed. Alfa, Caracas/Barcelona, 1989, pgs. 7-8.

[5] Cf. Volpi, F. “El poder de los elementos” en *Tierra y Mar, una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007, pg. 84.

[6] *Der Nomos der Erde* se publica en 1950

El concepto de *physis* es el elemento con el que en este trabajo⁷ se liga a los dos autores, ya que ambos han lidiado con él y lo han tenido muy en cuenta para sus consideraciones filosóficas. La indistinción entre *nómos* y *phúsis* que en sí guarda el soberano hobbesiano y schmittiano entronca, como hemos comentado antes, con la heterogeneidad de una Naturaleza más allá de toda representación que a su vez se dona en sentido, despliegue de fuerzas y legalidad, tal y como lo expresa la *alétheia* heideggeriana. Agamben en *Homo Sacer*⁸ sostiene que, es en la figura del soberano, en la que se dan cita la violencia que irrumpe de la *phúsis*, esa emergencia del estado de naturaleza que se resiste y el *nómos* civilizatorio, “umbral de indiferencia entre violencia y ley”⁹ que legitima a la figura del soberano. Pero la naturaleza, trastocada en los elementos telúricos del segundo Schmitt, sufre mutaciones espaciales a causa de la técnica, de la misma manera que el modo de responder al brotar de la naturaleza por parte del ser humano abre una era en la que la figura de la verdad es técnica para el segundo Heidegger. Es por esta razón por la que no podemos obviar el análisis que estos dos autores hacen de la *phúsis* en sus alteraciones por parte de la técnica; el mundo técnico amplía y transforma la ordenación espacial del territorio, de manera que el *nómos* se hace difuso en sus límites, ya que las fronteras entre Estados y, por lo tanto, el Derecho internacional se hace líquido en el mar y etéreo en el aire. El dominio sobre lo aéreo de la nueva aviación, de las ondas de radio; la hegemonía sobre la mar por los nuevos buques de guerra, por los sumergibles alemanes que provocaron la entrada de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, son testimonio de que la Tierra se estaba abriendo a un nuevo *nómos*, una nueva ordenación espacial del territorio de carácter global. De la misma manera Heidegger entiende que, el modo de representación de los entes, se ha transformado en la era de la técnica hasta el punto de no ser ya meras representaciones sino existencias en *stock*, disponibles para su uso en cualquier momento que lo precise la industria y el consumo: una mutación de lo que la *phúsis* dona libremente en artículos para resolver contingencias técnicas. En definitiva, para los dos autores, la técnica supone un cambio ontológico del modo de “habérselas” con el movimiento de donación de la Naturaleza.

[7] Es necesario nombrar el magnífico artículo de Patricio Peñalver en la revista *Daimon*, en el que el autor sugiere la conexión entre Schmitt, Heidegger y el teólogo Barth mediante el concepto de decisión, puesto en boga tras la Primera Guerra Mundial en Alemania por el “renacimiento” del pensamiento de Kierkegaard. Desgraciadamente el artículo aplaza el análisis de esta relación para un futuro escrito que, si existe, aún no tenemos noticia de ello. Yo me he centrado más en los conceptos fundamentales del segundo Schmitt y el segundo Heidegger, en concreto en el juego entre *phúsis* y *nómos*, pero es cierto que la relación entre la decisión schmittiana y la resolución heideggeriana es otra magnífica línea de investigación para poner a estos dos autores en comunidad ontológica. Ver: Peñalver, P. “Decisiones, Schmitt, Heidegger, Barth”, *Daimon*, 13, 1996, pgs 141-166.

[8] Cf. Agamben, G. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, I, *op.cit.*, p. 51.

[9] Ídem.

2. El ser como *phúsis*.

Heidegger nos invita en su análisis acerca de la técnica a remontamos, no ya al asunto de lo técnico desde su representar, desde una coherencia y corrección del concepto con lo técnico, sino desde su esenciar: desde el modo en que viene a la presencia la técnica y muestra en ese movimiento su verdad en tanto que *alétheia*, en tanto que des-ocultación. Para ahondar en el concepto de verdad como des-ocultación (*a-létheia*) es necesario esbozar, aunque de manera algo breve, qué concepción tiene este autor de la realidad.

En “Ciencia y Meditación”¹⁰ el autor entiende que la realidad es dinámica y actúa como un obrar o estar en obra (*érgon*). El rasgo fundamental del obrar no descansa según él en el *efficere* y el *effectus* de la tradición latina, lo que quiere decir que el obrar no supone llevar a cabo un efecto dentro de las relaciones causales de la Naturaleza; antes bien, el obrar del griego originario es un traer ahí a la plenitud de la presencia.

Phúsis nombra a lo que prevalece como crecimiento de la Naturaleza en ese traer ahí: un producir, hacer de la Naturaleza; por otra parte Heidegger tomará de Aristóteles el término *thésis* para nombrar la posición, el emplazamiento o situación del producir. Este emplazamiento es el horizonte, el contexto, el campo de juego en el que una determinada figura de la verdad es traída a la presencia en el claro. En el caso que nos concierne para este artículo la *thésis* es el *Gestell*, o la estructura de emplazamiento que esencia o posibilita la era de la técnica que, según el filósofo, corresponde a la nuestra. Así ambas *thésis* y *phúsis* nombran un obrar, un hacer; nombran lo real en un determinado momento histórico

En “Sobre la esencia y el concepto de la *phúsis*. Aristóteles, Física B. I”¹¹ Heidegger menciona un fragmento de Heráclito en el que se dice que “*phúsis kryptesthai filei*”, a la Naturaleza le gusta ocultarse. La interpretación de la aserción heracliteana no viene a expresar la dificultad de la exploración y el alcance del núcleo interno de la Naturaleza porque ésta gusta de ocultarse sino que, al contrario, propone que el ocultamiento mismo es su esencia. No hay Naturaleza sin ocultamiento, se nos viene a decir. En el movimiento de venir a presencia de la Naturaleza hay otro de ocultación de sí misma.

Finalmente, el movimiento de la puesta en obra de la verdad (*alétheia*), es éste surgir de la *phúsis* en el que la cosa, como ente, llega a ser lo que es. El llegar a ser lo que se es (la *entelequia* aristotélica), es un trabajo de emergencia

[10] Cf. Heidegger, M. “Ciencia y Meditación” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pgs 36 y sig.

[11] Cf. Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *phúsis*. Aristóteles, Física B. I” en, *Hitos* [Wegmarken], Ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 248.

donde lo ente sale a la luz y se constituye como tal en un mundo de sentido.

3. *Ereignis*¹² y *Gestell*¹³: el acaecimiento apropiador y el dispositivo de emplazamiento.

El ser es el acontecimiento de la venida a la presencia de un mundo de sentido que se oculta, simultáneamente, en la misma presentación de dicho mundo de sentido como lo ente. Ahora bien, para que ello pueda tener lugar, ha de permitirle el *Dasein* su llegada-ocultamiento. Permitírselo es entregarse a la escucha del acontecimiento que es ese ser y, de este modo, dejarlo libre en la comprensión que se está generando en dicha escucha. Por ello en el acontecimiento del ser hay una correspondencia entre existente (*Dasein*), en cuanto que escucha la llamada del ser; y ser, en la medida en que por mor de dicha escucha cumple su llamada y acaece en pos de la presencia de lo ente. Este acontecer, si lo es en sentido “propio” (*eugen*), genera una “apropiación” mutua (*zusammengehören*) entre acontecer y escuchar. En otros términos se ha hablado de una vocación, un llamamiento e incluso una provocación por parte del ser al que el ser humano, en tanto que existente, responde. El momento de copertenencia o mutua apropiación entre ser y humano es un “acaecer propicio”, el *Ereignis*.

Dos son las definiciones que podemos atribuir al *Ereignis*: en un primer lugar el acaecimiento de apropiación que esencia, esto es, otorga al ser humano su esencia, que consiste justamente en estar a la escucha de la provocación del ser y preparar su aparecer, de la misma manera que el ser lo es sólo, se esencia, en la medida en la que la humanidad dispone o prepara su venida en el claro (*Lichtung*) en el cual viene a la presencia; por otra parte, el otro aspecto fundamental de este acaecimiento apropiador es el histórico-epocal del ser, ya que éste se manifiesta en muchas figuras a lo largo de la historia de la metafísica (*Geschichte*): Naturaleza, Dios, espíritu, voluntad y *Gestell*.¹⁴ Con esta consideración

[12] Un término técnico que H.Cortés y A. Leyte traducen en Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropós, Barcelona, 1988, pp. 47, 85-86 como “asir con los ojos” o “llamar con la mirada” pero que en el alemán de calle significa “evento” o “suceso”. El sentido de la traducción de Leyte y Cortés trata de volcar el matiz más “originario” que Heidegger escucha en el término. El uso del guión en el término sirve para resaltar el sentido del verbo “*eignen*” (hacer apropiar) que está contenido en la palabra. Según los dos traductores, es este sentido de “apropiar” el que le interesa a Heidegger y no el de acontecimiento o evento ya que, lo que acontece en el *Er-eignis*, es eso: una apropiación entre ser y pensar. Por eso, para explicar el término en el texto, sigo las instrucciones de los traductores y me refiero a él como “acaecimiento de apropiación / evento de transpropiación o, incluso, acontecimiento propicio”.

[13] *Gestell*, en su uso cotidiano, significa “armazón”, “chasis”, “bastidor”, “esqueleto”, “dispositivo”: la estructura física interna de un objeto, comentan los traductores de Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, op.cit., p. 83. Del verbo “*stellen*”: “poner” o “colocar” mientras que el prefijo “*Ge-*” tiene en alemán el sentido de conjunto o colectivo. Dos sentidos que los traductores tratan de rescatar en el término “com-posición” y que F.Duque traduce como “dispositivo de emplazamiento”

[14] Cf. Escudero, J.A., *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barce-

del ser como acaecimiento histórico de las figuras de la verdad, el filósofo viene a establecer los diferentes modos en los que la metafísica ha fundamentado la totalidad de lo ente de manera estática a lo largo de la historia acontecida del ser (onto-teología). Los diferentes modos de acaecer el ser lo han sido siempre desde la consideración de que cada uno de ellos era el auténtico y definitivo fundamento de lo real, concepción que expresa una noción estática del ser.

En *Identidad y Diferencia* expone Heidegger:

“El *Er-eignis* es sólo lo más próximo de aquella proximidad en la que ya estamos. Pues, qué podría resultarnos más próximo que lo que nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecemos, en donde tenemos nuestro lugar, esto es el acontecimiento apropiador (o propicio, o transpropiador ‘*Er-eignis*’). El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieran lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica.”¹⁵

Ahora bien ¿qué pasa cuando el acontecer tiene lugar de modo “impropio”? Esto ocurre cuando esa relación de provocación y escucha se ve forzada por la voluntad humana en la creencia de que ella es la dueña y señora del modo en el que el ser acaece. La penúltima figura, la de la voluntad, será la que culmine la historia de la metafísica, ya que supone en su impropiedad el enseñoreamiento del ser humano de todo lo real, por lo que éste se yergue en medida absoluta de todas las cosas y, por lo tanto, de su relación con el ser; ésta es la figura de la verdad que coincide con la crítica heideggeriana a la Voluntad de Poder y al concepto de *Über-mensch* de Nietzsche. Pero la última figura, la del *Gestell*, es considerada por Heidegger como postmetafísica, la impropiedad de la metáfora óptica mediante la que el ser humano ordenaba y ponía el mundo en tanto que representación, que es lo que caracteriza a la metafísica desde la modernidad, ha llegado a su fin al deslindarse la esencia de la técnica de la voluntad humana y hacerse aquélla no-humana, consideración que Heidegger ha experimentado en el terror atómico, como más tarde veremos.

Para entender mejor en qué consiste el *Ereignis*, no debemos pasar por alto el hecho de que Heidegger lo define como “mismidad”: en *Identidad y Diferencia* nuestro autor establece una clara distinción entre el principio de identidad que, según él, es lo que subordina toda la metafísica occidental; y lo uno como mismidad, que expresa Parménides en aquel famoso verso: “Lo mismo es el ser que el pensar”. El principio de identidad deriva originariamente de esta mismidad en la que se copertenecen mutuamente ser y pensar (ser y humano); esa unidad a la que el autor denomina *Ereignis*.

“La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. Lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino

lona, 2009, p. 79.

[15] Cf. Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, op.cit, p. 89.

de modo único.”¹⁶

Esta es la unidad de la mismidad que constituye el pliegue (*Zwiefalt*), ese entre donde ser y pensar se hacen uno. Si la forma propia de acaecer en mismidad es *Ereignis*; la impropia es *Gestell*; sin embargo esta última, pese a su impropiedad, no deja de ser demanda del ser¹⁷ ya que, lo que el ser humano entiende como dominio técnico de lo real, es el modo en el que el ser ha provocado al *Dasein* en su destinar; así de ambigua es la figura del acaecer de la verdad. La condición que nos muestra Heidegger del *Gestell* en *Identidad y diferencia* es inhumana. La técnica tiene sus propios procederes, independientes de los requerimientos humanos, cosa que podemos atestiguar en el hecho de que el poder atómico puede escaparse del control de las manos, demasiado humanas, de los hombres. Así es como se muestra la verdad de la era técnica, como la indisponibilidad no humana del ser para con hombre¹⁸.

4. La posición de Heidegger respecto a la técnica.

En una primera lectura de *La pregunta por la técnica* nos encontramos ante una aparente ambigüedad entre el peligro y lo que salva. ¿Cómo es posible que en aquellos versos de Hölderlin encontremos, con Heidegger, la clave para entender la esencia de lo que constituye lo técnico?

“Pero donde hay peligro, crece también lo que salva.”¹⁹

Tres términos resaltan en estos versos: peligro, crecimiento y salvación. Aquello en lo que, aparentemente consiste el peligro, es en que ese modo técnico de despejamiento que es la era de la técnica en la que vivimos, termine por colapsar toda otra forma de despejar el ser; toda otra forma de acontecer y que por ello, la humanidad enseñoreándose de la Naturaleza, no pueda ya nunca más que ser provocada a emplazarla a modo de existencias, lo que supondría una lesión de la misma esencia de lo humano, si la entendemos con Heidegger, como destinada a la apertura futurible de lo que acaece. Pero deberíamos preguntarnos si para nuestro filósofo es posible descentrar al hombre de su

[16] Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, op.cit, p.87

[17] Cf. Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, op.cit, pp. 87-88 “Lo que experimentamos en la composición (*Gestell*) como constelación entre ser-hombre a través del mundo técnico, es sólo el prelude de lo que se llama acontecimiento de apropiación. Pero el *Gestell* no se queda precisamente detenido en su prelude, pues en el acaecimiento apropiador habla la posibilidad de sobre-ponerse al mero dominio de la composición para llegar a un acontecer más originario”.

[18] Cf. Ibíd. pp. 79-81

[19] Cf. Heidegger, M., “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, op.cit., p. 31

esencia. ¿Puede perder el ser humano su definición por excelencia como vecino y pastor de lo que acaece? Para el filósofo de Messkriech es absurdo pensarlo, la humanidad no puede dejar de ser a una con la apertura misma porque ontológicamente está destinada a ella²⁰; ésta sólo lo es si hay apertura, y la apertura solo puede darse si hay ser humano. Mientras haya humanidad habrá apertura aunque parezca colapsada en algún momento epocal. No sólo eso sino que, al fin y al cabo, la estructura de emplazamiento (*Gestell*), el modo en que, como hemos visto antes, esencia la técnica en tanto que provocar al humano para hacer de la Naturaleza existencias almacenables, es en sí misma un acaecer. El *Gestell*, el modo demandado en apropiación con el humano, mediante el que se da el acaecer del ser en la era de la técnica, es también *alétheia*, es también un juego de venida a presencia y ocultación, que ha provocado a la humanidad a entenderse a sí misma, de manera ilusoria, como dueña y señora de su relación con la Naturaleza; como la que verdadera y adecuadamente dispone la técnica a sus propios fines. Y es así que “crece la salvación” porque el peligro, el *Gestell*, es crecimiento: es emergencia del ser que reclama un determinado acaecer. De manera que, lo que Heidegger entiende por salvación, es esto, que la estructura de emplazamiento (*Gestell*) es también un acaecimiento apropiador que se dona desde sí, en él se encuentra obrando la Naturaleza como *phúsis*. La salvación supone volver a perdurar en esta verdad del ser como puesta en obra, no como mera adecuación o coherencia, sino en el desvelamiento y velamiento de la *alétheia*. El acaecer es siempre proyectante, advoca hacia futuribles, modos nuevos de darse, pero el modo técnico de lo real muestra en sí una autonomía, un desde sí, en el que el ser humano tiene la oportunidad de vislumbrar que, la manera originaria y propia de acaecer con él, ha sido olvidada; el ser en su retracción siempre es olvido, porque su darse más propio, el *Ereignis*, es virtual, lo que significa que lo propio y originario siempre tiene que acaecer de una manera distinta a él, en la diferencia, en la heterogeneidad de las figuras epocales de la verdad. El peligro del colapso al que nos hemos referido antes es olvidar para siempre el olvido mismo del ser.

5. Heidegger y Schmitt respecto a la técnica: *nómos* y *Ereignis*.

5.5. *Phúsis* y *nómos* de la Tierra: espacialidad ontológica y donación de legalidad.

Según el jurista Carl Schmitt la tierra es la madre del Derecho. Ésta

[20] Cf. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 267: “lo que salva no se halla fuera de la técnica, sino que se enraíza y fructifica en la esencia de ésta. El hombre no alcanzará nunca aquello que salva mientras se limite a impulsar emprendedoramente la técnica a ciegas, ni tampoco mientras la condene como obra diabólica, sino que sólo lo alcanzará cuando torne a hospedarse en su esencia”

otorga la medida, el *nómos*, de manera que contiene el Derecho, la legitimidad en sí misma y la ofrece como donación y recompensa al esfuerzo del trabajo. Entre el trabajador del campo y la tierra misma hay una relación de coperteneencia que permite surgir desde lo oculto –que es la tierra– su secreta ley. El trabajador y la tierra se convocan y corresponden en la apertura de la legitimidad de un *nómos*, lo que sería apertura de un mundo de sentido desde la posición de Heidegger. Este surgir, crecer y donar de la medida, del *nómos*, puede ser interpretado como *phúsis* recibida en tanto que ley que se revela en la ordenación (*Ordung*) política y social del territorio de un pueblo²¹. Pero la ordenación lo es siempre por mor de la tierra y la línea divisoria del suelo, mediante la demarcación espacial y originaria del territorio; no está mediada por ley alguna y, sin embargo, es condición de posibilidad de cualquier ley positiva.²²

Nos comenta Schmitt, tanto en *Tierra y Mar* como en *El nómos de la tierra*, que el *nómos* se hizo global gracias a los grandes imperios marítimos por los que el reparto y ordenación del mundo se extendieron de la tierra a los mares y océanos. Sin embargo el mar, que en su momento desafío a la tierra al cuestionar la delimitación de fronteras y el Derecho de Gentes, ha devenido gracias a la técnica un espacio a habitar mediante los medios de comunicación e información que, en una era global, radian la superficie del globo terrestre con independencia de su carácter seco o húmedo. Han desaparecido, con esta nueva era, los fundamentos de conquista inglesa del océano y la tierra hasta ahora existentes. Ha acaecido un nuevo *nómos* a causa de una revolución de carácter ontológicamente espacial que alcanza dimensiones planetarias²³.

Ya no habitamos de la misma manera la tierra como cuando se alumbró el Derecho de Gentes europeo tras las guerras de religión. La técnica ha realizado una revolución de los conceptos espaciales desde la Gran Guerra, en la que se conquista un tercer elemento, el aire, mediante la aparición del aeroplano, que se añade a la mar y la tierra.²⁴ El nuevo *nómos* se encuentra “emplazado” (Heidegger) o “reclamado” (Schmitt) por las nuevas relaciones entre los hombres y su modo de corresponder a la tierra, el mar y el aire. Somos ya

[21] Cf. Schmitt, C. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Ed. Comares, Granada, 2002. Pág. 36: “En la toma de tierra, en la fundación de una ciudad o de una colonia se revela el *nómos* con el que una stirpe o un grupo o un pueblo se hace sedentario, es decir se establece históricamente y convierte un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación. Sólo en relación con un *nómos* de esta índole, y no con cualquier disposición o aún con una norma separada de una *físis* concreta, tienen un sentido las frases frecuentemente citadas de PÍNDARO o HERÁCLITO...”

[22] *Ibíd.*, p. 6: “[...] De este modo surge una primera medida que contiene en sí todas las ulteriores medidas [...]. Todas las ulteriores relaciones jurídicas con el suelo del territorio dividido [...] están determinadas a partir de esta medida primitiva, y todo juicio ontónimo que sea adecuado se origina en el suelo.”

[23] Cf. Schmitt, C. *Tierra y mar*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, pp. 48-49.

[24] *Ibíd.*, p. 80 y sig.

en un mundo de sentido que ha clausurado el viejo *nómos* anterior y está otorgando una nueva medida y orden, un nueva ordenación territorial del mundo. Comenta Schmitt, a colación de una paráfrasis de Heidegger²⁵, que el espacio no es ya una profundidad vacía de todo contenido imaginable, sino que se ha convertido en un lugar donde despliega el hombre sus fuerzas y energías; en un lugar donde habitar, en definitiva. Al invocar el epígrafe veinticuatro de *Ser y Tiempo*, Schmitt nos ha remitido de nuevo al concepto de “ser-en-el-mundo” como constitutivo del *Dasein*, un estar ya previo “en” el mundo que no sólo hace del espacio el lugar del despliegue de fuerzas, sino que la espacialidad habitable que supone este ser-en-el-mundo es apertura misma del hombre como *Dasein*. Es por eso que, desde este modo de entender el espacio, podemos ahora comprender que tanto el mar como la tierra y el aire son la *phúsis* (Naturaleza) que se dona al hombre, de modo que pueda hacerse espacial y temporal constitutiva y ontológicamente y que, el modo en que la esencia de la técnica emplaza al ser humano a habérselas con la *phúsis*, ha transformado el habitar mismo de los elementos y la manera en que se abre el mundo en la espacialidad y temporalidad. El mundo sigue siendo poéticamente habitado, pero lo óntico de lo tecnológico, el aparato (el aeroplano, las ondas de radio, la bomba atómica) y no ya sólo la esencia de lo técnico [*Gestell*] como demanda, ha modificado el ámbito de lo ontológico. Una retroalimentación desde lo óntico a lo ontológico no explicitada claramente en Heidegger, que en Schmitt es más que evidente.

5.2. El nuevo *nómos* como neutralización del centro de gravedad de un espacio: la técnica.

Para Schmitt el ser humano tiene una determinada conciencia del espacio que se encuentra sujeta a cambios históricos. La diversidad de formas de vida, de modos de habitar el espacio, corresponde a la multiplicidad de mundos de sentido y de espacios de despliegue de fuerzas. El gran peligro de la época consiste en que la coexistencia de diferentes mundos de sentido “descomponga y saque de quicio el gran problema”²⁶. Las fuerzas históricas impulsan nuevas incorporaciones de tierra y mar al ámbito espacial de la existencia humana y, gracias a estas fuerzas, surge así un nuevo *nómos* que se experimenta como nuevas ordenaciones de la tierra, el mar y el aire; de la vida de nuevos pueblos que hace cambiar la estructura misma del concepto de espacio. En esto consiste una revolución espacial.

Las revoluciones espaciales suponen desplazamientos del centro de gra-

[25] Cf. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, pág.132: “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, ‘en’ el mundo, en la medida en que el ser-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio.”

[26] Schmitt, C., *Tierra y Mar*, *op. cit.*, p. 48.

vedad metafísico que constituye una época²⁷. Así, los conceptos filosóficos, jurídicos, históricos que elaboran las diversas generaciones sólo resultan comprensibles a partir de desplazamientos desde el núcleo central. Dichos movimientos de desplazamiento de espacios habitables de sentido no se dan conforme a una ley teleológica, tampoco suponen una línea ascendente e ininterrumpida de progreso, de la misma manera que para Heidegger no hay mejores mundos de sentido que otros. Para Schmitt, pese a que la época en concreto esté marcada por un núcleo de gravedad, es posible que en ella aún coexistan vestigios de otras metafísicas imperantes en épocas posteriores, que han quedado como problemáticas de segundo orden sólo resolubles desde el cuestionamiento resaltado por el núcleo actual.²⁸

Sin embargo, según el jurista, hemos estado asistiendo a una etapa de neutralización del centro de gravedad desde el intento de poner fin a las guerras de religión en Europa, mediante el paso de la teología al pensamiento científico racional del siglo XVII, hasta la época de la técnica como paradigma de la pura neutralización. Dichas neutralizaciones han tenido como objetivo conseguir unos presupuestos mínimos de convivencia sobre la base de un nuevo poder central. Ahora, en la era de la “mundialización” la técnica ha devenido un suelo firme, absolutamente neutral, que evita cualquier otro intento de descentralización.²⁹

La técnica goza de un extraño estatuto de neutralidad: puede ser tanto reaccionaria como revolucionaria, de sus principios y puntos de vista no se hacen preguntas ni respuestas políticas. De la mera técnica no es posible extraer un concepto de progreso cultural ni espiritual, ella misma no es más que un instrumento en manos de quien detente el poder. En sí, según Schmitt, no es más que fe en las probabilidades ilimitadas de modificación de la Naturaleza y del hombre mismo en el más acá (una “metafísica activista”, como la llama el autor); lo que espiritualiza la técnica es la creencia en que la técnica despolitiza (neutraliza) en favor de una supuesta paz universal. Nada más lejos, la técnica, mediante su efectividad no puede hacer más que aumentar la paz o la guerra, ambas cosas por igual. Es por esto por lo que Schmitt se plantea que el centro de gravedad de la existencia humana no puede ser un mero dominio neutral, la técnica no puede ser sólo mecanicismo como oposición a lo orgánico: hay espíritu en la técnica y, paradójicamente, es la fe en la neutralización espiritual³⁰.

[27] Cf. Schmitt, C., “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” en *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 109 y sigs.

[28] *Ibíd.*, p. 113: “Cuando un cierto ámbito ha pasado a ocupar una posición central, los problemas de los demás dominios son resueltos a partir de él y obtienen a lo sumo la calificación de problemas de segundo orden, cuya solución vendrá sola con tal de que se resuelvan los problemas del ámbito central”

[29] *Ibíd.*, p. 117.

[30] *Ibíd.*, p. 122: “Pues la vida no lucha contra la muerte, ni el espíritu contra la falta de él. El

Como vemos, ni Schmitt ni Heidegger pueden jamás considerar que un espacio de sentido colapse en la neutralización de lo ontológico en favor del imperio de lo meramente presente. No es casualidad que ambos autores utilicen versos de Hölderlin³¹ para recalcar la inevitabilidad del insistir ontológico como marco apriorístico y posibilitador, en el primero de la medida que la tierra otorga como legalidad; y en el segundo del acaecer del sentido. Ya sea en una técnica neutralizadora de toda espiritualidad, la medida siempre pugnaré por establecerse “en un saber íntegro donde nace el orden de las cosas humanas”; ya sea en un acaecer técnico, que esencialmente insiste en agotarse en su propia apertura de sentido, que emplaza todo lo que hay como mera existencia a disposición del reinado del hombre sobre el mundo, pero que no deja de ser, aún en su “neutralidad espiritual”, el modo ontológico del acaecer más allá de la historia de la metafísica³². Tanto para Schmitt como para Heidegger la esencia de la técnica, su “espiritualidad”, es la que determina la totalidad de lo ente en general como técnico. Una totalidad que, paradójicamente, niega su carácter de “acaecimiento” y de “metafísica”. El mundo técnico se da como agotado ya en su propia “neutralización”, no deja resquicio alguno en su saturación para la libertad que es su propio acaecer. Un acaecer que, pese a ser técnico, es salvación por el mismo hecho de acaecer libremente para poder dar lugar a futuros modos de donar nuevos mundos de sentido y nuevos *nomoi*³³, nuevas ordenaciones-.

6. Schmitt y Heidegger: políticas onto-pastoriles y enemistades tecnológicas.

En el apartado anterior sobre Schmitt y la técnica, hemos aludido a la crítica que éste hace a la neutralidad tecnológica como supuesta neutralizadora de los conflictos que constituyen lo político. Una crítica que ambos, el ju-

espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida, y es la fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas”

[31] En Schmitt, C., *Tierra y Mar, op.cit.*, el autor cita del poema “Der Wanderer” [El viajero] de Hölderlin la siguiente estrofa: “También aquí hay dioses y aquí reinan / grande es su medida.”; por otra parte es célebre ya la cita de Heidegger en “La pregunta por la técnica” de otro poema de Hölderlin, “Patmos”: “Pero donde hay peligro, crece / también lo que salva” (ver supra, nota 30)

[32] Cf. Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, *op.cit.*, p. 30: “En segundo lugar, la estructura de emplazamiento, por su parte, acaece de un modo propicio en lo otorgante que –hasta ahora de un modo no experimentado, pero en el futuro quizá de un modo más experimentado- hace durar al hombre en el ser puesto en uso para el acaecer de la verdad de la esencia de la verdad. De este modo viene a comparecer el emerger de lo que salva”

[33] Cf. Schmitt, C., *Tierra y Mar, op. cit.*, pág. 81: “En su lugar, un nuevo *nomos* de nuestro planeta surge incontenible e inevitable [...]. Por eso, muchos ven sólo desorden sin sentido donde en realidad un nuevo sentido está luchando por lograr un nuevo orden. “

rista y el filósofo, comparten: la técnica no será el lugar de salvación y progreso humano que se proponía en el imaginario colectivo de los años de entre-guerra y de post-guerra, no neutralizará jamás el conflicto sino que, muy al contrario puede ser la fuente de enemistades. No obstante, pese a las similitudes que hemos trazado mediante los conceptos de *phúsis* y “técnica” entre ambos es justo aquí, en la manera de entender políticamente el carácter de lo técnico, donde se revela una variante ontológica de fondo: Schmitt bascula entre una ontología de la fuerza de inspiración nietzscheana y un concepto ontológico de la tierra y el espacio afines a Heidegger; mientras que en éste último aún está presente una ontología del sentido de referencias claramente fenomenológicas; respecto a lo político, como bien ha expuesto Villacañas³⁴, el Martín de los cincuenta, el de *La pregunta por la técnica*, apela a una no instrumentalización de lo técnico, de manera que la cuestión acerca de la esencia técnica no se deslice bajo asuntos concernientes al aseguramiento, gestión y cálculo de la misma; sin embargo, el Schmitt de los años veinte y treinta, el de *Catolicismo romano y forma política*³⁵ y *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones* entiende que, al ser la técnica un problema fundamental de la época, agrupa en torno a ella bandos en liza, enemistados por el aprovechamiento de sus potencialidades situación que, como es sabido, constituye el concepto de lo político para el jurista. Además, la hegemonía de la técnica como fuente de conflictos y problema fundamental de la época, es vigente hasta que se configure otra disposición diferente de fuerzas enemigas, que propongan un nuevo *nómos* y nuevo problema fundamental; concepción ésta tan cara Nietzsche.

Dos son entonces las diferencias fundamentales que encontramos entre estos autores: en primer lugar la divergencia entre ontologías a causa de una asunción de Nietzsche por parte del jurista y una crítica del mismo por parte de filósofo; en segundo lugar la instrumentalización, inherente a lo político, de la técnica por el primero, contrapuesta a la contemplación extática de la esencia de lo técnico, que inhibe la intervención dominante de la voluntad humana. Para Heidegger Schmitt, pese a su afinidad ontológica respecto a lo que se esconde y lo que es indisponible, aún seguiría preso de la metafísica de la Voluntad de Poder. Al menos es así como lo piensa Villacañas, en un esfuerzo más que notable por realizar entre los dos autores un *chorismos* político y ontológico irreconciliable.

Otro autor muy conocido, Sloterdijk, también ha incidido en ese momento heideggeriano de la serenidad contemplativa del pastor del ser, no ya desde el ámbito de la neutralización política, sino desde las bondades inhibi-

[34] Cf. Villacañas, J.L., *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 79-103.

[35] Cf. Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Gottasche Buchlandlung Nandifolger GmbH, Suttgart, 1923, (*Catolicismo romano y forma política*, Tr. Campderrich Bravo, R., Tecnos, Madrid, 2011).

doras de la escucha. Para el de Karlsruhe el proyecto político de los “onto-pastores” es algo que no se encuentra muy definido en la obra de Heidegger no obstante, piensa éste que sin ser consciente de ello, el autor de *Gelassenheit* continúa más allá del humanismo la empresa de domesticación de la violencia, la cría y la selección del ser humano. En definitiva, acusa a Heidegger de no haber tenido en cuenta la inclinación inherente de la humanidad a hacer del claro del ser un “campo de batalla de la selección y la decisión”³⁶. Sloterdijk señala que el filósofo no ha tomado en cuenta la historia natural y cultural (la hominización y humanización) en la construcción del claro como lugar de despejamiento del ser³⁷. Esto supone dos puntos muy importantes en la crítica de Sloterdijk: en primer lugar, que el claro del ser es una construcción “antropotécnica” con una historia biológica y cultural ya que, el lenguaje, que es “la casa del ser” según el de Messkrich, es una herramienta humana y humanizadora con la que se han fabricado el claro mismo y los utensilios usados para ello. Son estos el producto de una singular condición biológica del *homo sapiens sapiens*, la “neotenia evolutiva”³⁸: venir al mundo prematuramente es lo que le confiere al ser humano la capacidad de ser-en-el-mundo. El fracaso animal del ser humano hace a éste indeterminado y, por lo tanto, un ser-ahí excéntrico abierto al mundo, en cercanía vecinal, gracias a la herramienta del lenguaje, con la casa del ser; el segundo punto de la crítica engarza con el primero ya que, una vez situados el claro y al ser humano antropológica y biológicamente, no es posible ya entender una sociedad pacífica de “constructores de casas” y vecinos del ser. Inevitablemente, según Sloterdijk, las ciudades y los imperios construidos competirán los unos con los otros para imponer la decisión sobre cuál es la mejor manera de habitar junto al ser, lo que supone decidir sobre cuál será la técnica imperante para la mejora del ser humano³⁹. El campo de fuerzas en liza de la Voluntad de Poder y el decisionismo de Schmitt son influencias más que evidentes en esta vuelta de tuerca antro-po-biológica del autor de las *Normas para el parque humano*.

7. El fino oído de Derrida.

La única carta publicada y conocida⁴⁰ entre Heidegger y Schmitt data del 22 de agosto de 1933, en ella el filósofo agradece al jurista el envío de la

[36] Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000, p. 60

[37] Cf. *Ibíd.*, p.54.

[38] *Ídem.*

[39] *Ibíd.*, p.60.

[40] Faye, E., *La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, 2009, pp.258-260. Asombra lo capcioso del título; no obstante el texto está bien documentado.

tercera edición de *El concepto de lo político*⁴¹. Allí Heidegger, además de instar a Schmitt a participar en la reconstrucción de la Facultad de Derecho, esto es, en la aplicación del *Führerprinzip*⁴² en tal institución, reconoce su aprecio por transcribir completo el fragmento 53 de Heráclito al mantener “*basileys*” en “*Polémos panton men patér esti, panton de basileys, kai tous men theous edeixē tous de anthropous, tous men doulous epoiese tous de eleutheros*”. El lugar donde Schmitt cita este fragmento es un misterio, no se tiene constancia de ello⁴³.

De cualquier manera, lo que aquí nos interesa es, con Derrida, dilucidar aquello que oye Heidegger tanto en el *polémos* como en el *basileys* de este fragmento de Heráclito. En *El oído de Heidegger* se nos pone ante la paradoja del sentido que el filósofo da al *lógos* heraclíteo tanto en 1935, en los seminarios que darán lugar a *Qué es metafísica*, donde el término en cuestión se identifica con el *Kampf* alemán (lucha); como veinte años más tarde, en 1955, en la *Introducción a la metafísica*, donde el de Messkrich lo asimila a la “amistad misma”⁴⁴. *Lógos* es *Kampf* en 1935 y *philia* (amistad) en 1955 para el mismo autor. ¿Cómo es posible? En el discurso para la toma de posesión del rectorado de la universidad de Friburgo de 1933, *La autoafirmación de la universidad alemana*⁴⁵, redactado dos años antes que los seminarios de *¿Qué es metafísica?*, la palabra *Kampf* aparece con fuerza, de tal manera que impregna y vertebra todo el texto⁴⁶. Aquí el sentido de *Kampf* es el de reunión de la universidad alemana en una sola “fuerza que marca”⁴⁷ (*prägende Karft*); la fuerza de la “lucha” que se institucionaliza en tres servicios obligatorios (*Bindungen*) que vinculan el pueblo “al destino del Estado alemán en una misión espiritual”⁴⁸. De modo que la reunión del ser alemán es una fuerza que marca en el sentido de lucha y ésta, la lucha (*Kampf*), es una “fuerza de reunión”. Ya no parece en 1933 y 1935 la posición de Heidegger tan alejada de la del *Kampf* de Schmitt como condición de posibilidad existencial de lo político: la lucha reúne al pueblo en la esencia de un Estado para una misión política y espiritual. No obstante aquí Heidegger no quiere dar a *Kampf* el sentido de guerra, al menos no solamente. A mi entender la fuerza que marca para la lucha tiene las determinaciones

[41] La carta se encuentra publicada y traducida al inglés por la revista *Télos*, número especial sobre Carl Schmitt, verano de 1987, p.132.

[42] Principio de autoridad en el que se implanta el sistema de mando del ejército a cualquier institución civil, en este caso concreto la universidad, mediante el que se confiere al rector poderes especiales sobre la comunidad académica.

[43] Ídem.

[44] Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998, p.388.

[45] Heidegger, M. *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado* (estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 2009.

[46] Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, op. cit, p. 389.

[47] Ídem.

[48] Ídem.

ontológicas de la “Voluntad de Poder” nietzscheana, en tanto que signo afirmador en la catalización de un campo de fuerzas diferencial⁴⁹. En los textos de este período somos testigos de una acentuación de la influencia de Nietzsche y Schmitt en el pensamiento de Heidegger⁵⁰, como ha afirmado Villacañas en sus ensayos sobre Carl Schmitt. Esto último parece sutilmente expresado en, o es lo que podría desprenderse de, el análisis de Derrida .

El *Kampf* como la fuerza de reunión, dice Derrida⁵¹, anuncia lo que en *Introducción a la metafísica* será “*Pólemos (Kampf) und Lógos sin dasselbe*”, que “*Pólemos y Lógos son lo mismo*”; donde el primero no mienta una guerra en sentido literal sino un “batirse” con el otro en el “debate”. Esto es, según Derrida, lo que oye Heidegger en la traducción de *polémos*: no se trata de una disociación de la unidad, sino de que la lucha es la que la constituye, de ahí que *polémos y lógos* sean lo mismo. Así que, en el discurso del rectorado la lucha como *Kampf* reunía los deberes del pueblo para la esencia de lo alemán y, en concreto, mantiene una oposición abierta entre alumnado y profesorado; un “mantener” éste escuchado como ser capaz de soportar en armonía la tensión entre oponentes, sostener la reunión de fuerzas en oposición, no obstante, armónicas entre sí. Mantenimiento y oposición es lo que logra este determinado *Kampf*, cosa que arranca un comentario a Derrida sobre la cercanía de Heidegger con Schmitt, para quien el grupo accede a lo político y al Estado gracias al mantenimiento de una oposición que puede aniquilarlo existencialmente, tal que un ser-para-la-muerte.⁵² El *philéin* de 1955 en *¿Qué es metafísica?* se copertenece con el *polémos* en que lo erótico de la pregunta filosófica respecto al ser, que es al fin y al cabo la misión de la universidad, se mantiene en una tensión, duelo o batida.⁵³ Pero debemos hilar fino en estas consideraciones ya que, como se ha dicho antes, *Kampf* no designa guerra sino que, en una teología del conflicto refiere, como el *polémos* del fragmento de Heráclito, al origen: esta liza está antes de los hombres, de los dioses y del *philéin* mismo porque es originaria. Aquí se encuentra la auténtica separación entre ambos autores. También la guerra en Schmitt tiene un sentido “teo-antropolemológico”⁵⁴, ya que se encuentra en el origen mitológico de la fundación del Estado pero aun así, para el jurista, es necesario que devenga posibilidad real, un *télos* de la intensidad máxima del conflicto, que constituya la agrupación entre amigos y enemigos, de manera que pueda legitimarse el *nómos* en la *phúsis* del soberano.

Finalmente, para cerrar el hilo argumental de todo este artículo, debe-

[49] Cf. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1998, pp. 61-64 y 73-77.

[50] Cf. Villacañas, J.L., *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p.80 y sigs.

[51] Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, op. cit, p. 389.

[52] Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, op. cit, pp.390 y 393.

[53] Cf. *Ibíd.*, p.394.

[54] Cf. *Ibíd.*, p.398.

mos saltar de nuevo al origen del mismo para traer su esencia a nuestra presencia. ¿Por qué Heidegger otorga tanta importancia al “*basileys*” del fragmento 53 de Heráclito? Si seguimos a Derrida en su recorrido, advertiremos que el filósofo de Messkrich no oye en “*basileys*” “el rey”, como sería su traducción habitual, sino más bien “*Herren*” (amo o señor), en oposición al griego “*doúlous*” y al alemán “*Knechte*” (esclavos): es decir que el “*basileys*” nombra “lo libre”⁵⁵. El *Kampf* sería lo libre porque es amo de sí mismo, no se debe a la voluntad de otros para ser; se trata de una libre donación del conflicto como acorde des-acuerdo que se mantiene abierto. Esa libre oposición del *Kampf* ya hemos visto que instituye y no se opone al *nómos*, tanto en Heidegger como Schmitt; esa libre oposición se dona desde sí, desde lo telúrico, desde lo opaco, desde lo indisponible para posibilitar el ordenamiento territorial o el acaecer de sentido: el *Kampf* no es ni más ni menos que la *phúsis*.

Las conclusiones del análisis derridiano alcanzan consideraciones acerca del concepto de soberano de Schmitt, Hobbes y Rousseau en el que aquel, al ser la fuerza que instituye y la institución misma (*phúsis*), no pertenece a eso mismo que instituye; en todo ello resuena lejana la marejada de una ontología heideggeriana de la retracción del fundamento. Este tema lo hemos insinuado en la introducción mediante el pensamiento de Agamben; sin embargo no es el asunto principal de este artículo que, más que un ensayo sobre la ontológica paradoja de la soberanía, pretende ser un estudio de lejanías y cercanías entre nuestros dos principales autores. Tal cuestión queda emplazada para futuras consideraciones. Lo que importa aquí es haber intentado mostrar la ambigüedad en el copertenecerse del jurista y el filósofo, sobre todo en lo tocante a sus ontologías de fondo, la cuales basculan en hermandad entre la fuerza y el sentido, articuladas ambas por el concepto de *phúsis*.

[55] Cf. *Ibíd*, p.410.

Referencias bibliográficas:

Agamben, G. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida, I*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1998.

Escudero, J.A, *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.

Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1998.

Derrida, J., *Políticas de la amistad, seguido del oído de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1998.

Faye, E., *La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, 2009.

Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1999.

Ser y Tiempo, Ed. Trotta, Madrid, 2009.

“Ciencia y Meditación” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

“Sobre la esencia y el concepto de la *phúsis*. Aristóteles, Física B. I” en, *Hitos* [Wegmarken], Ed. Alizanza, Madrid, 2000.

“El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en VV.AA, *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968.

“El final de la filosofía y la tarea del pensar” *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2000.

Identidad y diferencia, Anthropós, Barcelona, 1988.

Gelassenheit, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

“La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994.

Kaufmann, M. ¿Derecho sin reglas? Los principios filosóficos de la teoría del Estado y del derecho en Carl Schmitt, Ed. Alfa, Caracas/Barcelona, 1989.

Peñalver, P., “Decisiones, Schmitt, Heidegger, Barth”, *Daimon*, 13, 1996, pgs. 141-166.

Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Sáez Rueda. L., *Movimientos filosóficos actuales*, Ed. Trotta, Madrid, 2001.

Sloterdijk, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

Schmitt, C. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*, Ed. Comares, Granada, 2002.

Tierra y mar, Ed. Trotta, Madrid, 2009

“La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones” en *El concepto*

de lo político, Alianza Editorial, Madrid, 2009

Der Begriff des Politischen (1927), 2ª ed. (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934)

Römischer Katholizismus und politische Form, Gottasche Buchhandlung Nadifolger GmbH, Sutgart, 1923, (*Catolicismo romano y forma política*, Tr. Campderrich Bravo, R., Tecnos, Madrid, 2011).

Villacañas, J.L., *Poder y conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

Volpi, F, “El poder de los elementos” en *Tierra y Mar, una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007.

EN TORNO A LA DISPOSICIÓN AFECTIVA Y SU POSIBLE INTERPRETACIÓN REALISTA EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER

ON ATTUNEMENT AND ITS POSSIBLE REALIST INTERPRETATION IN
HEIDEGGER'S *BEING AND TIME*

María Sol Yuan¹
Universidad Nacional del Litoral - CONICET (Argentina)

Recibido: 09-09-2014
Aceptado: 23-12-2014

Resumen: El presente trabajo tiene por tema el análisis de la noción de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) empleada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (1927) y, en particular, en la indagación de la propuesta acerca de una posible lectura realista que se establecería a partir del rol que en este espacio juega el mencionado fenómeno, en tanto reúne en sí uno de los rasgos existenciales (*Existenzial*) que con mayor claridad denota el hecho de que el mundo «nos afecta» de determinado modo. Es nuestra intención, mostrar la inviabilidad de tal lectura al considerarla en el contexto de la propuesta del autor.

Palabras-clave: Heidegger, Realismo, Disposición afectiva, Ser y Tiempo.

Abstract: This paper studies the notion of 'attunement' (*Befindlichkeit*) employed in Martin Heidegger's *Being and Time* (1927). More specifically, it centers in the realistic interpretation of Heidegger, sustained by the view that the moods shows with major clarity the fact that the world affects us in a determinate way. The intention of this task is argues against this possible lecture in the whole context of *Being and Time*.

Key-words: Heidegger, Realism, Attunement, Being and Time.

[1] (msolyuan@hotmail.com) Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Doctoranda en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becaria tipo II del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Heidegger rechazó ser catalogado en términos realistas o idealistas. Sin embargo, afirmaciones sobre la necesidad de «confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’» (SZ §29, 138)², han abierto la posibilidad de realizar una lectura realista a partir de la consideración de la afectividad, resaltando la pasividad del Dasein en este «ser afectado» por las cosas. Así, mientras una postura en torno a la interpretación idealista de Heidegger se basa en el hecho de que la conciencia de los entes está fundada en la comprensión del ser por parte del Dasein, autores como Piotr Hoffman³ se detienen en el hecho de que lo que está descubierto siempre se halla de tal modo a partir de un estado de ánimo determinado y estos son autónomos en relación a la comprensión y de ahí, consecuentemente, pueden asegurar un acceso autónomo a lo que nos rodea.⁴ La caracterización del realismo que estos autores están considerando consistiría en algo así como pensar la posibilidad de que los entes existan y mantengan al menos algunas de sus propiedades independientemente de que el sujeto las esté *conociendo* o percibiendo. Implicaría, en mayor o menor grado, aceptar la autonomía con respecto al Dasein en la constitución de la realidad.

En Heidegger esta pregunta acerca de la determinación de una postura realista es particularmente difícil, ya que debemos sumar el planteo ontológico que en *Ser y Tiempo* se lleva adelante como fundamento de cualquier investigación óptica, en la cual deberíamos situar diferentes aspectos del fenómeno del conocimiento.

Dentro de un contexto más general, el tema aquí desarrollado se encuadra dentro de los objetivos de determinar la participación de la afectividad en el desvelamiento del mundo, considerando la misma como un elemento irreductible a un costado de la razón. Además, la aclaración del rol que posee la disposición afectiva en nuestro modo de ser en el mundo posee vital relevancia desde que, para Heidegger, la misma constituye un presupuesto y el medio en el que el pensar y obrar se desarrollan, y ello debido a que en la disposición

[2] Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963. De ahora en adelante: «SZ», seguido del número de párrafo y página.

[3] Hoffman, P.: “Heidegger and the Problem of Idealism” en Dreyfus & Wrathall ed.: *Heidegger reexamined / Vol. II: Truth, Realism and The History of Being*. New York & London: Routledge, 2002; pp. 319-327.

[4] Estas lecturas en clave idealista y realista han sido tarea emprendida y debatida por intérpretes en su mayoría anglo-americanos. Cf. por ej.: Blattner, W.: “Is Heidegger a Kantian Idealist?” en Dreyfus & Wrathall ed.: *Heidegger Reexamined / Vol. II: Truth, Realism and History of Being*. New York, London: Routledge, 2002; pp. 231-248. Olafson, F.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven: Yale University Press, 1987; p. 140. Carman, T.: *Heidegger’s Analytic / Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003. Dreyfus, H. & Spinoza, Ch.: “Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism” en Dreyfus & Wrathall ed.: *Heidegger Reexamined vol. II / Truth, Realism and the History of Being*. London & New York: Routledge, 2002; pp. 249-278.

afectiva tiene lugar una apertura del mundo en sentido ontológico, y no un sencillo comportamiento entre otros.

Tal postura se distancia de las conclusiones en torno al rol de los estados de ánimo de gran parte de la tradición filosófica antigua y moderna, donde el lado racional (a veces sumado a la percepción de los sentidos) era el único encargado de las funciones cognitivas del ser humano y opuesto al lado emocional o afectivo.⁵

Pero Heidegger también toma distancia dentro de la Fenomenología, del equilibrio propuesto por Husserl entre lo que este autor consideró dos formas o modos de conciencia: la percepción y la afectividad (a la que debemos añadir, en realidad, un tercer modo: la volición). La propuesta del maestro parece tomar otros matices en Heidegger mostrando, por un lado, un equilibrio entre la comprensión y la disposición afectiva (estipulado en el carácter co-originario de estos fundamentos). Por otro lado, y de modo simultáneo, Heidegger establece la primacía de estos existenciales en relación a los actos intencionales en general y al conocimiento teórico inherente a los mismos.

Estructuraremos la exposición del siguiente modo: en primer lugar, señalaremos muy brevemente qué entiende Heidegger por disposición afectiva en *Ser y Tiempo*. En segundo lugar, realizaremos una descripción de una lectura realista de la disposición afectiva. Luego, abordaremos las dificultades que tal lectura presenta a partir de la interposición de tres interrogantes:

1) *Sobre la posibilidad de una teoría del conocimiento basada en los estados de ánimo*

2) *Objeción basada en la co-originariedad*

3) *Objeción basada en la preeminencia del futuro en la temporalidad (Zeitlichkeit) propia del Dasein.*

Luego de estas indagaciones, concluiremos que resulta difícil sostener una postura realista de acceso a los entes mundanos basados en la simple disposición afectiva, al menos si intentamos no separarla del resto de los elementos que acompañan el análisis de la misma en *Ser y Tiempo*.

Antes de continuar, resulta necesaria una aclaración. Situar de un modo adecuado el rol que cumple la disposición afectiva en relación a los estados o procesos cognitivos del Dasein, implicaría un detallado recorrido que pasaría por la caracterización del conocimiento apofántico, su raíz práctico-vital y cotidiana del Dasein, hasta llegar al análisis propiamente existencial en el que

[5] Como excepción a esta generalización, encontramos la interpretación de Aristóteles realizada por Martha Nussbaum en su libro *Love's Knowledge*. Cf. Nussbaum, M. C.: *Love's Knowledge / Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1990; pp. 261-286. Heidegger, por su parte, consideró a Aristóteles como el primer investigador sistemático de los afectos y seguramente el más eminente hasta su tiempo: «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles» (SZ §29, 139).

hallamos el fundamento ontológico de los templos anímicos. Lamentablemente, una tarea que comenzara por allí agotaría el espacio del trabajo y dilataría la descripción del núcleo temático del mismo. Nos centraremos, por lo tanto, en el análisis de la disposición afectiva y dejaremos limitados los restantes desarrollos a lo estrictamente necesario según nuestros actuales intereses.

1. Caracterización de la disposición afectiva

Una lectura realista de *Ser y Tiempo* podría justificarse gracias a la íntima conexión que Heidegger establece entre la noción de facticidad y el carácter ontológico del *Dasein* que puede traducirse como «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*) – SZ §12. El suelo fenoménico que constituye el punto de partida para el análisis de la disposición afectiva es el hecho de que siempre y cada vez nos encontramos vitalmente determinados por estados de ánimo (*Stimmungen*), los cuales muestran el modo como uno “se encuentra” en el mundo, «cómo le va a uno» («*wie einem ist und wird*» – SZ §29, 134). Por un lado, este fenómeno muestra la situación o localización del *Dasein*, es decir, abre el «espacio de juego» (*Spielraum*) donde se encuentra. Por otro lado, indica que esta apertura siempre se realiza de un modo determinado.⁶

Podemos señalar como primera característica entonces el fenómeno de apertura del *Dasein* a sí mismo en su condición de arrojado. Este carácter, lejos de constituir un proceso interno, nos lleva a la indisoluble unión entre el *Dasein* y el mundo, desde el punto de vista de que el *Dasein* es siempre su Ahí (*Da*). Lo que muestran los estados de ánimo es que el *Dasein* «es y tiene que ser» siempre y cada vez de un modo determinado, es decir, ponen en evidencia la existencia del *Dasein* como *factum*: el *Dasein* es siempre abriendo su mundo.⁷

El encontrarse a sí mismo dispuesto a ser afectado de determinado modo por el mundo no debe entenderse como un proceso de interioridad en el cual adquiero autoconciencia de mis estados afectivos. No hay una instancia auto-perceptiva de un yo aislado en este planteo. Cualquier conocimiento de sí, por otro lado, implicaría ya una determinada disposición afectiva previa que

[6] Cf. Inwood M.: *A Heidegger Dictionary / The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 31.

[7] Esta «enigmaticidad» refiere a una facticidad en un sentido preciso. En primer lugar, muestra al *Dasein* el hecho de que es, lo deja ante la inexorable enigmaticidad de que es, aunque no sepa de dónde ni hacia dónde. Según Stephen Crowell, quien dedica su artículo “Facticity and Transcendental Philosophy” a este asunto, la facticidad indica al *Dasein* que «en relación a su auto-comprensión ningún conocimiento suyo – incluso su herencia histórica – puede ser asumida como el fundamento de su identidad». En segundo lugar, trae al *Dasein* ante el «que es» pero no lo hace señalando meramente un hecho sino, antes bien, un «tener que ser [*zu sein*]». Esto no implica que el *Dasein* deba entenderse como un ser necesario, por el contrario, este debe deliberar sobre el ser que, en su existencia, tiene que ser. Cf. Crowell, S.: “Facticity and Transcendental Philosophy” en Malpas, J. ed.: *From Kant to Davidson*. London, New York: Routledge, 2003; pp. 100-121, p. 115.

predisponga de dicho modo mi comprensión. Es en este sentido que Heidegger afirma que «jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo» (SZ §29, 136).

Entramos de este modo en las dos características constitutivas restantes de la *Befindlichkeit* que refieren al modo de ser su Ahí por parte del *Dasein*. El segundo carácter ontológico muestra cómo la *Befindlichkeit* determina la apertura del mundo en su totalidad (SZ §29, 137). Esto es, el sí-mismo no es nada semejante a un «yo» puntual y aislado más o menos cerrado sobre sí y carente de mundo. Se trata, por el contrario, del sí-mismo concreto ya siempre vuelto hacia las cosas y hacia los otros con los que comparte el mismo «modo de ser». Lo que el «encontrarse» pone, por tanto, de manifiesto incluye estas dos dimensiones en su inescindible unidad: cómo se encuentra el yo en la ejecución de la totalidad de sus referencias mundanas y cómo se le muestran los entes del mundo a partir de una peculiar tonalidad emotivo-vital. Precisamente porque en Heidegger la relación entre *Dasein* y mundo no es la de un mero sujeto enfrentado a un objeto o la de un «dentro» que se vincula con un «fuera», tampoco valen estas polaridades para pensar la fuente y alcance de la disposición afectiva. Heidegger dirá por ello que «el estado de ánimo nos sobreviene» (SZ §29, 136), y ello debido a que se sostiene en el fenómeno unitario del ser-en-el-mundo del *Dasein*.

Por último, el tercer carácter esencial que marca el encontrarse de un modo afectivamente dispuesto a «algo» muestra cómo, al posibilitar la apertura del *Dasein* y del mundo, deja comparecer de un modo simultáneo a los entes intramundanos, y de un modo correlativo, permite al *Dasein* ser afectado por aquello que comparece.

La disposición afectiva muestra con toda claridad cómo la ocupación constante con lo que nos rodea de un modo inmediato tiene el carácter de «ser concernido» (*betroffenwerden*). Las cosas adquieren sentido para el *Dasein* porque éste ya se encuentra dirigido previamente hacia ellas. El sujeto humano puede ser afectado por lo dado tan sólo porque él mismo no es un ser cerrado, sino que se encuentra siempre en la apertura de sentido de su mundo y consignado al trato con lo intramundano, todo ello de una manera determinada por los diferentes temple anímicos.

2. Posible lectura realista de la relación entre el *Dasein* y el mundo a partir de la facticidad mostrada en los estados de ánimo

Esta última descripción de la disposición afectiva constituye, de un modo preeminente, una apertura a la posibilidad de interpretar un acceso a lo que nos rodea en clave realista, desde que el «estar-consignado» implica una cierta dependencia respecto de los entes y el mundo. Según Heidegger, es gracias a esta característica que resulta necesario en primer lugar y desde el pun-

to de vista ontológico, «confiar el descubrimiento primario del mundo al ‘mero estado de ánimo’» (SZ §29, 138), aunque esto implique reconocer de un modo conjunto que no hay una uniformidad constante y presente del mundo, sino que este se manifiesta de modos múltiples a través de las posibilidades planteadas por nuestro estado anímico. Incluso la mirada contemplativa lleva a cabo su pretensión de ver aquello constante e invariable, presente «ante los ojos», tan sólo desde un temple anímico que lo lleva a esta posibilidad.

El estar templado por los entes, determinados en cierta medida por ellos, implica no sólo un estar acordados con las cosas, sino estarlo también bajo alguna determinación de ellos: somos determinados, en el sentido de afectados, siempre de algún modo por el mundo, y esto es lo que marca el carácter en primera instancia no-psicologista del análisis de la disposición afectiva. En el curso del semestre de verano de 1925, Heidegger explicita:

Este carácter de estar al descubierto en la disposición afectiva está conectada con el ser-en-el-mundo como tal... tal que en todo lo que hacemos y donde tratamos con las cosas, somos en algún sentido –como decimos –‘afectados’ (PGZ §28-a, 352).⁸

Este ser afectados no implica una tematización explícita de los entes con los que acordamos en cada temple anímico, sino que se trata de un encontrarse a sí mismo en el mundo, donde el «sí mismo» no se refiere a un yo necesariamente descubierto y temáticamente consciente (PGZ §28-a, 351) y donde el «Ahí» se descubre también de un modo a-temático (PGZ §28-a, 354).

Parte de los argumentos señalados aquí han sido retomados por el intérprete Piotr Hoffman en su artículo “Heidegger and the Problem of Idealism”⁹ a fin de sostener la hipótesis de que se puede realizar una lectura realista. Su trabajo parte observando que la mayoría de las interpretaciones idealistas surgen de la consideración exclusiva del rol de la comprensión en la descripción del Dasein olvidando así su carácter arrojado manifiesto en la disposición afectiva. Sin embargo, esto no significa que, aun reconociendo a aquel existencial su exacta participación en la aperturidad del Dasein, sea posible de hecho lograr librarnos de la afirmación de que los entes sean inevitablemente inteligibles a partir de cierta comprensión del ser.

Llegado este punto, y a fin de argumentar a favor de su posición, Hoffman abandona los textos de *Ser y Tiempo* para presentar lo que considera un modo alternativo al basado en la comprensión a fin de descubrir los entes, apoyándose para ello en algunos pasajes correspondientes al curso de verano de 1928 dictado por Heidegger, editado bajo el título: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.¹⁰

[8] Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, Gesamtausgabe 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. De ahora en adelante: PGZ, seguido del número de parágrafo y número de página.

[9] Op. cit.

[10] Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtaus-

En este curso Heidegger presenta dos modos posibles de descubrir a los entes a partir de dos modos de conocimiento: el primero, el conocimiento del ser, el cual se basa en la existencia del Dasein, esto es, en términos de la proyección comprensora del mismo. El segundo es el conocimiento de «lo sobrecogedor» (*Übermächtige*)¹¹, basado en la condición de arrojado del Dasein, esto es, a través de nuestra disposición afectiva expuesta cada vez por un estado de ánimo. Encontramos en los textos del seminario citas de apoyo a esta lectura:

Afirmamos: la filosofía como filosofía primera tiene, por tanto, un doble carácter, es ciencia del ser y ciencia de lo sobrecogedor [*Übermächtige*] (Este doble carácter corresponde a la dualidad de existencia y condición de arrojado) – MAL, p. 13.

Heidegger se encuentra aquí definiendo a la filosofía a partir del comienzo gigantesco, aunque «inacabado» e «imperfecto», que Aristóteles proporcionó. Así, habría que contemplar a la filosofía primera como la ciencia que «investiga el ente en tanto que ente», cuyo tema es precisamente aquello que hace al ente el ente que es: el ser. Una disciplina así constituida se diferenciaría de las ciencias que estudian una región del ente o el conjunto de todas estas esferas.

Pero a la vez, la filosofía «auténtica» debe referirse a los fundamentos de lo sobrecogedor que se manifiesta en los entes, esto también a partir de la lectura que Heidegger hace de Aristóteles, quien define a la filosofía como *theología* y afirma que «lo divino» (*tò theíon*) se halla en la naturaleza.¹² De modo similar, Heidegger propone que la filosofía sea también una ciencia de lo *Übermächtige*, de lo divino, lo sobrecogedor, lo superpoderoso; que no es otra cosa que una consideración del *kósmos*:

tò theíon significa: el ente sin más –el cielo: lo omniabarcante y lo dominante, aquello bajo lo cual y en lo cual estamos arrojados [*geworfen*], aquello que nos sorprende [*benommen*] y nos deja sin respiración, lo sobrecogedor [*Übermächtige*] (MAL, p. 13).

gabe 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. De ahora en adelante: MAL. El motivo para tal inclusión se debe, no sólo al hecho de hacer justicia a la postura de este intérprete en el artículo trabajado sino también, y fundamentalmente, a que los aportes de Heidegger en este seminario se encuentran dentro del círculo cercano a la edición de *Ser y Tiempo* por lo que pueden resultar potencialmente pertinentes. Cabe aclarar, además, que la traducción y referencias bibliográficas que Hoffman trabaja en relación a este tomo de las obras completas es la siguiente: Heidegger, M.: *The Metaphysical Foundations of Logic*, trad. M. Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

[11] El término empleado por Hoffman para «*Übermächtige*» es «*overwhelming*». Hemos elegido traducir la expresión por «lo sobrecogedor», por resultar más afín a nuestra línea interpretativa actual y continuar fiel a la definición dada por el autor alemán sobre la noción: «aquello que nos sorprende y nos deja sin respiración» (MAL, p. 13). García Norro, en su traducción del Seminario en cuestión, elige el término «lo superpoderoso», en una traducción más literal surgida del adjetivo «*mächtig*»: poderoso, potente, pujante. Cf. . Heidegger, M.: *Principios metafísicos de la lógica*; trad. Juan José García Norro. Madrid: ed. Síntesis, 2009; p. 21.

[12] La lectura de Aristóteles en la que Heidegger se basa en MAL, pp. 11-14 para estas dos definiciones de filosofía es, fundamentalmente: *Metafísica E* (1026 a18 - a31).

Es importante resaltar, además, que según Hoffman esta distinción entre un conocimiento basado en la comprensión del ser y un conocimiento de lo sobrecolector, del ente mismo, ya se encontraría presente en *Ser y Tiempo* a partir de las diferencias que en esta obra se dan entre la existencia y la condición de arrojado. Aún más, la cita de *Ser y Tiempo* que afirma que «...el estado de ánimo pone al *Dasein* ante el «qué [es]» de su Ahí, que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada» (SZ §29, 136) implicaría afirmar precisamente que los estados de ánimo nos descubrirían la realidad de los entes en tanto fenómeno que «nos sobrepasa» (*overwhelming us*). «Ahí» significa, en la cita inmediatamente anterior, ahí en medio de los entes: el *Dasein* se encuentra siempre afectivamente abierto de determinado modo. Por lo tanto, los entes también son descubiertos afectivamente (SZ §29, 134) y la «inexorable enigmaticidad» es lo que nos sobrecoge, en un rechazo por parte de Heidegger a justificaciones y explicaciones racionales al respecto.

Hoffman recurre al temple de ánimo fundamental que es la angustia como ejemplo de esta distinción. Desde que en la angustia el contexto completo de comprensibilidad colapsa, los entes son ahora desnudados de su significado doméstico, mundano, y el *Dasein* puede descubrirlos en su radical otredad. Y esto, sin embargo, no implica que la comprensión como tal no exista en la temporalidad propia de la angustia, aunque esté completamente determinada por el estado de ánimo.¹³ La comprensión y la disposición afectiva pueden ser co-origenarios, pero a menos que nuestros modos afectivos de descubrir el mundo tengan alguna autonomía, «no podrían distinguirse uno de otro».¹⁴ Esta afirmación, a simple vista interesante, no resulta un razonamiento necesario: el hecho de que no sean autónomos no significa que sean equivalentes.

Resulta preciso agregar que, aun planteando la autonomía, no demostrada por Hoffman, entre el conocimiento del ser y el conocimiento de lo sobrecolector (que según lo dicho es el conocimiento del ente sin más), no resolvería esto los inconvenientes a los que se enfrenta la conclusión realista del intérprete en relación a los aportes de la disposición afectiva en *Ser y Tiempo*. Y es que Heidegger aporta citas en los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* que nos impiden llegar a la conclusión de Hoffman. Tal es, por ejemplo, la siguiente afirmación:

... el comprender dirigido a él [el ser] es lo *primero*, en tanto que es el comprender de lo que viene *antes* de todo lo demás, lo que es anterior, *prius*, a todo lo otro, a saber: cada ente individual. Pero lo anterior al ente individual es el ser, pues es aquello que ya previamente es entendido, antes de que algo como el ente pueda surgir de cualquier modo en cualquier lugar (MAL, p. 16).

Queda entonces por investigar lo que implica la co-origenariedad entre la comprensión y la disposición afectiva, es decir, si su autonomía es a la vez una independencia al punto de permitir accesos separados al mundo y si

[13] Cf. Hoffman, op. cit., p. 324.

[14] *Ibidem*, p. 325.

su fundamentación no deja lugar a ninguna preeminencia en sus momentos constitutivos, cuestión a desarrollar a partir de la lectura de la temporalidad del *Dasein*. A esto dedicaremos la segunda y tercera objeción de la parte a continuación.

El primer apartado, que constituye más una aclaración que una objeción, se vincula, por otro lado, con la afirmación de Hoffman de que los estados de ánimo (a través de un conocimiento de lo sobrecogedor) pueden brindarnos un acceso *cognitivo*, además de autónomo, a los entes. Este punto puede situarse dentro de la cuestión más general acerca de qué es lo que develan los estados de ánimo y si el modo en que lo hacen implica ya un *conocimiento* de los entes.

3. Sobre el posible carácter epistémico de la disposición afectiva

La primera aclaración que deseamos realizar en este apartado surge de las propias palabras de Heidegger en torno al realismo y al idealismo en *Ser y Tiempo*, a las cuales ve como teorías epistemológicas deficientes surgidas de una concepción representacional del conocimiento que implica una separación tajante entre el sujeto y el objeto, entre un ente ideal y algo que «está realmente ahí» (SZ §44-a, 216-218), y que debe vincularse, también, a la ignorancia del sentido de verdad como «desocultación» en tanto fundamento de la noción de verdad proposicional.

A esto debemos añadir otra crítica complementaria fundamental, y es que tanto el realismo como el idealismo, entendidos como posiciones propias de las teorías del conocimiento, no se aplicaron a la tematización del modo de ser del *Dasein* (Analítica existencial), por lo cual las tentativas de solución del «problema de la realidad» no llegaron nunca a una conclusión satisfactoria.¹⁵

Este señalamiento nos previene en un primer sentido: no debemos intentar posicionar a Heidegger en conexión con una lectura realista (tampoco idealista) dentro de parámetros que tengan que ver exclusivamente con el conocimiento teórico de los entes intramundanos, mucho menos si nos manejamos en términos únicamente psicologistas, interioristas, privados, representacionales.

Por lo tanto, de poder decir algo en relación a cómo los templos anímicos descubren lo que nos rodea, debe ser en el marco de referencia ontológico y no en primera instancia epistémico o gnoseológico. El que debamos confiar el descubrimiento primario del mundo a nuestros estados de ánimo no implica, entonces, un sentido cognitivo «fuerte», ya que lo que la disposición afectiva pone de relieve posee un carácter ante todo no-intencional o anterior al desvelamiento intencional del ente intramundano.¹⁶ En todo caso, nos encontraríamos

[15] SZ §43-a, 206-208.

[16] Si bien Heidegger no hace uso del término «intencionalidad» en *Ser y Tiempo* dentro del

en un plano anterior a dicho momento de determinación o «acceso objetivo» a las propiedades de las cosas. Aunque el conocimiento teórico sólo pueda ser llevado adelante desde un temple anímico particular, el mismo implica además el actuar del resto de la estructura de aperturidad del ser-en-el-mundo como condición de posibilidad. Esta apertura es, según las aclaraciones del propio autor, anteriores a todo conocer y querer (SZ §29,136).

Parte de la cuestión depende, en cierta medida, de qué sentido le estemos dando a la noción de ‘conocimiento’. Hemos considerado aquí a la idea de conocimiento en tanto conocimiento teórico en un sentido heideggeriano, es decir, un conocimiento enunciativo cuyo objeto está ahí ante-la-mano (*vorhanden*) o ante los ojos. Ahora bien, esto no imposibilita que podamos preguntarnos si la disposición afectiva tiene realmente alguna relevancia en relación a los procesos cognitivos, más aún en cuanto estos son considerados un modo de ocupación por parte del Dasein, insertos en la estructura total del cuidado que lo caracteriza. Debemos inclinarnos por una respuesta afirmativa: los estados de ánimo constituyen un aspecto del modo en que develamos el mundo. Los estados de ánimo nos abren o descubren las cosas de nuestro entorno como concerniendo al Dasein en un modo particular –aburrido, divertido, indiferente, etc. A su vez, el Dasein está abierto al mundo como algo que puede afectarlo.

Autores como Stephen Mulhall¹⁷ sostienen, basándose en estos aportes de Heidegger, una posición de apoyo a la posibilidad de desarrollar dentro del campo de la filosofía una epistemología de los estados de ánimo. Lo que posibilita esta lectura es que, dentro del planteo heideggeriano, temples anímicos como el miedo y la angustia poseen un «aspecto subjetivo» y un «aspecto objetivo», lo que nosotros señalamos como el carácter revelador de los estados de ánimo en relación al Dasein y en relación al mundo.

Ahora bien, la dificultad con la que esta descripción nos enfrenta es que, en la angustia, el «ante-qué» (*Wovor*) de la misma se encuentra indeterminado, no se trata de un ente intramundano determinado o siquiera determinable. Tampoco hay una «zona» propia para este temple anímico y lo amenazante no proviene ni «de aquí» ni «de allí», sino que los entes se muestran carentes de significatividad. Esto es, no se trata de que en la angustia los entes desaparezcan, sino que comparecen sin condición respectiva y en «una vacía inexorabilidad» (SZ §68-b, 343). Heidegger añade que en este estado de ánimo el Dasein se angustia ante sí mismo.

Una lectura sobre la relevancia de la angustia en tanto temple anímico

contexto de análisis de la trascendencia propia del Dasein, podemos comprender que si bien hay un «tender» o «apuntar» hacia contenidos, el mismo no está determinado ni remite a una característica constitutiva de la conciencia.

[17] Mulhall, S.: “Can There be an Epistemology of Moods?” en Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A.: *Heidegger Reexamined vol. 4 / Language and the Critique of Subjectivity*. New York, London: Routledge, 2002, p. 33 a 52.

revelador de lo que nos rodea implica entender que la angustia, podríamos decir, carece de objeto entendido como algo específico dentro del mundo, y no podemos reaccionar por lo tanto ante circunstancias específicas como en el caso del miedo (por ejemplo, alejándonos corriendo). Lo que nos oprime «es el mundo en cuanto tal» o mejor, nuestro propio ser-en-el-mundo. A esto se refiere Heidegger cuando afirma que en la angustia el «ante-qué» y «por-qué» (*Worum*) de la misma coinciden, algo que Heidegger denomina «identidad existencial del abrir y lo abierto» y en la cual radica el carácter eminente o fundamental de este estado de ánimo (SZ §40, 188; §68-b, 342). Si lo que angustia es, entonces, la simple posibilidad del ente en cuanto tal, esto mismo posibilita la revelación del mundo en su mundaneidad (SZ §40, 187), un mundo inherente al ser del Dasein.

Vemos entonces que el temple anímico expuesto por la angustia logra desdibujar los límites entre un plano objetivo y subjetivo aunque no por ello esta explicación ontológica carece, nuevamente, de relevancia en función de nuestros intereses. Según Mulhall, la angustia «elucida la relativa autonomía del mundo»,¹⁸ en tanto esta singularización del Dasein hace patente lo desazonado (*unheimlich*) de su modo de ser, es decir, que el Dasein reconoce al mundo como lo extraño, aquello que está fuera de nosotros y en lo cual nunca nos encontramos de modo pleno.

Por otro lado, «la angustia nos enseña que el mundo responde a nuestras concepciones de él.» Así, cuando nos angustiamos el mundo se nos vuelve hostil y extraño mientras que, de no realizarse la amenaza de la angustia, el Dasein se siente seguro encubriendo su situación, un «estar-en-casa» (*Zuhause-sein*) de la familiaridad cotidiana del trato con los entes. Mulhall concluye estos argumentos con las siguientes palabras:

...de acuerdo con la epistemología de Heidegger acerca de la angustia, la externalidad del mundo debe ser comprendida como su capacidad no exhaustiva de ser todos los modos que nuestros estados de ánimo nos dice que puede ser –su capacidad de ser separado de nosotros y a la vez parte de nosotros.¹⁹

Habiendo establecido el carácter necesario de los temples anímicos en el desvelamiento del mundo, y aún más, la mutua afección que se establece entre los estados de ánimo y el mundo, indagaremos a continuación si los mismos son suficientes o si la aperturidad, tal como señala Heidegger, requiere a la vez de la comprensión del ser y de proyectos por parte del Dasein.

[18] *Ibidem*, p. 47.

[19] *Ibidem*.

4. La co-originariedad de la comprensión y la disposición afectiva

La reiterada afirmación de que la comprensión y la disposición afectiva, junto con la discursividad que las articula, forman parte de una estructura que marca la aperturidad del Dasein, nos enfrenta a algunas dudas y dificultades a la hora de intentar establecer una lectura realista como la expuesta. En particular, y como requerimiento de la misma, nos enfrentamos a la idea de que los estados de ánimo o temples anímicos pueden proporcionar un acceso independiente a los entes. Hoffman afirma que pueden brindar un acceso «autónomo» a ellos, pero creemos que el uso de este término se presta a confusión.

En tal sentido, si bien los temples anímicos son desarrollados por Heidegger de tal modo que su tematización se plantea precisa y diferenciada del existencial de la comprensión y en este sentido podemos decir que tienen su propia caracterización y su propia «tarea», resulta imposible considerar a estos dos momentos estructurales brindando, cada uno por su lado, un acceso total al mundo.

La comprensión “abre” (*erschliesst*) y mantiene en estado de apertura los entes y, de alguna manera, lo ente en total (sí-mismo, cosas, demás hombres), siendo ésta una “acción originaria” (*Ur-handlung*) fundante de todas las demás (cognoscitivas, volitivas, prácticas, etc.). Tal como se aclara en *Von Wesen des Grundes*,²⁰ la apertura tiene lugar, pues, como «proyección» de un horizonte de posibilidades que el sujeto pone ante sí como indicación de «ante qué entes y cómo puede actuar» (WG, p. 157).

Ahora bien, este proyecto no es una capacidad de generar sentido exclusivamente desde sí como comienzo absoluto, sino que tiene lugar necesariamente a partir de la situación fáctica en que se encuentra el existir, la cual al mismo tiempo posibilita y limita la actividad proyectiva. El proyecto es, así, siempre un «proyecto arrojado», se da y supone siempre la propia implicación fáctica con aquel círculo de entes con los que se halla vitalmente vinculada. Y es precisamente esta condición fáctica la que, como se vio, se expresa en la disposición afectiva.

Así, afectividad y comprensión se informan e implican de modo recíproco como momentos inseparables que co-constituyen la finitud del existir. A esta relación que se advierte entre ambas estructuras ontológicas Heidegger la llama «co-originariedad» (*Gleichursprünglichkeit* – SZ §28, 131). La misma implica que sus elementos constitutivos se dan de un modo simultáneo en el Dasein y que la interpretación de cada uno de los fenómenos que así se conforman, consecuentemente, debe ser realizada en correlación con el resto de los elementos participantes de la estructura. En otras palabras, se trata de fenómenos no separables, y por lo tanto no autónomos, en este sentido.

[20] Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes* [WG], en Wegmarken, Gesamtausgabe 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Sin embargo, esta co-originariedad debe ser entendida de un modo complementario en una dirección inversa a la recién señalada: no sólo no se trata de fenómenos separables sino que, además, ninguno de los elementos que constituyen una estructura co-originaria puede ser deducido del resto. En este sentido podemos dar contexto a una idea de «autonomía» dentro de la co-originariedad: los fenómenos no pueden ser derivados unos de otros en su interior. Este sentido agrega significado preciso a la noción de autonomía aquí en juego, pero no coincide con el significado que Hoffman otorga a la expresión, ya que los estados de ánimo y la comprensión no son autónomos en el primer sentido señalado, sino sólo en el segundo.

A partir de un planteo de tales características se hace fácilmente comprensible la negación del propio Heidegger a cualquier intento de calificar su propio pensamiento en términos de idealismo y/o realismo. 'Disposición afectiva' y 'comprensión' son «caracteres ontológicos constitutivos» que en su multiplicidad aparecen de modo simultáneo e interrelacionados en la constitución misma del ser-en-el-mundo y que se encuentran, por lo tanto, en un mismo nivel de fundamentación. No son parte de un *compositum* que puede o no formarse.

Por lo tanto, si bien la disposición afectiva y la comprensión poseen su propia «función» en la aperturidad del Dasein, esto no significa que su autonomía llegue al punto de poder explicar el todo de esta estructura unitaria a partir de uno u otro elemento. Intentar hacerlo, según Heidegger, sería caer es esa «tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un 'primer principio' elemental» (SZ §28, 132).

Resta tratar, por último, una tercera cuestión relativa al modo de vínculo que se establece entre estos dos existenciales, a saber, la posibilidad de considerar a alguno de ellos preeminente en relación al otro.

5. La temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein y los éxtasis de la disposición afectiva

El cuidado (*Sorge*), cuya repetida fórmula que mienta el todo estructural del ser del Dasein, se define como «un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)» (SZ §41, 192).²¹ Así, el Dasein es en el modo de haberse anticipado ya siempre a sí mismo, proyectando sus propias posibilidades, lo cual señala tres momentos estructurales: 1) el proyectar anticipativo de las propias posibilidades por parte del Dasein, que alude al comprender existencial; 2) el «estar-ya»

[21] Esta traducción, debida a Rivera (op. cit., p. 193), tiene marcadas diferencias con la traducción española realizada por Gaos (op. cit., p. 217). En alemán: «Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seiendem).»

arrojado en el mundo que marca la facticidad del Dasein y que se vincula con la disposición afectiva; y 3) un «estar-junto» a los entes a los cuales el Dasein se halla consignado de modos diversos.

Estos tres elementos muestran claramente, como el propio Heidegger se encarga de aclarar más adelante, una significación temporal en la constitución ontológica del Dasein que constituye el cuidado, mostrando una unidad de temporalidad (*Zeitlichkeit*) conformada por tres éxtasis, direcciones en las que el Dasein «sale de sí» en un sentido temporal, a saber: el futuro (*Zukunft*), el «haber-sido» (*Gewesenheit*) y la presentación o presente (*Gegenwart*), respectivamente. Estas expresiones no deben ser entendidas nunca como una sucesión de «ahoras» sin comienzo ni fin (lo que Heidegger denomina «concepción vulgar» del tiempo) sino, en relación al futuro, como un venir a sí mismo por parte del Dasein que se opone a la idea de futuro como un «todavía no»; en el segundo caso, como lo que aún tiene incidencia sobre nuestro destino como algo que le permite al Dasein «ser como ya siempre era», es decir, asumir la condición de arrojado y, por último, el éxtasis presente que abre la situación del Ahí: «Futuro, haber-sido y presente, muestran los caracteres fenoménicos del «hacia-sí» [*Auf-sich-zu*], del «de-vuelta a» [*Zürück auf*] y del «hacer comparecer algo» [*Begegnenlassen vor*]]» (SZ §65, 328-329). El sentido ontológico último del ser del Dasein, el cuidado, reside entonces en su «temporalidad».

Ahora bien, dentro de la reinterpretación temporal del «ser-en» que corrobora la temporalidad como el fundamento del cuidado, Heidegger señala que para que la comprensión y la disposición afectiva, en general, para que cualquiera de los elementos que conforman la aperturidad en general se temporeice, cada uno de ellos debe estar co-originariamente determinado por los tres éxtasis, aunque Heidegger señala que primariamente lo sea bajo uno de ellos. Así, por ejemplo, y en relación a la temporalidad de la comprensión, Heidegger nos dice que dentro de una estructura co-originaria puede haber una preeminencia de alguno de sus elementos: «El comprender... es *primariamente* venidero. Pero no se temporizaría si no fuese tempóreo, es decir, si no estuviese co-originariamente determinado por el haber-sido y el presente» (SZ §68-a, 337). Del mismo modo, la disposición afectiva se temporiza *primariamente* desde el haber-sido, pero precisamente porque se temporiza, su éxtasis también pertenece co-originariamente al futuro y al presente bajo la modificación de este haber-sido (SZ §68-b, 340).

Sin embargo, algunos pasajes muestran claramente que, en conjunto con esta unidad horizontal-extática, hay dentro del planteo de la temporalidad cierta preeminencia del éxtasis futuro, el cual implicaría a su vez una primacía del momento estructural proyectivo de la comprensión dentro de la estructura del cuidado. En apoyo a esta posición citamos las propias palabras de Heidegger:

El futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad originaria y propia, si bien es cierto que la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la co-originariedad de los mismos (SZ §65, 329).

Marion Heinz, referente en las lecturas sobre la cuestión del tiempo en Heidegger, afirma en su artículo «The Concept of Time in Heidegger's Early Works»²² que la prioridad del futuro y su extenderse (*Erstreckung*) determinante sobre el haber-sido señala el hecho fundante de que para el Dasein todos los modos de ser son posibilidades ellas mismas y que, por lo tanto, todo lo que el Dasein ya ha sido debe ser incluido de un modo completo en este ser-posible. En este sentido, encontramos afirmaciones claras en *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, por ejemplo, al afirmar que el «haber-sido sólo «es» en cada caso de acuerdo con el modo de temporalización del futuro» (MAL § 12, 267).

Volviendo ahora, y finalmente, a la temporalidad específica de la disposición afectiva y, en particular, la patente en el temple anímico de la angustia, Heidegger aclara tal como mencionamos que la misma se funda primariamente en el haber-sido que consiste en llevar al Dasein de vuelta a la condición de arrojado como *posibilidad repetible* (SZ §68-b, 343). En esta primacía del haber-sido radica la posibilidad de modificar los otros dos éxtasis co-originarios de este estado de ánimo que representa la manera como cada vez yo soy primariamente el ente arrojado: el futuro y el presente como el estar *retenido* en el volverse a la más propia condición de arrojado y en este sentido, mantener al instante (*Augenblick*) de la resolución «a punto de producirse» (SZ §68-b, 344).

Pero, y en función de lo recién descrito, esto no debería ser incompatible con cierta preeminencia del futuro cuando comprendemos al temple anímico fundamental como elemento conformante del todo del cuidado. A esto mismo hace referencia Heidegger en el siguiente pasaje:

Si bien ambos modos de disposición afectiva, el miedo y la angustia, se fundan primariamente en un *haber-sido*, su origen, sin embargo, es distinto desde el punto de vista de la manera como cada uno de ellos se temporiza dentro del todo del cuidado. La angustia se origina a partir del *futuro* de la resolución; el miedo, desde el presente perdido (SZ §68-b, 344).

Heidegger nos está señalando que sólo se angustia genuinamente quien está resuelto, quien comprende que la angustia otorga la posibilidad de un poder-ser propio a partir de proyectos existenciales fundados en el éxtasis futuro. En este sentido, y siguiendo la recomendación del autor, debemos entender que, aun contemplando la primacía del haber-sido en relación a la disposición

[22] Heinz, M.: "The Concept of Time in Heidegger's Early Works"; en Kockelmans, J. ed.: *A Companion to Heidegger's "Being and Time"*. Washington: University Press of America, 1986; pp. 183-207. También se puede acceder a una breve exposición sobre la preeminencia del futuro en la temporalidad del Dasein, consultando: Blattner, W.: *Heidegger Temporal Idealism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999; pp. 116-118.

afectiva de la angustia, y considerando su acento dentro de la multiplicidad de momentos que constituyen el ser-en, el mismo debe ser comprendido, dentro del todo del cuidado, como partiendo del futuro en el sentido recién descrito.

Consideraciones Finales

La lectura realista basada en el carácter desocultador de los templos anímicos se ha mostrado una hipótesis, aunque atractiva y probable, no exenta de dificultades. Aun considerando una función específica de los templos anímicos en el desvelamiento del mundo, no podemos admitir sin más aclaraciones su autonomía en relación a dicha tarea. Si bien los fenómenos cooriginarios de la aperturidad del Dasein son autónomos en el sentido de que no pueden deducirse unos de otros, tampoco pueden caracterizar cada uno de ellos por su lado el todo de la aperturidad.

La falta de separación entre la comprensión y la disposición afectiva (o, siguiendo la analogía propuesta por Hoffman, entre el conocimiento del ser y el conocimiento de lo sobrecogedor –del ente sin más), debe ser enmarcada en la finalidad general de Heidegger en esta época de acceder a la tematización del sentido del ser a partir de la interpretación fenomenológica del «ente que somos nosotros mismos», es decir, del Dasein. Esta mediación de la Analítica Existencial en relación a la pregunta fundamental se debe, según nos señala Vigo en su artículo “Temporalidad y Trascendencia”, en primer lugar y ante todo, al hecho de estructural de que ‘ser’ es siempre, para Heidegger ‘ser *del* ente’. Y esto debe ser comprendido en sus dos direcciones, a saber: que el ser es irreductible al ente (diferencia ontológica) y que el ser es inseparable del ente («inadmisibilidad de toda entificación por parte del ser»²³).

Por último, consideramos que la relación de co-origenariedad empleada en el análisis de los existenciales trabajados no es incompatible con la afirmación de cierta primacía de uno de los elementos conformantes de la estructura. Pero esta conclusión, lejos de devolvernos a la posibilidad de establecer una mayor autonomía en el carácter desocultador de los estados de ánimo, concluye dándole preeminencia al existencial de la comprensión, el cual ha sido ligado, tal como mencionamos, a las interpretaciones idealistas de *Ser y Tiempo*.

Lamentablemente, no podemos detenernos aquí en el análisis crítico de las lecturas idealistas de Heidegger basadas en la comprensión del ser. Baste decir, por el momento, que nuestro autor se muestra una vez más, y con el genio que lo caracteriza, como una fuente de estímulo inagotable a la hora de pensar estos problemas clásicos y de relevancia actual para el pensamiento filosófico.

[23] Vigo, A. G.: “Temporalidad y trascendencia, La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en *Sein und Zeit*” en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: ed. Biblos, 2008; pp. 39-58; p.40.

Referencias bibliográficas:

Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [MAL], Gesamtausgabe 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

_____ : *Principios metafísicos de la lógica*; trad. Juan José García Norro, ed. Síntesis, Madrid, 2009.

_____ : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* [PGZ], Gesamtausgabe 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

_____ : *Sein und Zeit* [SZ], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963.

_____ : *Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos; FCE, Madrid, 1951.

_____ : *Ser y Tiempo*; trad. J. Rivera; ed. Universitaria, Stgo de Chile, 2000.

_____ : *Vom Wesen des Grundes* [WG], en *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Blattner, W. D.: "Is Heidegger a Kantian Idealist?" en Dreyfus & Wrathall ed.: *Heidegger Reexamined / Vol. II: Truth, Realism and History of Being*. New York, London: Routledge, 2002; pp. 231 a 248.

Blattner, W.: *Heidegger Temporal Idealism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1999; pp. 116-118.

Carman, T.: *Heidegger's Analytic / Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Crowell, S.: "Facticity and Transcendental Philosophy" en Malpas, J. ed.: *From Kant to Davidson*. London, New York: Routledge, 2003; pp. 100 a 121.

Dreyfus, H. & Spinoza Ch.: "Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism" en Dreyfus & Wrathall eds.: *Heidegger Reexamined vol. II / Truth, Realism and the History of Being*. London, New York: Routledge, 2002; pp. 249 a 278.

Escudero, J. A.: *El lenguaje de Heidegger / Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: ed. Herder, 2009.

Heinz, M.: "The Concept of Time in Heidegger's Early Works"; en Kockelmans, J. (ed.): *A Companion to Heidegger's "Being and Time"*. Washington: University Press of America, 1986; pp. 183-207.

Hoffman, P.: "Heidegger and the Problem of Idealism" en Dreyfus & Wrathall ed.: *Heidegger reexamined / Vol. II: Truth, Realism and The History of Being*. New York & London: Routledge, 2002; pp. 319 a 327.

Husserl, E.: *Die Lebenswelt. Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (1929-1937)* en Rochus Sowa ed.: Series Husserliana XXX-IX. Dordrecht: Springer, 2008.

Inwood M.: *A Heidegger Dictionary / The Blackwell Philosopher Dictionaries*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Mulhall, S.: “Can There be an Epistemology of Moods?” en Dreyfus, Hubert L. and Wrathall, Mark A.: *Heidegger Reexamined vol. 4 / Language and the Critique of Subjectivity*. New York, London: Routledge, 2002, pp. 33 a 52.

Nussbaum, M. C.: *Love's Knowledge / Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1990.

Olafson, F.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven: Yale University Press, 1987.

Vigo, A. G.: “Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en *Sein und Zeit*” en *Arqueología y aleitología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: ed. Biblos, 2008; pp. 39-58.

NOTAS

APPROACHES BASED ON COMPLEXITY ARE INADEQUATE TO SOLVE THE MIND-BODY PROBLEM

LAS TEORÍAS DE LA COMPLEJIDAD NO RESUELVEN EL PROBLEMA
MENTE-CEREBRO

Carlos Blanco¹
Universidad Pontificia Comillas (España)

Recibido: 02-07-2013

Aceptado: 05-03-2014

Abstract: This paper aims to offer a broad criticism of the underpinnings of the so-called “complexity-theories” in their approach to a problem that has puzzled philosophers and scientists for centuries: the relationship between mind and body. We will pay special attention to the ideas of Alicia Juarrero, a distinguished exponent of this explanatory model, whose epistemological implications will be outlined in regard to her diffuse understanding of causality.

Key-words: Complexity, mind-body problem, reductionism, causation, self-organization

Resumen: El artículo plantea una crítica general de los fundamentos subyacentes a las denominadas “teorías de la complejidad”, al menos en su tratamiento de un problema que ha desconcertado a filósofos y científicos a lo largo de los siglos: la relación entre la mente y el cuerpo. Presta especial atención a las ideas de Alicia Juarrero, exponente distinguida de este modelo explicativo, con el objetivo de discutir las implicaciones epistemológicas de su proyecto, sobre todo de su difusa comprensión de la causalidad.

Palabras-clave: complejidad, problema mente-cerebro, causalidad, reduccionismo, autoorganización.

[1] (cbperez@chs.upcomillas.es) Profesor de filosofía en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Entre sus libros más recientes destacan *Conciencia y Mismidad* (Dykinson, 2013), *Lógica, Ciencia y Creatividad* (Dykinson 2014) e *Historia de la Neurociencia. El Conocimiento del Cerebro y la Mente desde una Perspectiva Interdisciplinar* (Biblioteca Nueva, 2014).

Adherents to the so-called “complexity-theories” tend to sharply criticize the traditional conception of causality (which they attribute to Hume and Newton), caricatured in the image of the “billiard-ball,” because “it has failed as a general theory”². It is interesting to notice that they do not advocate a refinement of the traditional idea of cause in Newtonian physics through the less deterministic approach that can be found in quantum mechanics: they argue that the traditional view is utterly incorrect both in its fundamentals and scope; therefore, it needs to be abandoned. They claim that there is a “new scientific framework,” based upon the study of complex dynamic systems, which offers a persuasive, alternative view on causality that may solve the difficulties associated to its traditional understanding by modern philosophy.

However, what does this “new scientific framework” consist of? Apparently, this conceptual revolution should be inspired by a parallel scientific change of paradigm, which would gravitate around notions like “emergence,” “positive feedback,” and complexity. For example, Juarrero claims that “complex adaptive systems are typically characterized by positive feedback processes in which the product of the process is necessary for the process itself”³, some sort of Spinozan *causa sui* which, in her view, stands in radical contrast with Aristotle’s philosophy. Global dynamics apparently regulate and “constrain” the lower-level parts.

How does she support these somewhat speculative claims? Moreover, what new understanding of “causality” do her claims generate? Only intuition, and discomfort with the standard mechanistic model that can be found in most branches of the natural sciences, lies at the heart of her proposal.

First of all, even if it were true that new properties emerge and exert a “feedback” influence on its constituent parts, would it actually revolutionize our idea of causality? In no ways it would. The cause would still be there. Such a feedback mechanism would simply refer to the fact that the over-all disposition of the parts may be significant for their present and future states, but it does not alter their “past” constitution: linearity is not lost. Juarrero cannot show how this could occur.

After all, there is no “mystery” in understanding the possibility that wholes as such may have influence on their parts: this can be fully explained by ordinary science. Since Juarrero is not appealing to quantum principles or to more obscure aspects of subatomic physics, like the Einstein-Podolsky-Rosen paradox, one may wonder from which theoretical discipline she can draw her evocative conclusions. Perhaps her conclusions are based on the study of non-equilibrium dynamic systems. But it is necessary to bear in mind that non-equilibrium dyna-

[2] Juarrero, A., 2000, “Dynamics in action: intentional behavior as a complex system”, *Emergence* 2/2 25.

[3] *Op. cit.*, 26.

mics does not violate the traditional understanding of causality (unless it should occur in the elusive realm of quantum physics). Rather, it simply recognizes the capacity of certain complex systems to produce ordered structure when they act outside of equilibrium⁴. Trying to caricature the traditional scientific idea of cause as a mere set of “collisions” is entirely misleading. Modern science, except in some mechanistic conceptions, did not reduce everything to a collision-paradigm: causality alludes to the evidence that any given state stems from a previous state⁵. “Cause” is actually a philosophical rather than a scientific conception. The fathers of modern science spoke in terms of forces and energies rather than causes; the idea of “cause” corresponds to a more epistemological understanding of the operative principles of modern science.

It is possible that some adherents to complex system theories may be confusing causality and determinism. However, even in a non-deterministic universe, causes would still be necessary to relate different states to each other. And even if some sort of “backwards causation” (or “top-down causation,” which is equally striking) were possible, we would still have causation. But causation involves relating two states in terms of an antecedent state and a subsequent one. There is no way of avoiding this structure if one wants to understand the physical universe. In an intentional world, we still find causes, even if they should be understood “intentionally:” someone has to “cause” volitions, thoughts, and feelings.

According to Juarrero⁶, in complex systems, unlike classical thermodynamics, time matters. This consideration can be found in Ilya Prigogine’s work⁷. I have no objection at all: it is clear that in biological systems “history,” so to speak, is essential for the understanding of how things have evolved. But what does this have to do with causation? Are these historical “critical points” uncaused? We cannot escape the dilemma posed by causality and intentionality by simply appealing to an idea of “self-organization,” which is still causal in nature.

[4] For an introduction to the science of non-equilibrium systems, see the classic work by Prigogine, I., 1968, *Introduction à la Thermodynamique des Processus Irréversibles*. Paris: Dunod. For a more updated account, see Mauri, R., 2013, *Non-Equilibrium Thermodynamics in Multiple Flows*. Dordrecht: Springer.

[5] We shall not delve into the vast discussion on the interpretation of the idea of cause. M. Kistler, 2006 (*Causation and Laws of Nature*. Routledge: London), offers a thorough depiction of the principal models. Broadly speaking, we support an understanding of causation which interprets it as a set of relations between events in space and time. It is susceptible to an ultimately scientific translation in terms of physical and chemical quantities (energy, momentum...).

[6] For a more detailed account of her view, see Juarrero, A., 2002, *Dynamics in Action*. MIT Press: Cambridge MA. A more recent defense of her approach can be found in Juarrero, A. – Rubino, C.A. (eds.), 2008, *Emergence, Complexity, and Self-Organization: Precursors and Prototypes*. Goddard: ISCE Pub.

[7] See Prigogine, I., 1979, *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard.

For Juarrero, a new ‘type’ of entity appears, one that is functionally differentiated. The newly organized hierarchy constrains its components’ behavior top down by restructuring them “in previously unrelated ways”⁸. But where is the problem? What challenge does it pose to the traditional scientific conception? Is Juarrero appealing to simultaneity or to the birth of entities “out of nothing”? An “entity” constitutes a conceptually artificial division, but still no entity “is created out of nothing,” and nothing appears without a previous constraint. A truly self-cause would imply an *ex-nihilo* birth of a cause: this could only be accepted, *in extremis*, in the conceptual realm.

Is there a mystery regarding the interaction between the whole and its components? Does any scientific problem arise from admitting that the whole equals the sum of its parts *plus* its interactions, so that these mutual interactions have an effect on the component parts? In my view, no real problem emerges. Also, there is nothing enigmatic about auto-catalytic process, “self-caused” processes like self-division. There is no “self-cause” operating in those processes. Biology has progressed without the necessity of any explanation based on “self-causation.” It is clear that those self-replicating processes have a “cause” which impels a certain behavior, even if it is originated by the living being itself instead of a chain of stimuli.

In summary, self-organization⁹ does not violate causality. If by self-organization we understand the capacity of certain systems to dispose of their own energy, I cannot see in which sense a violation of the traditional idea of causality occurs. The cause is interior, and it may be related with the quest of the state of highest energetic equilibrium. The emergence of new features and properties poses no mystery at all, for the fundamental principles of conservation of energy are not violated. Therefore, there is no escape from the “causal” viewpoint. Otherwise, the process must be interpreted to be uncaused, an unacceptable hypothesis. Also, self-causality is a contradiction in terms¹⁰. No self-cause arises in the universe, with the possible exception of intentions and the “first” hypothetical cause in the beginning of the cosmos, back to Big Bang.

Against the potential objection that our criticism shows proclivity to “reification”, we may also understand that properties are contemplated as

[8] Juarrero, A., 2000, “Dynamics in action: intentional behavior as a complex system”, *Emergence* 2/2, 31.

[9] For an overview of the concept of self-organization and its role in the study of brain dynamics, see Cosmelli, D. – Lachaux, J.P. –Thompson, E., 2007, “Neurodynamical approaches to consciousness,” in Zellazo, P.D. – Moscovitch, M. – Thomspon, E. (eds.), *Cambridge Handbook on Consciousness*. Cambridge University Press: Cambridge, 736-738.

[10] The only dimension in which it can be accepted is the sphere of intentions. However, rather than in terms of self-cause, we should speak of a new “first cause,” as if the universe started again from zero; at least, and taking into account the level of understanding achieved by our current neurobiological knowledge, we must still adhere to a provisional division between causes and intentions, until science does not offer a convincing explanation of intentions as neurobiological causes.

“functions,” which can be explained in terms of the underlying structure. It is true that the theory of complex dynamic systems aims to deal with an unavoidable fact: the increasing complexity that takes place in certain levels of reality. It evidences that reality is hierarchically organized into levels, some of which exhibit greater complexity than others, so that new properties emerge. But it is also a fact that their emergence can be explained scientifically. Again, the greatest change comes after the birth of consciousness, and, in any case, the use of categories like “complexity” and “self-organization” should be taken as merely descriptive, “metaphorical” tools, not as explanatory instruments.

The fact that biological systems possess a higher degree of “control” over their internal processes, a certain endogenous “emancipation” from the environment (in such a way as to develop that which Jakob von Uexküll called “*Innenwelt*”)¹¹, does not contradict the laws of causality. Higher complexity involves enjoying a larger number of possibilities, of “itineraries” which can be followed “equipotentially,” without violating fundamental causal principles. However, this “multiple realizability” does not break causal ties. Also, we should notice that the number of “realizations” is never infinite: therefore, an “absolute” freedom does not appear at all. Irreversibility, as important as it may be far from equilibrium, does not violate causality, nor does the existence of “critical points” which radically reshape the evolution of a certain system.

Again, “abrupt appearance” (as in the case of Bernard cells and B-Z chemical waves, two classical examples used in discussions concerning complexity and the emergence of order) does not imply self-causation, at least in the way in which Juarrero seems to understand this transcendental category. The impossibility of “predicting” an event does not mean that it has emerged uncaused. Also, the dependence on the context does not mean lack of causality. Clearly, the more complex a system is, the more sensitive it can be to constraints and influences arising from the surrounding environment. But “causality,” the exchange of energy to generate the new state, is not broken. Natural history may require a more sophisticated understanding than in the case of standard thermodynamic systems (in which reversibility is the key note). It may even demand a novel philosophical approach. However, it does not imply that we should accept a “rupture” of causality or a violation of conservation principles. The “freedom” for self-organization or “*autopoiesis*” of certain biological systems is always limited: they enjoy “degrees of freedom,” never absolute freedom. Only in a situation of real “absolute freedom,” a freedom emerging *ex nihilo*, utterly unlinked to any previous state, this rupture could be accepted. As we have highlighted, only in the case of consciousness can we find this potential situation. In any other example, the scientific view of the world, the explanation of the structure and functioning of the universe in terms of the

[11] See Von Uexküll, J., 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Springer: Berlin.

relationships such as causes or interactions between its components, is not changed at all.

Constraints and conditional probability do not alter the scientific image of the world. Perhaps due to a failure in certain expositions of evolutionary theory, which depicted living beings as mere automata reacting to stimuli and suffering random genetic mutations *then* selected by nature, some authors, like Stuart Kauffman, have insisted on the “self-organizing” capacities of living beings¹². But this self-organization does not break with the scientific vision of the world. It refines it. Juarrero seems to be appealing to a more transcendent “rupture” which cannot be accepted in any realm -with the possible exception of the human mind-.

Conclusions

Top-down causation does not solve any problem but complicates it. It introduces a mysterious power which acts “top-down,” while this process can be fully explained through traditional causation: there is no “rupture” of linearity, for the final result always stands as the effect of a previous cause.

I am sure that proponents of emergentism and the theory of complex systems (as applied to the mind-body problem) are inspired by the noble aim of linking causes and intentions in a broader scientific picture. They protest against scientific reductionism and they look for an integration of both matter and mind. However, from taking refuge in vague conceptions with no clear scientific utility nothing can be gained at all. Science has advanced by virtue of a rigorous understanding of the causal relations that bind the different states of nature. No vaporous notion has been admitted: no superfluous concept remains in a truly scientific worldview. Ockham’s *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* is as valid today as it was in the 14th century.

The only realm in which a notion nowadays “elusive” to ordinary scientific analysis can be admitted is the universe of mind. We do not know if mind will always remain beyond such analysis. What we do understand is that there is no need to use radical concepts with low explanatory potential in the sphere of matter, where standard scientific methodology fits quite well.

[12] Kauffman offers a compelling exposition of his approach in Kauffman, S., 2000, *Investigations*. Oxford University Press: Oxford.

Bibliography

Cosmelli, D. – Lachaux, J.P. –Thompson, E., 2007, “Neurodynamical approaches to consciousness,” in Zellazo, P.D. – Moscovitch, M. – Thomspn, E. (eds.), *Cambridge Handbook on Consciousness*. Cambridge University Press: Cambridge, 736-738.

Juarrero, A. – Rubino, C.A. (eds.), 2008, *Emergence, Complexity, and Self-Organization: Precursors and Prototypes*. Goddyear: ISCE Pub.

Juarrero, A., 2002, *Dynamics in Action*. MIT Press: Cambridge MA.

Juarrero, A., 2000, “Dynamics in action: intentional behavior as a complex system”, *Emergence* 2/2 25.

Kauffman, S., 2000, *Investigations*. Oxford University Press: Oxford.

Kistler, M., 2006, *Causation and Laws of Nature*. Routledge: London.

Mauri, R., 2013, *Non-Equilibrium Thermodynamics in Multiple Flows*. Dordrecht: Springer.

Prigogine, I., 1979, *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science*. Paris: Gallimard.

Prigogine, I., 1968, *Introduction à la Thermodynamique des Processus Irréversibles*. Paris: Dunod.

Von Uexküll, J., 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Springer: Berlin.

GUERRA Y ANTROPOLOGÍA EN TUGENDHAT

WAR AND ANTHROPOLOGY IN TUGENDHAT

José V. Bonet Sánchez¹

Universidad Católica de Valencia (España)

Recibido: 02-03-2015

Aceptado: 10-04-2015

Resumen: ¿Puede el problema de la guerra contribuir al diseño sistemático de la antropología como disciplina filosófica? Como resultado de su propia trayectoria intelectual, Tugendhat ha propuesto en los últimos años recuperar el papel de la antropología como filosofía primera. El presente trabajo examina esa trayectoria y critica la posición de Tugendhat con respecto al objeto formal de la antropología filosófica, todo ello con el objetivo de buscar en el problema antropológico de la guerra una respuesta satisfactoria a la pregunta por el objeto de la antropología.

Palabras-clave: Autorreflexión, Filosofía primera, Girard, Heidegger, Pacifismo nuclear.

Abstract: Can the problem of war contribute to the systematic design of anthropology as philosophical discipline? In the past years Tugendhat has proposed to recover the role of anthropology as first philosophy, consequently to the author's whole intellectual evolution. The present paper examines this evolution and criticizes Tugendhat's position on the formal object of philosophical anthropology. Its aim is to look for a satisfactory answer to the question about anthropology's object by examining the anthropological problem of war.

Key-words: Self-reflection, First philosophy, Girard, Heidegger, Nuclear Pacifism.

[1] (josev.bonet@gmail.com) Prof. de la Universidad Católica de Valencia y catedrático de Bachillerato. Libros recientes: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, 2013, 361 pp. (Publicaciones de la Universidad de Valencia cit.); Tomás de Aquino: *Leyendo la Suma teológica*, 2012 (idem, con W. Llana y otros); y *Pragmática y teoría de la interpretación* (con Clara Bonet, en prensa). Otras líneas de investigación: el concepto de verdad y cuestiones de multiculturalismo.

La discusión antropológica del problema de la guerra y la violencia, ¿puede contribuir al diseño sistemático de la antropología filosófica como disciplina? Voy a argüir que sí, de mano de Tugendhat, un autor que ha hecho aportes significativos en uno y otro campo, si bien en momentos distintos de su trayectoria. Comienzo con una síntesis de esa trayectoria (1) que desemboca en una recuperación de la antropología filosófica como disciplina que voy a pergeñar (2), antes de indicar alguno de sus puntos débiles (3). Seguidamente rescataré algunas ideas pacifistas que el autor elaboró en un momento anterior de su producción para aducir que deben incluirse en ese marco antropológico diseñado más tarde (4) y proponer, ya en trámite de conclusiones, que la “antropología de la guerra” puede desempeñar un papel crucial en el replanteamiento de la antropología filosófica como disciplina (5).

1.- Voy a situar los trabajos del autor que aquí nos interesan en su extensa biografía intelectual. Se ha dividido esta en cuatro etapas que se distinguen en parte cronológicamente y en parte temáticamente²: (a) la etapa académica, centrada en Aristóteles y en el concepto de verdad en Husserl y Heidegger³; (b) el giro analítico-lingüístico del autor, que lo da a conocer fuera de Alemania y defiende la idea de que los problemas ontológicos son, en realidad, problemas semánticos⁴; (c) el abandono de la filosofía teórica y la dedicación a la fundamentación de la ética y la justificación de compromisos políticos⁵; por último, (d) el viraje hacia una antropología filosófica⁶ que permite una especie de recuperación pacífica de gran parte de las temáticas

[2] Bonet, J. V.: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013, pp. 31-54.

[3] Tugendhat, E.: TI KATA TINOS. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg: Alber, 1958; y *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: W. de Gruyter, 1967.

[4] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976 (hay una traducción española parcial en Gedisa); y *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp (traducción: *Autoconciencia y autodeterminación*, Barcelona: FCE, 1993).

[5] Tugendhat, E.: *Probleme der Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1984 (traducción española en Grijalbo); *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp (traducción española en Gedisa); *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*. 2ª ed. ampliada, Berlin: Rotbuch, 1988; *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993 (traducción española ampliada: *Un juicio en Alemania*. Barcelona: Gedisa, 2008); *Dialog in Leticia*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997 (traducción: *Diálogo en Leticia*. Barcelona: Gedisa, 1998). Más una multitud de artículos, no siempre recopilados en los libros.

[6] Tugendhat, E.: *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002; *Egozentrität und Mystik*. München: C. H. Beck, 2003 (traducción: *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2004); *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (traducción: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007), con una 2ª ed. de 2010. Las versiones española y alemana de estos textos no siempre coinciden y a veces se publicaron originalmente en español.

precedentes en torno a la tesis metafilosófica de que, en realidad, es la antropología filosófica la disciplina llamada a heredar el programa aristotélico de filosofía primera que Husserl intentó reconstruir, incluyendo explícitamente la dimensión práctica, para dar respuesta a la crisis de civilización que significó la I Guerra Mundial.

La idea de antropología filosófica se dibuja en la mente de Tugendhat progresivamente a lo largo de la década de los 90, tras su jubilación y poco tiempo después de un retorno personalmente prometedor a la Sudamérica que el filósofo viviera brevemente en su adolescencia e idealizara después. Fueron primero las conferencias sobre Heidegger que, por críticas que fueran, le hacen evocar los temas de *Ser y tiempo*. Después, un posible vacío personal le lleva a preguntarse por algo tan heideggeriano como el miedo a la muerte. Finalmente, la idea de antropología filosófica se le hace explícita, entroncando con la corriente que en los años 20 definieron Scheler, Gehlen, o Plessner, cerca de la cual también Heidegger trabajara en sus comienzos. Tugendhat lamenta que dicha concepción se eclipsara después, a uno y otro lado del Atlántico: en Alemania, porque la ontología heideggeriana fue alejándose más y más de la antropología del *Dasein* de *Ser y tiempo*; en el pensamiento anglosajón, por su tendencia a compartimentar la filosofía en especialidades (teoría de la acción, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje...), que llega a enmascarar el acusado perfil antropológico de autores como Charles Taylor o H. Frankfurt⁷.

Si, como decimos, la antropología de Tugendhat represente el punto de llegada de toda una obra⁸, ello implica, por un lado –que ya hemos indicado– que en dicho punto se proyecten con frecuencia conceptualizaciones anteriores del autor procedentes de la ética o de su filosofía del lenguaje y, desde luego, los fenómenos antropológicos avistados por Heidegger en *Ser y tiempo* que fascinaron al joven Tugendhat, decidiendo su vocación filosófica. Pero implica también, por el lado inverso, que aun sin formularlo expresamente, en gran parte de la obra de Tugendhat late una vocación antropológica que, a mi modo de ver, era ya patente, por ejemplo, en *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), uno de sus libros más conocidos. Y ello daría sentido a la tarea, que aquí nos proponemos, de revelar alguno de los puntos oscuros de la última etapa del autor (marcada a veces por cierta prisa y desaliño literario) recurriendo a los trabajos precedentes que están anticipando ideas antropológicas. Más en concreto, me serviré de la intención parcialmente antropológica de los escritos pacifistas de Tugendhat para tratar de resolver algún problema clave de su diseño de la disciplina filosófica.

[7] Tugendhat, E.: *Problemas*, cit., p. 203; y *Egocentricidad* cit., p. 182, en relación con E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 441-52 y 464-67, respectivamente.

[8] Se analiza de modo completo en Bonet, La pregunta cit., *passim*.

2.- Comenzaré glosando brevemente la impactante tesis tugendhatiana de que la antropología es, en realidad, “la” disciplina filosófica central o primera⁹. Con ella se trata, por ejemplo, de fundamentar la moral en la estructura antropológica de la acción cooperativa¹⁰, que, en el límite, solo puede lograrse por la imposición de la fuerza o mediante la colaboración simétrica de los agentes. Que la ética y la antropología filosófica tienen amplias zonas de intersección es una tesis clásica -piénsese en el iusnaturalismo- y plausible, al menos mientras se enuncie de forma tan genérica. Pero aquí ha subido la apuesta, pues la tesis radical del Tugendhat analítico de que todos los problemas filosóficos son, en el fondo, problemas semánticos, ahora parece dar pie a la idea de que la acción, la moral, el lenguaje, la libertad o el conocimiento se sustentan, en realidad, sobre estructuras antropológicas susceptibles de aclaración filosófica. De ahí que el último Tugendhat diga que “toda filosofía desde Platón tenía como núcleo la pregunta por el modo como nos debemos entender a nosotros mismos, es decir, ¿qué es el hombre?”¹¹.

Dejando de lado esa cuestión y también la pregunta por el método de la antropología filosófica (a la que Tugendhat apenas ha dedicado alguna consideración, más bien tangencial¹²), la cuestión metafilosófica, solo trivial en apariencia, en que vamos a centrarnos es la del objeto. Y es que nuestro autor reitera en otros contextos que toda disciplina filosófica requiere una temática propia o característica y alguna pregunta central que articule su contenido. ¿Cuáles, qué temática, qué pregunta o preguntas? Parece que, de entrada, deberíamos recordar la pregunta kantiana *¿qué es el hombre?*, la temática de lo humano, que suele incluir la diferencia entre los seres humanos y otras especies animales. Para precisar el alcance de esta temática hoy, Tugendhat dará algunos pasos. El primero es equiparar lo humano universal al fenómeno heideggeriano del comprender (*Verstehen*), la comprensión que tienen los seres humanos de sí mismos y del mundo como totalidad. No es este un fenómeno que suela describirse con palmaria claridad. Sin embargo, Tugendhat hizo un intento encomiable en su libro sobre *Autoconciencia y autodeterminación*. El hombre se conduce con respecto a su propio ser comprendiéndolo, haciéndose cargo del “mundo”, esto es, del conjunto de situaciones de acción en el que se encuentra: “mientras existimos, nos conducimos con respecto a ese existir, por

[9] Puede adivinarse el influjo de esta idea en J. San Martín, “La antropología filosófica en la actualidad”, *Διαμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010, 137-156, comparándolo con trabajos anteriores del autor.

[10] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 143 (Antropología, cit., p. 123).

[11] Tugendhat, E.: *Problemas*, cit. pp. 202 s.; y *Anthropologie* cit., pp. 17 s.

[12] Tugendhat, E.: “Apéndice sobre asuntos históricos y ahistóricos”, *Egocentricidad* cit., pp. 181-189. que se resuelve en una defensa del proceder autorreflexivo o de primera persona que comentamos después.

cierto, con respecto al existir futuro en cada caso”¹³. El ser humano no tiende simplemente a conservar la vida, sino que se pregunta por la vida buena; y en ambos sentidos –el vivir y la vida buena- su propio ser es para él hombre el fin último de su querer, sus acciones y actividades. La vida misma puede ser considerada globalmente como una actividad. A ese esquema, básicamente aristotélico, Heidegger le añade, *inter alia*, que la relación práctica con el propio vivir es algo fácticamente inevitable: estamos “arrojados” a la existencia.

El segundo paso consiste en plantear la pregunta antropológica en términos autorreflexivos o en primera persona y, más aún, en primera persona del plural, como la autorreflexión sobre una comprensión compartida que Tugendhat presenta como ampliación de los límites de toda comunidad particularista, hasta abarcar a todos los seres humanos –por lo menos, como se verá-. Aquí se anudan varios cabos que el autor ató años antes en un artículo sobre el método de la filosofía: esta es una investigación que no se halla referida a hechos dados en la experiencia ni adopta la perspectiva objetivista de la antropología física, que nos describe externamente como bípedos de escaso pelaje, sino que explicita reflexivamente, desde “dentro”, nuestro comprender, que se lleva a cabo “solo en primera persona, singular o plural”¹⁴. Pero no es el de una conciencia trascendental o premundana en algún sentido, sino una comunidad lingüística dada empíricamente¹⁵. La autorreflexión no tiene un carácter psicológico o biográfico, pero puede ampliarse con los aportes de la antropología cultural, con lo que también conserva así el sentido objetivo de la pregunta kantiana (en tercera persona) por el ser del hombre.

El tercer paso consiste en relacionar expresamente este fenómeno de la comprensión compartida con las estructuras básicas del lenguaje y la racionalidad, que van de la mano. El lenguaje es una ventaja evolutiva y el eje de coordenadas de la esfera cultural en su conjunto. Aun cuando no determine unívocamente el universo entero del comprender humano –la música, las artes plásticas o la expresividad del rostro no son centralmente lingüísticas-, alrededor de él se articulan fenómenos y estructuras tan importantes como la racionalidad, la libertad o la conciencia del tiempo; hasta las emociones humanas pueden ser estudiadas sirviéndonos de ese hilo conductor. Su carácter predicativo o proposicional, como decía Aristóteles¹⁶, transforma las voces animales que reaccionan ante el ambiente en un logos que permite a una comunidad discutir sobre lo bueno y referirse a situaciones objetivas presentes, ausentes o

[13] Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein* cit., p. 177 (Autoconciencia cit., p. 140).

[14] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 20.

[15] Tugendhat, E.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 270-272 (traducción: *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 186-188); y “La filosofía analítica y su concepción del método...”, en M. Torreveiano (ed.), *Filosofía analítica hoy*. Univ. de Santiago de Compostela, 1991, p. 32.

[16] *Política* 1253a.

imaginarias. La vida social humana está en función, no de mecanismos instintivos o mensajes químicos, sino de la posibilidad de deliberar en común sobre lo justo que nos proporciona el lenguaje proposicional, del que también depende, por otro lado, la posibilidad de construir un conocimiento científico que vaya más allá de la situación perceptiva actual, con lo que ello implica de un nuevo mecanismo cultural de acumulación y transmisión del aprendizaje y de una capacidad altamente flexible de adaptación al medio ambiente natural y social.

Pues bien, todo nuestro comprender lingüístico tiene “la estructura de la toma de posición afirmativa/negativa de diversos modos ante contenidos proposicionales”¹⁷. Existen dos grandes tipos de toma de posición ante oraciones y contenidos proposicionales: el “sí”/“no” asertórico de las creencias y los juicios, por un lado; y el “sí”/“no” práctico referido a deseos, intenciones, imperativos o compromisos: a la acción en general¹⁸. Entre el sí y el no y, en su caso, posibilidades intermedias como la pregunta o el distanciamiento respecto de las propias creencias e intenciones.

Hablante y oyente deliberan, reflexionan, valoran; eso, ni más ni menos, son las *razones* que sirven para acreditar o justificar enunciados y acciones. La deliberación teórica examina la verdad de las creencias. La deliberación práctica, relativa a las acciones, puede incidir en un abanico de aspectos, como el bien instrumental, el desempeño de roles sociales o el amplio espectro de las normas (jurídicas, sociales o morales). También cabe reflexionar sobre el propio interés a largo plazo o sobre el desempeño correcto de actividades, que en nuestra vida diaria adquiere un papel sorprendentemente amplio¹⁹. El bien moral es, a su vez, un aspecto de éste. De ahí que la génesis de la conciencia moral o la justificación de la autonomía y de la igualdad normativa, sean también cuestiones de antropología filosófica y no solo de ética.

Con los distintos aspectos que tiene la pregunta por el bien²⁰ surge también el paso cuarto y decisivo de la idea de antropología filosófica de Tugendhat: la posibilidad de preguntarnos, en primera persona del singular y del plural, cómo queremos ser y vivir, en referencia a la totalidad de la vida que uno tiene por delante. Tal pregunta, filosófica y práctica a una, es la más importante que podemos plantearnos en tanto que seres humanos. Por eso la encontramos también en el Tao y “en todas las culturas”²¹, lo mismo que en la filosofía griega, y no como un problema cualquiera (*República* 352d). Podemos poner en cuestión nuestra propia vida y el modo de responder a tal cuestiona-

[17] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., p. 77.

[18] Tugendhat, E.: *Ibid.*, p. 182; *Autoconciencia* cit., p. 144; *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 142; *Problemas*, cit. p. 187.

[19] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., p. 211 / 1993, p. 167.

[20] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., pp. 57 ss. y 74 ss. (*Antropología* cit., pp. 39 ss. y 52 ss.).

[21] Tugendhat, E.: *Antropología* cit., p. 23

miento no es obvio, no podemos darlo por supuesto: “el hecho de que el hombre se ve confrontado con su ser conduce a una característica ruptura en su ser: el hombre se ve obligado a ponerse en cuestión: cómo debería vivir, qué debería hacer”²². Tugendhat nunca tuvo reparos para seguir en este punto a Heidegger y referirse a la totalidad de nuestra vida y/o nuestro mundo vital que –decía este– se patentizan en los fenómenos de la conciencia y la confrontación con la muerte. Ambos ponen igualmente de relieve la cuestión existencial del sentido de la vida y de cómo enfrentar las frustraciones, en la cual detecta Tugendhat la raíz antropológica de la religión. Ambos concitan también su inesperado análisis de la mística como posibilidad de “descansar” de la “egocentricidad”, la estructura antropológica por la cual cada uno es, para sí mismo y de manera insoslayable, el centro de conciencia, lenguaje, conocimiento y acción del que, por ende, necesitamos distanciarnos.

Nos hallamos, en resumen, ante la antropología filosófica que habría escrito Heidegger si hubiera estado abierto a la autodeterminación racional, al giro lingüístico de la filosofía analítica –nada menos– y al lugar central que Kant asignara a la ética en su bosquejo de antropología filosófica.

3.- El punto más débil del enfoque de Tugendhat está, a mi juicio, en que deja flotar en la indeterminación nada menos que la definición del objeto formal de la antropología filosófica. Trataré de explicar la objeción y de entender a qué motivos responde, antes de ensayar una “terapia”. La indeterminación afecta, en primer lugar, a la dualidad que hay entre la temática del comprender y la pregunta práctica sobre cómo deberíamos ser y vivir. Resulta extraño que la pregunta fundamental de la antropología no haga ninguna referencia a la temática del comprender que supuestamente define aquella. Solo el lector familiarizado con la filosofía del lenguaje de Tugendhat sabe qué ha pasado²³: el tema del *Verstehen* tiene, en efecto, un alcance más universal, pero solo la pregunta práctica fundamental está *motivada* o justificada incondicionalmente. Cabe pensar, no obstante, que también la pregunta por cómo queremos ser y vivir forma parte del comprender, si bien con un grado de motivación más elevado.

Pero la indefinición también afecta, en segundo lugar, al terreno del comprender mismo. Tugendhat no aclara si se refiere al concepto propiamente heideggeriano –como pide nuestra observación precedente– o a la comprensión lingüística, tal como la abordaría, digamos, una buena teoría del significado. El hecho de que el lenguaje sea una estructura antropológica central no debiera comportar equívocos entre el ámbito de la filosofía del lenguaje y el de la antropología, a no ser que concibamos este como un cajón de sastre y no una verda-

[22] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., pp. 20 s.; *Problemas*, cit., p. 205.

[23] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., lecciones 1-8.

dera disciplina filosófica. Las cosas se complican todavía más porque algunas veces Tugendhat afirma que todo comprender ha de verse, en última instancia, en el horizonte más amplio de cómo nos entendemos a nosotros mismos en tanto que hombres²⁴. Pero aquí el autor se mete en un callejón sin salida cuando apunta otras veces que lo decisivo no es la pertenencia a la especie, sino la comprensión compartida:

el ámbito universal de comprender el “nosotros” es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: Si encontráramos seres con quienes pudiéramos también comunicarnos, es decir, que tuviesen también comprensión, parece que sería posible extender el ámbito de la expresión “nosotros” también a ellos²⁵.

¿Qué sentido tiene la pregunta por “nuestra” vida cuando ya no se refiere inequívocamente a los seres humanos, sino a un “nosotros” compartido con otros mamíferos, si no con extraterrestres? Esta idea extravagante de una antropología sin *anthropos* probablemente se deba a la influencia de estratos afines de la filosofía del autor, sobre todo dos: el gesto kelseniano que le impide asignar valor moral a la naturaleza humana y a ninguna otra “verdad superior” que nos diga qué es lo que somos “todos nosotros”²⁶ y, más aún, la simpatía hacia la ética animalista de Peter Singer –aun sin llegar a compartirla– y su desacralización de la vida humana²⁷. ¿Es esta una posición que pueda corregirse mediante una “crítica inmanente”, no ajena al enfoque filosófico del autor? Para responder afirmativamente, voy a recurrir a los esbozos de antropología de la guerra que hallamos en una etapa anterior del autor.

4.- Tugendhat aborda el tema de la guerra y, en particular, la guerra nuclear una década antes de su “viraje antropológico” y sin ninguna referencia directa al mismo, en los años 80, al final de una Guerra Fría que le movió al compromiso político e intelectual con la causa del movimiento pacifista en la Universidad libre de Berlín, la más propicia para ello. Sin embargo, sostengo que guarda relación directa con la antropología del autor por dos vías oblicuas pero inequívocas. Una es el modo en que la guerra pone al descubierto la totalidad de nuestra vida: la angustia (*Angst*) es el estado anímico que patentiza con clarividencia la real posibilidad de no ser que cada uno ha de tener como cierta. La guerra nuclear representa la amenaza, no ya de la muerte del individuo, sino de la eliminación de toda la humanidad²⁸. Ante tal peligro, la angustia es

[24] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 39.

[25] Tugendhat, E.: *Antropología* cit., pp. 21 s.

[26] Tugendhat, E.: “La nueva concepción de la filosofía moral”, en D. Sobrevilla (ed.), *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI, 1991, p. 165; *Diálogo en Leticia* cit., p. 29.

[27] Tugendhat, E.: “Wer sind alle?”, en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 100-110; *Aufsätze* cit. pp. 40 ss.; *Problemas*, cit., pp. 43 ss.; *Un juicio* cit., pp. 99 ss. y 137 ss.

[28] Se explicita esta relación entre el peligro nuclear y la hermenéutica heideggeriana de la existencia, con su especial referencia al futuro (“¿qué será de nosotros?”), en *Philosophische* cit., pp. 458 s.

una posición estrictamente racional, proporcional a la dimensión de la amenaza; y un Tugendhat próximo a la desesperación se pregunta por qué no se percibe la verdadera dimensión de ese peligro.

Su pregunta sigue teniendo sentido hoy, aun prescindiendo de las visitudes de la Guerra fría. Su respuesta apela a la idea de “desidia cognoscitiva” y a un abanico de prejuicios como el cortoplacismo: “en general, los hombres no actúan racionalmente respecto de sus propios intereses colectivos a largo plazo”²⁹, no sopesamos adecuadamente los propios intereses a largo plazo -nuestros y de nuestros hijos- cuando entran en conflicto con otros intereses que tenemos a corto plazo. Los prejuicios son opiniones que no se dejan corregir ni por la lógica ni por la realidad. Arraigan en cuestiones de evaluación que no podemos medir empíricamente de un modo unívoco. La observación histórica acredita mecanismos psicológicos que generan prejuicios particularistas cuando los individuos compensan sus sentimientos de impotencia e insignificancia identificándose con un grupo nacional o un poder hegemónico fuerte cuya cohesión aumenta en presencia de un enemigo externo retratado de manera maniquea. Existe además una tendencia universal a formarse un estereotipo del mismo. Las siguientes generalizaciones empíricas parecen verdaderas:

1º, existe, en general, una tendencia intrasocial a afirmarse oponiéndose a un enemigo externo; 2º, se tiende a sobreestimar tanto el valor positivo propio como el valor negativo del enemigo; y 3º, existe una tendencia a pasar por algo la peligrosidad propia y a sobreestimar la del enemigo³⁰.

Consideraciones como las precedentes representan la segunda vía de contacto de entre el pacifismo Tugendhat y su posterior viraje, pues están directamente conectadas con el tema de la honestidad intelectual que siempre aparece en los escritos antropológicos del autor en relación con la pregunta de qué es lo que motiva nuestro interés por la verdad y por la no verdad –sea en la forma del autoengaño, sea con el viejo “*sostenella y no enmendalla*”–. Fue en relación con el peligro bélico nuclear que el autor abordó por vez primera y de forma concreta esta cuestión de los prejuicios.

5.- Pero, ¿de qué forma puede contribuir el problema de la guerra al diseño de la antropología como disciplina filosófica?³¹ Mi propuesta de crítica inmanente concluye así:

[29] Tugendhat, E.: *Nachdenken* cit., p. 117.

[30] Tugendhat, E.: *Nachdenken* cit., p. 101 (traducción J. B. Llinares, “Lo irracional en nuestra política de seguridad”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 11, 1987, p. 63).

[31] Presenté originalmente este trabajo en el X congreso internacional de Antropología filosófica celebrado en 2012 en la Universidad de Alicante sobre el tema de la guerra y la paz.

- (i) Es conocida la observación etológica de que el animal humano se distingue por una agresividad intraespecífica incomparable con la conducta de otros mamíferos no humanos, los cuales rehúyen sistemáticamente el combate o lo concluyen sin dar muerte al rival vencido. Se sigue de ello que el tema de la guerra y la violencia nos pone delante (una parte de) lo humano universal que atraviesa las culturas y que, en consecuencia, parece demandar un planteamiento antropológico.
- (ii) La pertenencia a la especie tiene aquí valor demarcatorio –no hablamos de *La guerra de las galaxias*–, sin que, por esa vía, el discurso antropológico quede expuesto a la crítica singeriana de que se trata de un antropocentrismo especista o antianimalista, pues en modo alguno este modo de preguntar por la cara más oscura de la humanidad avala a priori formas de maltrato o desconsideración hacia otras especies animales.
- (iii) En la medida en que la pregunta antropológica por la paz interroga por la posibilidad de la desaparición (o de “no ser”) de la humanidad como un todo, goza del máximo mismo grado de justificación que para sí reclamaba la filosofía primera; el mismo que reconoce Tugendhat a la pregunta por cómo debemos vivir.
- (iv) La reflexión sobre las bases antropológicas de la violencia debería adoptar la forma de una autorreflexión en primera persona del plural (hasta aquí, Tugendhat) que no guarde las distancias con la violencia de “los otros”, sino que detecte honestamente sus mismas bases en la más inquietante proximidad: nosotros mismos estamos inmersos en los mecanismos que desencadenan la guerra; son también nuestros mecanismos psicológicos, nuestros modos de pensar y de negar la humanidad del otro. Dos observaciones finales a este mismo respecto:
- (v) El libro de Girard sobre Clausewitz³² contiene un desarrollo amplio de todas estas consideraciones y una sugerente explicación de la violencia radicada en el deseo, el mimetismo y la rivalidad, y no solo en prejuicios y actitudes evaluativas. Pero entonces, el lenguaje y las razones no nos dan una clave suficiente del problema de la guerra... ni tampoco del comprender humano, o sea, del modo en que los seres humanos nos conducimos con respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos. Y otra ventaja de Girard es que no contrapone la explicación antropológica a la histórica del modo tosco que alguna vez defendió Tugendhat³³.

[32] Girard, R.: *Achever Clausewitz* (entretiens avec B. Chantre). Paris: Carnets Nord, 2007, esp. pp. 138, 153 y 173.

[33] En el apéndice final de *Egocentricidad* cit. en la nota 11.

- (vi) Es más que dudoso que, prescindiendo de una tal autorreflexión, podamos conocer en primera persona en qué consiste nuestra común humanidad. Y cabe aceptar, siquiera hipotéticamente, que dicha reflexión afecta de manera transversal a todos los campos que tradicionalmente han interesado a la antropología: lenguaje y razones, deseos y emociones, la libertad, el condicionamiento cultural, la eticidad o el tema entero de nuestra vulnerable corporalidad. Nuestra indagación del objeto de la antropología nos sitúa así irónicamente cerca de Heidegger, pues la real posibilidad no remota de destrucción (o del no ser) de la especie humana sirve de guía para plantear hoy, en términos autorreflexivos, la pregunta por el ser del hombre.

DEL «AFUERA DEL PENSAMIENTO» AL «PENSAMIENTO DEL AFUERA»: DELEUZE *ENTRE* BLANCHOT Y FOUCAULT

FROM THE «OUTSIDE OF THOUGHT» TO THE «THOUGHT OF THE
OUTSIDE»: DELEUZE *BETWEEN* BLANCHOT AND FOUCAULT

Julien Canavera¹
Universitat de València (España)

Recibido: 03-03-2015

Aceptado: 15-04-2015

Resumen: Este escrito comienza por analizar la función tan clave como paradójica que cumple el afuera en Deleuze: ser a la vez lo que no puede ser pensado (lo no-representable) y lo que tiene que ser pensado (la consistencia misma de lo no-representable en cuanto da que pensar), para luego señalar las inflexiones que se producen, vía Foucault, desde su conceptualización blanchotiana hasta su recepción deleuziana.

Palabras-clave: Deleuze, Blanchot, Foucault, pensamiento, afuera.

Abstract: This dissertation starts by analysing the function, as fundamental as it is paradoxical, that plays the outside in Deleuze: being at the same time that which cannot be thought (the non-representable) and that which has to be thought (the consistency itself of the non-representable as it induces reflexion). It then points out the inflexions produced, via Foucault, from its Blanchotian conceptualization to its Deleuzian reception.

Key-words: Deleuze, Blanchot, Foucault, thought, outside.

[1] (Julien.Canavera@uv.es) Licenciado y doctor en filosofía (con la tesis Gilles Deleuze: pensar problemáticamente) por la Universitat de València. Como becario «V Segles» realizó investigaciones pre-doctorales en las universidades de Boloña y de Paris Ouest Nanterre, así como en la ENS de Paris. Entre sus últimas publicaciones destacan “Lo que significa ‘hacer’ historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método” (Dáimon), “Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental” (Logos) y “Dé(cons)truire le sujet pour engendrer la pensée. Ce que philosopher veut dire selon G. Deleuze” (Éndoxa).

En la obra de Deleuze, la mayor parte de las referencias a Blanchot aparecen vinculadas a la noción de «afuera»; noción cuyas coordenadas originales se ven aquí sometidas a una redistribución novedosa que es indudablemente deudora —lo veremos— del pequeño estudio² que Foucault consagraba en el año 1966 al crítico literario, novelista y filósofo francés. En vez de proceder aquí a una lectura estrictamente cronológica que describiría paso a paso la «evolución» —Deleuze, quizás, prefiriese hablar de «involución» (*D*³, 35)⁴— de este concepto, desde su formulación explícita en Blanchot hasta su recepción deleuziana, pasando por la interpretación que de él nos brinda Foucault, hemos optado por determinar, en primer lugar, la función que, a grandes rasgos, el «afuera» está —progresivamente— destinado a cumplir en la filosofía de Deleuze, para luego resaltar con mayor claridad las inflexiones que jalonan su evolución (o, mejor dicho, su involución) de un autor a otro, hasta el giro deleuziano.

Si el propósito fundamental de la obra de Deleuze es «iniciar una *variación* en el ejercicio del pensamiento, introducir una diferencia en la práctica de la filosofía», y si de lo que se trata, para satisfacer semejante propósito, es «de pensar las fuerzas [no sólo interiores sino también exteriores] que determinan al pensamiento y, por tanto, de pensar en el límite del pensamiento, de hacer pensable también ese límite»⁵, no es de extrañar que la noción de «afuera», en cuanto tiene vocación de señalar los «márgenes» (como diría Derrida) del pensamiento, constituya asimismo el «lugar» privilegiado desde el cual renovar la cuestión por lo que significa pensar. Ahora bien, dado que no hay *clínica* que no presuponga a su vez una *crítica*, es preciso determinar ante todo cuáles son

[2] Cf. Foucault, M.: *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos, 1997.

[3] Citamos las obras de DELEUZE de acuerdo con las siguientes ediciones y siglas: *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 1996 = *ES*; *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971 = *NF*; *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama, 1995 = *PS*; *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968 = *SPE*; *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002 = *DR*; *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral, 1970 = *LS*; *El Anti Edipo* (con F. Guattari). Barcelona: Paidós, 2004 = *AE*; *Diálogos* (con C. Parnet). Valencia: Pre-Textos, 1980 = *D*; *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós, 1987 = *IT-C2*; *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987 = *F*; *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995 = *C*; *¿Qué es la filosofía?* (con F. Guattari). Barcelona: Anagrama, 1997 = *QF*; *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996 = *CC*; *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-Textos, 2005 = *ID*.

[4] Como bien mostró Nietzsche, «hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía» (*D*, 6). De este tiempo que no es «ni pasado ni futuro, ni siquiera presente» (*D*, 35), y que, en consecuencia, escapa al «mono-crono-logismo» propio del historicismo, se dirá que «involucionan», en el sentido en que «ya no está sujeto al antes y al después (Aristóteles después de Platón, Kant antes de Hegel), sino que remite a un “*tiempo estratigráfico*, en el que el antes y el después tan sólo indican un orden de superposiciones”» (Cf. Canavera, J.: «Lo que significa “hacer” historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método» en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 2012, N° 55, p. 25).

[5] Pardo, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990, p. 8.

las fuerzas que, dentro del pensamiento, tienden por anticipado a cancelar la posibilidad de «pensar de otra manera» (Foucault).

El rechazo en el no-ser —lo imperceptible y/o impensable— de todo aquello que no pasa por la red conceptual de la representación es sintomático de ese estado de «bloqueo» y «fatiga», cuando no de «dogmatismo» y «ceguera», al que aboca el imperativo de «orientarse en el pensamiento» cuando sucumbe a la presión de lo que se da a conocer, a partir de *Nietzsche y la filosofía*, como «fuerzas reactivas» de conciencia. De esas «fuerzas inferiores» —que corresponden a «tareas de conservación, adaptación y utilidad» (NF, 61), contrarias a todo tipo de experimentación—, el Deleuze «crítico» (especialmente el de *Diferencia y repetición*) nos brinda una expresión célebre: el sintagma «Imagen del pensamiento»⁶, cuya pretensión no es otra que señalar ese presupuesto implícito —común a «la filosofía» y al buen sentido— de un pensamiento pretendidamente «natural», por cuanto «poseería formalmente y quisiera materialmente lo verdadero» (DR, 204). Históricamente, resume Deleuze, «se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen» (D, 17); vale decir, una imagen cuyo efecto de «edipización» sobre el pensamiento ha sido —y es aún— de tal magnitud (como bien atestigua el análisis exhaustivo de sus «postulados»⁷), que Deleuze llega incluso a situar del lado de un «pensamiento sin imagen» la única posibilidad de *penser autrement*, «como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados» (DR, 205). Si, por de pronto, el «pensamiento sin imagen» aparece como el único desenlace satisfactorio, Deleuze no tarda, empero, en advertir la posibilidad de otro camino, esta vez enteramente positivo.

Lo que, en efecto, aflora progresivamente junto a tal imagen, en un «entre» o un «para-»⁸ que resume toda la filosofía deleuziana, «es un negativo de la imagen, un sin-imagen, que no cesa de bordearla a modo de límite

[6] Cf. DR, cap. III. Cuando Deleuze la escribe con una «i» mayúscula, es para enfatizar su unicidad: hay una única imagen «dogmática u ortodoxa, imagen moral» del pensamiento (p. 204), que se manifiesta bajo distintas figuras empíricas en la historia de la filosofía. «No hablamos de tal o cual imagen, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto» (p. 205).

[7] Conforme a lo expuesto en el capítulo III de *Diferencia y repetición*, son éstos: 1º. la buena voluntad de pensar; 2º. el sentido común; 3º. el reconocimiento; 4º. los cuatro fundamentos de la representación: lo mismo, lo semejante, lo análogo y lo opuesto; 5º. la verdad, contraria al error; 6º. la proposición como designación y no como sentido; 7º. los problemas calcados de las soluciones; 8º. la subordinación del aprender a un saber preexistente.

[8] El afuera, esta *terra incognita* que «no está más allá de los cielos, sino entre nosotros, alrededor de nosotros, en nosotros», posee un «espesor» por el cual las cosas y los seres parecen estar desplazados; o, lo que es igual, en relación de «paratopia» consigo mismos. Cf. Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999, p. 92.

impensado»⁹. Reanudando asimismo con una inspiración previa a *Diferencia y repetición*¹⁰, Deleuze se percata poco a poco de que la crítica de la imagen dogmática no tiene por qué desembocar necesariamente en un «pensamiento sin imagen»; o, mejor dicho, que la afirmación de un pensamiento sin Imagen (con una «i» mayúscula) no tiene por qué ser contradictoria con la búsqueda de una «nueva imagen del pensamiento» capaz de impugnar el «culto a la interioridad» (*ID*, 325), en provecho de una exterioridad radical vuelta «objeto de afirmación pura» (*SPE*, 58). Así es como el Deleuze «clínico» (en particular el de *¿Qué es filosofía?*), para quien «pensar siempre procede del afuera» (*F*, 152), acaba determinando un uso plenamente positivo de la expresión «imagen del pensamiento» donde la palabra «imagen» designa, de ahora en adelante, el *plano* «problemático» y «pre-filosófico» (entiéndase: *extra-conceptual*) que el pensamiento filosófico «reclama» para afrontar, con una mano, el *caos* del ser y amparar, con la otra, su movimiento infinito (de creación conceptual) ante (el posible retorno de) la *trascendencia*. El plano, en pocas palabras, es una suerte de «balsa» (*QF*, 211) que el pensador se fabrica para «flotar sobre el océano infinito del devenir»¹¹ y operar, una vez situado «en alta mar» (*C*, 154), un reparto original de las palabras y las cosas —conforme a ese criterio, enunciado en *Lógica del sentido*, según el cual «el genio de una filosofía se mide, en primer lugar, por las nuevas distribuciones que impone a los seres y a los conceptos» (*LS*, 15). La filosofía, concluirá asimismo Deleuze, no es creación de concepto sin ser también instauración del plano, pues «el concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración» (*QF*, 45).

Contra la imagen ortodoxa de un pensamiento que se rige por la lógica de lo claro y distinto, y que se limita, según «un proceso de clausura o de interiorización»¹² propio de esa lógica del reconocimiento, a no operar más que en el campo homogéneo de los objetos reconocidos y/o de las significaciones explícitas, Deleuze promueve, por el contrario, una (nueva) imagen del pensamiento cuya lógica —una «lógica extrema y sin racionalidad» (*CC*, 117)— implica esa «cualidad experimentadora [...] por no quedarse en los resultados dados, en las ideas hechas»¹³. Y es que no hay forma de instaurar o trazar un plano problemático, capaz de volver *pensable* y *consistente* aquello «distinto-oscuro» que las fuerzas de conciencia o representación aborrecen en el no-ser, que no «[recorra] a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables

[9] Villani, A.: «Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze» en *Noesis*, 2003, N° 5, p. 206.

[10] Cf. *NF*, cap. III, § 15 «Nueva imagen del pensamiento».

[11] Mengue, P.: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé, 1994, p. 16.

[12] Zourabichvili, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris: PUF, 2004, p. 49.

[13] Parmeggiani, M.: «Experimentalismo versus hermenéutica: G. Deleuze» en *EPISTEME NS*, 2003, Vol. 23, N° 2, p. 146.

[...] del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos» (QF, 46) —no sin razón escribe Deleuze: «pensar es problematizar, es experimentar» (F, 151). En pocas palabras, lo que pretende Deleuze no es otra cosa que llevar a cabo «lo que, literalmente, nunca han hecho los filósofos», a saber: «conectar el pensamiento con el exterior» (ID, 325), con las fuerzas «activas» (o «superiores») del inconsciente que se apoderan de él para someterlo a «movimientos terribles» —pues «contrariamente a lo que enuncia la restringida proposición de la conciencia, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente» (DR, 301).

La «nueva imagen del pensamiento» permite, pues, arrojar una luz cada vez más nítida sobre ese algo distinto-oscuro que interpela el pensamiento de una forma mucho más violenta que lo meramente dado en la experiencia. Cuando el Deleuze «crítico y clínico» habla del Afuera¹⁴, este término posee dos sentidos complementarios: 1º- lo no-representable, o el afuera de la representación (definición negativa); 2º- la *consistencia* misma de lo no-representable (definición positiva); es decir, la exterioridad de las relaciones, el campo informal de las relaciones, al que Deleuze llama *plano de inmanencia*, y que la representación «no puede presentar» (ES, 22). El afuera, en cuanto «no pensado en el pensamiento» (QF, 62), designa pues en Deleuze, no sólo el límite negativo del pensamiento, sino el «(no)-lugar» positivo desde el cual se puede impugnar la imagen dogmática y, a su través, el uso «inferior» (entiéndase: *voluntario*) de un pensamiento aún deudor del «modelo general del reconocimiento»¹⁵, en provecho de una nueva imagen que posibilite, a su vez, un ejercicio «superior» del pensamiento, sinónimo de *crear* (relaciones nuevas, inéditas, inadvertidas). Veamos cómo.

Si «lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia» (DR, 215), y si esa «violencia efractiva» es a su vez concomitante de un «“surgir múltiple, en abanico” de la realidad»¹⁶, que no sale «fortuita e inevitablemente» (como diría Proust) al «encuentro» del pensamiento sin liberar al mismo tiempo —tal «un saco lleno de esporas [que] las suelta como singularidades» (AE, 83)— unos «signos» que son *à la lettre* irreconocibles por cuanto coinciden con la «intrusión de lo heterogéneo en el pensamiento»¹⁷, entonces bien hace falta convenir que el afuera describe algo así como el movimiento involuntario y tempestuoso (del océano) de materia intensa que, lejos de conllevar un simple fallo en el acto de reconocer —esto es, un error—, pone en jaque el mecanismo de reconocimiento al colocar el pensamiento ante su propio «impoder» (o «estupidez») para pensar

[14] Si Deleuze, en ocasiones, la escribe con una «a» mayúscula, es para remarcar su irreductibilidad a la exterioridad simplemente actual y relativa de los datos sensoriales.

[15] Cf. Zourabichvili, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement* cit., p. 16 y ss.

[16] Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 28.

[17] Sauvagnargues, A.: *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris: PUF, 2009, p. 80.

lo que le ha salido al encuentro. «Hay alguien», dice entonces Deleuze, «que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone todo el mundo reconoce» (*DR*, 203); es decir, un «singular lleno de mala voluntad» para quien la presunta universalidad de todo pensamiento se apoya en realidad sobre un elemento del sentido común transformado en exigencia universal y natural.

La *fulguración* del afuera, en cuanto señala ese momento en que «el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo» (*DR*, 61), no cesa de constituir, desde el punto de vista del pensamiento, una experiencia simultáneamente vertiginosa e inamistosa. Es el «vértigo filosófico» por antonomasia (*SPE*, 164), en la medida en que disuelve las coordenadas de la representación, así como «los hábitos del pensamiento, las nociones cotidianas del buen sentido, las ideas corrientes» (*ES*, 113), poniendo el pensamiento «en presencia de un universo radicalmente a-centrado, sin ejes, sin derecha ni izquierda, sin arriba ni abajo, un mundo de “universal variación”»¹⁸. Es también una experiencia inamistosa e incluso «misofofía», puesto que no *fuera* el pensamiento a pensar lo que «no sabe pensar aún» (Heidegger), no «erige la necesidad absoluta de [...] una pasión de pensar» (*DR*, 215), sin rehusarse al mismo tiempo al pensamiento, según una modalidad de «no-relación» (*F*, 90). Si Deleuze dice asimismo del signo (u objeto encontrado) que enuncia una relación esencialmente problemática del pensamiento con el afuera, es porque señala la *insistencia* o *persistencia* de ese algo impensado en lo pensado.

Ahora bien, semejante *paradoja* no desata una «pasión de pensar» sin provocar «cortes irracionales» (*IT-C2*, 242) que coinciden a su vez con la «suspensión» (en sentido casi fenomenológico) del sentido común como «ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mismo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido...» (*DR*, 206-207). Cuando el afuera se abre paso en el pensamiento, tanto el «Yo pienso», en cuanto principio subjetivo de colaboración de las facultades para «todo el mundo», como la forma de identidad del objeto, en tanto que «objetivación formal del cogito» con la que se relacionan armoniosamente las facultades, se quedan *ipso facto* «entre paréntesis». Y es que el afuera no agrieta bruscamente el sentido común sin irrumpir a su vez en el «intersticio» de las facultades pensantes (sensibilidad, imaginación, memoria, entendimiento, sociabilidad, etc.) y hacerlas *disyuntar*, poniendo asimismo en jaque la *concordia facultatum*.

De esa «disyunción» (o «disonancia») se sigue forzosamente una situación *à la lettre* problemática, por cuanto «no preexiste [aquí] una respuesta automática o habitual ni un programa o un proyecto previo, ni siquiera un

[18] Marrati, P.: *Deleuze. Cinéma et philosophie*. Paris: PUF, 2004, p. 264.

lenguaje aceptado ni una descripción o juicio»¹⁹ del que pueda echar mano el pensamiento, que se siente asimismo «idiota». Pensamiento y afuera, bien es cierto, se rechazan mutuamente, pero la insistencia del signo, merced al cual el afuera se abre paso en el pensamiento, es de tal magnitud que acaba obligando este último a pensar lo que aún no pensaba. Por ello —dice Deleuze— la «no-relación» entre pensamiento y afuera no puede dejar de señalar una relación, aunque sea en la forma de una «relación más profunda» (*F*, 91), es decir, de problematicidad, y ya no de simple conformidad (o correspondencia), entre el pensamiento y su «objeto»; relación que se desarrolla en el elemento (extra-proposicional) del *sentido*, y ya no en el ámbito (meramente proposicional) de la verdad-adecuación. Ahora bien, de ello se colige una consecuencia tan fundamental como deslumbrante, a saber que el «“no poder” natural» del pensamiento para comenzar (estupidez, no-sentido) se confunde final y paradójicamente «con su mayor potencia» (problematizar, producir el sentido): he aquí la «paradoja coherente» de Deleuze (*DR*, 226). Junto a tal disyunción, que equivale a la «puesta entre paréntesis» de la colaboración inter-facultativa, aflora, pues, otro ejercicio del pensamiento (determinado como *discordia facultatum*) donde el acto efectivo de pensar, o el «devenir-activo» de las facultades, señala paradójicamente lo que adviene —al menos, en sus inicios— de forma inconsciente (entiéndase: involuntaria) al pensamiento. La génesis del acto de pensar, en la medida en que «siempre parte» del afuera, es decir, «de los signos» (*PS*, 181), nada tiene que ver con una «decisión premeditada», un «esfuerzo voluntario» o una «síntesis activa» de conciencia; antes bien, se produce a espaldas del pensador, en ese «entredós» —propicio a la disyunción facultativa— que Deleuze denominará «síntesis pasivas» del inconsciente. «Ver es pensar, hablar es pensar, pero pensar se hace en el intersticio, en la disyunción [inclusiva] entre ver y hablar» (*F*, 116) —una disyunción que, siendo «constituyente, no es por ello activa» (*DR*, 120).

Inseparable de una crisis de confianza en la racionalidad y el poder de dominio lógico que la tradición filosófica atribuye al pensamiento (como reconocer o representar), el concepto de afuera no sólo permite arrojar luz sobre la «interioridad de la reflexión filosófica» y la «positividad del saber»²⁰. También designa ese «no-lugar» donde la «bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable» se hiende (*F*, 116). El afuera implica, en efecto, una fisura o grieta «irreductible», que impide toda concordancia facultativa, resolución fundamental o clausura *a priori* en una interioridad: bajo la presión del afuera, las facultades pensantes «se desquician» y «acaban saliendo de sus goznes» (*CC*, 45). Ésa es su paradoja constitutiva: el afuera «es a la vez lo que tiene que ser pensado y lo que no puede ser pensado» (*F*, 116). En este sentido —lo decía-

[19] Rajchman, J.: *Deleuze. Un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 80.

[20] Cf. Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., p. 17.

mos— el afuera va emparentado a un «impoder del pensamiento»²¹, por cuanto imposibilita de entrada toda reconciliación del pensamiento consigo mismo. Pero lo decisivo de ese impoder, que traduce mal que bien la «imposibilidad de pensar» blanchotiana²², no radica exclusiva y negativamente en su pertenencia al pensamiento a modo de hiato que impide «volverse a encontrar al final, envolverse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es de pleno derecho Ser y Palabra»²³.

Lo decisivo reside, más profundamente, en su carácter coercitivo, positivo y creador: es «lo que fuerza a pensar», lo que permite «engendrar “pensamiento” en el pensamiento» (*DR*, 227). Del «afuera del pensamiento» al «pensamiento del afuera»: ése es el desplazamiento clave —operado por Deleuze— a raíz del cual ese «acontecimiento» peligroso, que amenazaba en Blanchot la posibilidad misma de pensar, se transforma en un acto de pensamiento formulable, enunciable —cualquiera sea, por lo demás, la «fuerza de dispersión»²⁴ que lo acompañe. Circunscrito en el interior de un «intersticio» (*F*, 116), de un «intervalo» (*IT-C2*, 241), el afuera (o impensado) no designa solamente lo que viene a insertarse *entre* los «estratos» del pensamiento, sino el «entredós» mismo, «constitutivo de todo estrato»²⁵. Posee un emplazamiento propio, aunque esté situado entre los emplazamientos, en una zona-límite donde lo pensable y lo impensable se vuelven «indiscernibles» (*QF*, 25). Por ello, la noción de afuera aparece irremisiblemente ligada a la proximidad de un «adentro», pues lo no-pensado, según una fórmula recurrente de Deleuze, no está fuera del pensamiento, *sino que es su afuera «no exterior»*. Lo que se da, pues, es un «contacto inmediato del adentro y del afuera» (*IT-C2*, 291), de modo que el afuera, «infinitamente más lejano que cualquier mundo exterior» (*IT-C2*, 252), coexiste con un adentro, a su vez, «más profundo que cualquier mundo interior» (*F*, 18; *C*, 159-160; *QF*, 62). «Afuera no exterior» y «adentro no interior» se presentan, por tanto, como las dos caras reversibles de un mismo *pliege* que atraviesa el pensamiento: la fisura original, que procedía del afuera, se reintroduce ahora en el adentro del pensamiento. Lo que, en Blanchot, señalaba esencialmente una «fuerza de exclusión y de arrancamiento», se convierte, mediante el extraño uso que hace Deleuze del afuera, en una potencia de inclusión de la exterioridad, por la cual lo no-pensado se abre paso en el pensamiento y lo trabaja desde dentro como su límite interno. «Pensar es buscar ese *afuera* en el propio *adentro*, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento», es «llegar a lo no estratificado» (*F*, 19, 116).

[21] *Ibíd.*, pp. 57-58.

[22] Blanchot, M.: *Le livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959, p. 55.

[23] Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., p. 18.

[24] Cf. Blanchot, M.: *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969, p. 63.

[25] Cf. Ropars-Wuilleumier, M.-C. : «La “pensée du dehors” dans *L'image-temps* (Deleuze et Blanchot)» en *Cinemas: revue d'études cinématographiques*, 2006, Vol. 16, N° 2-3, p. 16.

Reconozcámoslo: ese uso de Blanchot es poco blanchotiano. Ante todo porque el afuera, según aparece formulado en *L'espace littéraire*²⁶ o en *L'entretien infini*, jamás se presenta como un «pensamiento»; antes bien, remite a una «atracción» (también llamada «pasión»), que al exteriorizar las categorías que sirven de referencias al pensamiento conceptual («persona», «palabra», «tiempo», «ser», etc.), impide la interioridad de un adentro y desliga la propia exterioridad de todo anclaje «espacial». No se trata de una falta de relación —aunque sea disyuntiva— entre afuera y adentro; la cuestión es que el afuera blanchotiano carece lisa y llanamente de lugar para ser (pensable). Razón por la cual —dice Foucault— «no tiene positividad»: su movimiento de exteriorización no sólo «desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad»²⁷, sino que aboca «al vacío, a la ausencia, a la pura negatividad»²⁸. Esas aclaraciones no significan, empero, que Deleuze haya leído poco (o mal) a Blanchot; en realidad, lo lee a través de Foucault, cuyo mérito radica precisamente en haber evidenciado la *productividad* de ese concepto de afuera, «hacia el cual, fuera del cual» se ve y se habla; es decir, se piensa. En pocas palabras, diríase que Deleuze, en una lectura cuidadosa de Foucault, muestra que ese afuera —hacia el cual se dirige el pensamiento disyuntivo— «no tiene forma», por cuanto se confunde con un «juego de fuerzas» (*F*, 116), cuyo movimiento de expansión múltiple arruina desde el interior los estratos constituidos, liberando así un puro «devenir» que suspende el horizonte de coherencia y presencia relativa (requerido por la representación), a la vez que obliga el pensamiento «sub-representativo» (vale decir: «desubjetivado») a pensar lo que se sustrae a toda forma de presencia e interioridad; esto es, ese algo virtual que, sin ser mental ni irreal, no deja por ello de coexistir problemática e insistentemente en —y con— lo ya ahí, lo pre-existente o lo actualmente dado. La «co-presencia»²⁹ de lo virtual en lo actual: he aquí la marca (o acción viviente) del afuera, en tanto que se ejerce sobre el pensamiento como la parte no efectuada, pero sí (regionalmente) actualizable, de lo real.

De todo ello se coligen, finalmente, dos consecuencias de suma importancia para la conceptualización deleuziana del afuera, en su vaivén *entre* Blanchot y Foucault. Se advierte, en primer lugar, que tanto en Deleuze como en Blanchot, el (pensamiento del) afuera neutraliza el «presentismo», es decir, la concepción (imperante de San Agustín a Husserl, pasando por Hegel) del tiempo entendido como «presente englobante»: a la pasión blanchotiana del

[26] Cf. Blanchot, M.: *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

[27] Foucault, M.: *El pensamiento del afuera* cit., pp. 40-41.

[28] Schérer, R.: «Homo tantum. Lo impersonal: una política» en *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Santiago de Cali: Sé Cauto, 2002, p. 18.

[29] Villani, A.: *La guêpe et l'orchidée* cit., p. 89.

afuera, concebida como «dispersión del presente que no pasa»³⁰, responde la fulguración «despresentificante» del devenir deleuziano, que pone en jaque la historia y su evolución (Deleuze con Blanchot). Luego se divisa que el «devenir-» en cuanto tal, lejos de implicar una mera «imposibilidad de pensar» por reconducción hasta la pura ausencia, convierte la *déprise de soi* (o «imposibilidad de decir Yo»), de la que hablaba Foucault, en el «murmullo anónimo» de un «SE PIENSA» (*F*, 83); pues sólo deviniendo otro es como se puede pensar lo no-pensado (Deleuze contra Blanchot). En resumidas cuentas, diríase que este doble desplazamiento consiste, por un lado, en ligar la imposibilidad de la presencia (propia del afuera blanchotiano) a la temporalidad estratigráfica o involutiva del devenir (concebido como suspensión del mono-crono-logismo), y por el otro, en colmar el vacío (ocasionado por la destitución del sujeto, el «Yo pienso») por un «“SE” impersonal»; «cogito para un yo disuelto» (*DR*, 18), que piensa en nosotros lo que nosotros no pensamos todavía.

[30] Blanchot, M.: *L'entretien infini* cit., p. 64.

DAR FORMA A LA MENTE¹

SHAPING THE MIND

Víctor Fernández Castro²
Universidad de Granada (España)

Recibido: 28-01-2015

Aceptado: 15-02-2015

Resumen: El objetivo de este trabajo es exponer y analizar críticamente el libro de Tadeusz Zawidzki *Mindshaping*. Este libro presenta una visión alternativa a la visión estándar de la cognición social de acuerdo con la cual el eje central de nuestras capacidades socio-cognitivas es el mecanismo psicológico conocido como lectura de mentes. Por el contrario, el libro defiende que ciertos mecanismos de mindshaping dan forma a nuestra mente de manera que nuestra conducta es más cooperativa y fácilmente interpretable para los demás. De este modo, algunos de los rasgos sociales característicos del ser humano dependieron evolutivamente de los mecanismos de mindshaping

Palabras-clave: Mindshaping, cooperación, lectura de mentes, evolución, lenguaje, cognición social.

Abstract: The aim of this paper is to expound and critically analyse TadeuszZawidzki's book *Mindshaping*. The book presents an alternative account of social cognition according to which the linchpin of our socio-cognitive capacities is the psychological mechanism known as mindreading. On the contrary, the book defends that certain psychological mechanisms shape our minds in order to make our behaviour more cooperative and easily interpretable. Therefore, unique human social capacities depend evolutionarily on *mindshaping* mechanisms.

Key-words: Mindshaping, cooperation; mindreading; evolution; language; social cognition;

[1] Quiero agradecer los comentarios y consejos de Fernando Martínez Manrique y la financiación del proyecto FFI2011-30074- C02-01 del Gobierno de España

[2] (vfernandezcastro@gmail.com) Máster en Lógica y Filosofía de la ciencia (USC), Máster en Ciencia Cognitiva y Lenguaje (UB), actualmente es estudiante de Doctorado (FPI) en la Universidad de Granada. Principales áreas de investigación son la filosofía de la mente, el lenguaje y la psicología.

La habilidad del ser humano para interactuar y desenvolverse en entornos sociales no tiene parangón dentro del reino animal. El alto grado de cooperación, el aprendizaje, la sobre-imitación o la comunicación compleja son algunos de los rasgos distintivos del *síndrome socio-cognitivo humano*. La cuestión es elucidar cómo emergieron estos rasgos distintivos en nuestra historia evolutiva y cuáles de esas características hicieron de trampolín para la adquisición de las demás.

1. La perspectiva Mindshaping

El síndrome socio-cognitivo humano tiene cuatro pilares básicos: la cooperación, el lenguaje, la lectura de mentes y la capacidad para aprender y enseñar patrones de conducta y raciocinio (*mindshaping*)³. De acuerdo con *el punto de vista estándar*, la lectura de mentes es el eje central de estas capacidades, es decir, es la habilidad sobre la que descansan las otras tres. Sin ser capaces de atribuir estados mentales a otros agentes para explicar su comportamiento, no podríamos cooperar, comunicarnos o aprender ciertas normas y patrones culturales. Por el contrario, *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition* de Tadeusz Zawidzki pretende mostrar que la importancia de la lectura de mentes ha sido sobrestimada. La lectura de mentes no sólo no es el eje central de nuestra cognición social sino que, además, depende ontogenética y filogenéticamente de contextos sociales donde una serie de mecanismos dan forma a la mente (*mindshaping mechanisms*) para mejorar nuestra capacidad cooperativa y hacernos más fácilmente interpretables. O dicho de otro modo, los seres humanos están biológica y ecológicamente predispuestos a aprender y enseñar normas y patrones de conducta racionales que facilitan la cooperación y los proyectos complejos conjuntos, además de hacer nuestro comportamiento más transparente para los demás agentes.

La obra de Zawidzki se divide en siete capítulos en los que se desarrollan distintos argumentos a favor de la idea de que los mecanismos de *mindshaping* son el eje central de nuestras habilidades socio-cognitivas, además de una gran cantidad de evidencia empírica de diferentes ámbitos como la psicología del desarrollo o la antropología. En los tres primeros capítulos se nos presenta la visión del *mindshaping* como eje, una taxonomía de los diferentes mecanismos de *mindshaping* y los principales argumentos contra la visión estándar. En el resto del libro, Zawidzki explica cómo los mecanismos de *mindshaping* jugaron un papel fundamental en la adquisición de nuestra

[3] El término *Mindshaping* puede traducirse como dar forma a la mente o moldear la mente, sin embargo, a falta de una expresión más compacta para referirme a esta capacidad he preferido mantener el término en inglés.

conducta cooperativa, el lenguaje y la lectura de mentes sofisticada. La teoría de Zawidzki podría enmarcarse dentro de una corriente de visiones sobre la cognición social que hacen un especial énfasis en el carácter normativo de las interacciones sociales. Esta visión, que podría rastrearse hasta Davidson o Dennett⁴, ha tenido una nueva ola de defensores con autores como Mamelli, McGeer o el propio Zawidzki⁵.

El principal aporte de la teoría de Zawidzki con respecto a las posiciones clásicas de Dennett o Davidson es su énfasis en el aspecto de la adquisición y regulación de patrones de comportamiento y normas de conducta. Esto hace que la generación de expectativas de conducta a partir de la presunción de racionalidad no sea una mera ficción útil, sino que dichas expectativas funcionan porque los seres humanos tenemos mecanismos psicológicos que nos ayudan a seguir esos patrones y normas de conducta que concuerdan con dichas expectativas. Por otra parte, aunque aprender y seguir dichas normas exija en cierto sentido entender la conducta, esto no implica que necesitemos recurrir a la lectura de mentes. Zawidzki defiende que es suficiente con una habilidad de bajo nivel que se caracteriza en términos de lo que se denomina *estrategia intencional*. La estrategia intencional es la capacidad de percibir la conducta como patrones abstractos que se atienen a pautas de racionalidad. Esta capacidad para entender la conducta contrasta con la lectura de mentes sofisticada que Zawidzki liga a la adquisición del lenguaje y que define como la capacidad de atribuir actitudes proposicionales, esto es, estados mentales internos comprendidos como nexos causales no observables y duraderos que postulamos para explicar el comportamiento⁶.

La teoría de Zawidzki no sólo aporta una perspectiva diferente a la hora de entender la evolución de nuestras capacidades sociales, sino que presenta algunas ventajas importantes. Por un lado, recupera las ventajas de las teorías normativas clásicas como la de Dennett o Davidson: explicar las restricciones normativas de nuestras prácticas sociales. Pero además, al cambiar el énfasis desde la predicción hacia la perspectiva del aprendizaje y regulación, está bien posicionada para evitar algunos de los problemas que estas teorías presentaban. Por poner un ejemplo, la teoría de Dennett puede ser acusada de ser demasiado racionalista y no poder dar cuenta de casos donde predecimos la

[4] La exposición clásica de este punto de vista puede verse en Davidson, D.: *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984. Y Dennett, D.: *The intentional stance*, Cambridge, MIT Press, 1987.

[5] Por ejemplo, McGeer, V.: "The Regulative Dimension of Folk-Psychology" en Hutto, D. Y Ratcliffe, M.: *Folk-psychology Reassessed*, Springer, 2007, p.137-56. Y Mamelli, M.: "Mindreading, mindshaping, and evolution" en *Biology and Philosophy*, 16, 2001, p. 597-628.

[6] Aunque Zawidzki no menciona cuál de las dos capacidades daría cuenta de los estados no proposicionales como los estados perceptivos y emocionales, parece que estos estarían ligados a la estrategia intencional

conducta de los demás aunque estos no sigan patrones de racionalidad. Sin embargo, como explica McGeer esto se soluciona cuando atendemos a estos casos y nos damos cuenta de que reaccionamos a ellos con conductas de regulación. Es decir, en esos casos, instamos a los demás a que se comporten con respecto a las normas.

2. Cognición Social y Lenguaje

En esta nota crítica me ocuparé principalmente de dos aspectos centrales para la tesis del libro. Por un lado, las consideraciones de Zawidzki sobre la relación entre cognición social y lenguaje. Por otro lado, el rol de lo que Zawidzki denomina la lectura sofisticada de mentes. En los capítulos 5 y 6 Zawidzki aborda la emergencia de la comunicación compleja en el marco de su teoría. Antes de presentar su visión, se consideran diversos modos de evitar los argumentos a favor de las posiciones neo-griceanas del lenguaje que consideran que la comunicación lingüística necesita de la capacidad de atribuir intenciones comunicativas y por tanto, de lectura de mentes. En primer lugar, se señala la implausibilidad debido a los costes cognitivos. Además, la capacidad de un hablante para hacer manifiestas sus intenciones comunicativas e informativas puede ser entendida desde la estrategia intencional. Cuando un hablante escoge ciertas oraciones o palabras para hacer manifiestas sus intenciones comunicativas no está guiado por hipótesis sobre los estados mentales de su audiencia sino por expectativas basadas en la presunción de racionalidad sobre cómo su audiencia *debería* reaccionar en dicho contexto. Por otro lado, Zawidzki intenta reinterpretar la evidencia empírica de que niños con trece meses de edad pueden pasar versiones no verbales del test de falsa creencia, lo que implicaría que los niños pre-lingüísticos poseen el concepto de creencia. De acuerdo con Zawidzki, esta interpretación presupone dos cosas. Primero, que el ser capaz de atribuir creencias falsas es condición suficiente para poseer el concepto de creencia. Segundo, que dicha evidencia empírica no es interpretable de otro modo. Estas presuposiciones tienen sus problemas. Por un lado, el concepto de creencia parece exigir algo más que ser capaz de atribuir creencias falsas, por ejemplo, ser capaz de dar cuenta de la *intensionalidad*. Por otro lado, existen diferentes modos de interpretar la evidencia empírica. Podría argumentarse que la razón por la que los niños pasan más tiempo observando el escenario de falsa creencia es porque viola sus expectativas de racionalidad.

Los argumentos de Zawidzki parecen convincentes contra la posición neo-griceana estándar. Parece poco plausible que agentes sin capacidad lingüística puedan tener lectura de mentes, especialmente si tenemos en cuenta la evidencia empírica que muestra la relación entre ciertas capacidades lin-

güísticas y el éxito para pasar el test de falsa creencia⁷. Sin embargo, no creo que de estos argumentos se siga necesariamente la posición de *mindshaping*. En principio se podría optar por defender una co-evolución entre lenguaje y lectura de mentes sin que eso suponga abandonar el marco completo de la posición estándar. Por ejemplo, podría defenderse que para que el lenguaje pudiera emerger basta con que el agente posea un mecanismo de lectura de mentes mínima que ayudara a rastrear el significado del hablante sin necesidad de una lectura de mente sofisticada. Después, el lenguaje enriquecería a su vez la lectura de mentes mínima para hacer emerger una atribución de estados mentales de nivel alto gracias a las capacidades representacionales del propio lenguaje. En esta línea, Bermúdez⁸ defiende que podemos distinguir en el reino animal entre estas posibilidades, siendo el ser humano como animal lingüístico el único capaz de atribuir actitudes proposicionales gracias a las capacidades estructurales del lenguaje. Por tanto, parece que para hacer volcar la balanza a favor de la visión de *mindshaping* frente a la posición co-evolutiva, deberíamos analizar si la estrategia intencional explica mejor nuestra capacidad para rastrear las intenciones comunicativas de los hablantes que otro tipo de mecanismo de predicción como una lectura de mentes mínima. Esta último mecanismo es interesante porque uno de los principales argumentos de Zawidzki contra la visión neo-griceana de Sperber y Wilson⁹ es que fallaría para dar cuenta de la automaticidad de nuestras conductas lingüísticas. Y es concretamente la automaticidad de algunas de nuestras prácticas de lectura de mentes lo que motivó la posición de lectura de mentes mínima de Butterfill y Apperly.

Veamos el caso con más detenimiento. De acuerdo con Sperber y Wilson, la razón por la que la lectura de mentes es necesaria para dar cuenta de la comunicación es que para que esta sea exitosa se necesita que el oyente reconozca la intención comunicativa e informativa del hablante. Es decir, la intención de hacer manifiesta para la audiencia un conjunto de asunciones (informativa) y la intención de hacer mutuamente manifiesta entre el hablante y la audiencia que el hablante tiene dicha intención informativa (comunicativa). Sperber y Wilson consideran que dado el principio cognitivo de relevancia, un ítem de información es relevante cuando minimiza la distancia entre el estado del oyente y su objetivo epistémico o pragmático. Cuanto más ayude el ítem

[7] De Villiers, J.G. y De Villiers, P.A.: "Language for Thought: coming to understand False Beliefs" en Gentner, D. y Goldin-Meadow, s.: *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Cognition*, MIT press, 2003, p. 335-284.

[8] Bermúdez, J.L.: "Mindreading in the animal kingdom" en Lurz, W.R.: *The Philosophy of Animal minds*, MIT Press, 2009, p. 145-164.

[9] Para una exposición de la teoría ver Sperber D. Y Wilson, D.: *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell. 1986/1995. Para ver cómo la comprensión lingüística puede verse otros en la misma lde un agente si necesidad de representarlos explícita está relacionada con la cognición social y la hipótesis de la modularidad ver Sperber, D. Y Wilson, D.: "Pragmatics, modularity and mindreading", *Mind and Language*, 17" 2002, p. 3-23.

a llevar a cabo el objetivo, más relevante es. Suponiendo que todos tenemos como objetivo comunicarnos de modo exitoso, el hablante solo necesita emitir una señal relevante para dicho objetivo, es decir, ayudar a la audiencia a comprender las intenciones del hablante. La razón por la que Sperber y Wilson consideran que una lectura de mentes es necesaria se debe a que el hablante solo puede escoger los ítems adecuados para una audiencia si tiene en cuenta los objetivos, creencias, motivos o trasfondo cognitivos de esta audiencia. Contra esto, Zawidzki motiva su propuesta con dos argumentos. En primer lugar, la visión de Sperber y Wilson implica un gran coste cognitivo para llevar a cabo una práctica, la comunicación, que en principio parece muy automatizada. En segundo lugar, la estrategia intencional podría dar cuenta de la comunicación. Como hemos dicho antes, el hablante podría escoger sus señales en base a expectativas guiadas racionalmente, sin necesidad de incluir estados meta-representacionales. Además, los mecanismos de *mindshaping* mitigarían el problema de contextos en los que la audiencia es reacia a la comunicación o que tienen objetivos diferentes. Si estamos socializado para ser motivados antes los mismos contextos, cooperar y usar heurísticas similares, el esfuerzo para involucrarnos en la comunicación sería mínimo.

El problema es que estos dos argumentos pueden ser usados en principio para defender que la comunicación está guiada por un mecanismo de lectura de mente mínima. Esto no sólo serviría para dar cuenta de los dos motivaciones de Zawidzki contra la posición de Sperber y Wilson, sino que nos permitiría mantener las ventajas explicativas de la versión estándar. Un mecanismo de lectura de mentes mínimo es un mecanismo que puede registrar ciertos estados mentales de un sujeto sin necesidad de representar su contenido. Estos mecanismos pueden dar cuenta de la automatización que guía la comunicación. Además, posee la capacidad explicativa necesaria para dar cuenta de algunos de los test de falsa creencia en niños pre-lingüísticos que considera Zawidzki. Butterfill y Apperly consideran que existen varios mecanismos de lectura de mentes mínimos que dan cuenta de diferentes comportamientos sociales. Por otro lado, podríamos pensar que hay varios mecanismos involucrados a la hora de tener en cuenta componentes motivacionales y perceptivos de nuestra audiencia, lo que daría cuenta de los problemas de indeterminación que tanto Sperber y Wilson como Zawidzki consideran.

Otro posible modo que tiene Zawidzki de atacar la posiciones neo-griecanas con respecto al lenguaje supone alguna ventaja explicativa. Su alternativa es básicamente una teoría pragmatista al estilo de Brandom¹⁰. De acuerdo con su punto de vista, el lenguaje apareció como un mecanismo para señalar *compromisos*. Los primeros usos del lenguaje eran parecidos a promesas, es decir, señalaban compromisos con cursos de acción que involucran ob-

[10] Brandom, R.: *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

jetos salientes y propiedades. El señalar compromisos de modo honesto es importante para la cooperación y la coordinación, ya que sólo los individuos que realmente están comprometidos con el grupo serían capaces de señalar dichos compromisos a pesar de los costes. Este punto de vista tiene la ventaja de explicar la emergencia del lenguaje de una manera análoga a la emergencia del canto de los pájaros. Del mismo modo que los cantos de los pájaros se hicieron cada vez más complejos por la presión evolutiva de la selección sexual, el lenguaje humano se hizo cada vez más complejo por la presión de grupo para que las señales de compromisos fueran cada vez más sofisticadas. Además, la misma señal de compromiso funcionaría como un mecanismo de *mindshaping*, al obligar al agente a ser coherente con los patrones de acción legítimos que son compatibles con la señal.

Este argumento no es del todo concluyente si tenemos en cuenta que una visión del lenguaje de corte neo-griceana también está bien posicionada a la hora de dar una explicación evolutiva. En un entorno social como el que proponen los defensores de la *inteligencia maquiavélica*¹¹, no es de extrañar que aparecieran individuos con mecanismos de lectura de mentes mínimas. Así, el lenguaje emergería con la función de facilitar la lectura de mentes mínima facilitando el reconocimiento de intenciones y la comunicación. Por tanto, si Zawidzki quiere convencernos de que su versión naturalizada de la teoría de Brandom es mejor que una posición como la de Sperber y Wilson, entonces necesita desarrollar más argumentos. Quizás una posible vía a explorar es intentar hacer suyos algunos de los argumentos contra las teorías basadas en intenciones.

En el debate sobre la naturaleza de los actos de habla existen varias posiciones. En la visión basada en intenciones como las que estamos comentando, los actos de habla se entienden en términos de intenciones comunicativas e informativas. Por otro lado, la visión normativa de los actos de habla defiende que nuestros actos comunicativos se fundan en convenciones sociales que se traducen en obligaciones, compromisos y derechos que adquieren los interlocutores. Los defensores de la teoría normativa han venido señalando varios problemas de la propuesta intencionalista. Por un lado, no parece correcto afirmar que el significado de nuestros actos de habla esté especificado por nuestras intenciones informativas y comunicativas. En muchos contextos comunicativos el significado de lo que queremos comunicar es más difuso. Esto se hace patente en fenómenos como la deferencia, las semi-citas o las constricciones sociales de nuestras interacciones comunicativas. Otro problema es que la visión intencionalista parece demasiado amplia, lo que implica tratar fenómenos como las implicaturas o las

[11] La exposición clásica de esta hipótesis se encuentra en Byrne, R. W. Y Whiten, A.: *Machiavellian intelligence: social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes and humans*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

presuposiciones como casos de lo que se dice¹². Según la visión intencionalista, cuando asevero que Pedro tiene una excelente caligrafía en una carta de recomendación estaría expresando la creencia de que Pedro es un mal investigador ya que es parte de mi intención al comunicar. Sin embargo, parece que esto no es parte de lo que digo sino de lo que queda implicaturado. Por último, como los defensores de la visión normativa¹³ han venido defendiendo, nuestros actos comunicativos implican la instanciación de ciertos compromisos, derechos y obligaciones de los que no se puede dar cuenta sólo en términos intencionales. Por ejemplo, para dar una orden a alguien necesito estar en cierta posición social para que mi orden sea exitosa, si no, la orden no cumplirá su cometido aunque yo emita una oración con la intención de dar dicha orden.

Aunque este es un debate abierto, este tipo de argumentos fortalecerían el enfoque Zawidzki al mostrar porqué una teoría del compromiso está mejor posicionada para dar cuenta de algunos de estos problemas. En cualquier caso, lo que parece inevitable es que Zawidzki necesita hacer frente a estos dos problemas para convencernos de su visión con respecto al lenguaje y la necesidad de los mecanismos de *mindshaping* a la hora de abordar la emergencia del lenguaje. Por una lado, debe tener en cuenta que la visión estándar puede rescatarse atendiendo a una posición co-evolutiva, donde mecanismos de lectura de mentes mínima produjeran la emergencia del lenguaje, y este sirviera como trampolín para una lectura de mentes más sofisticada. Por otro lado, si quiere favorecer su posición en términos de compromisos, debe dar argumentos más potentes que el de la evolución mediante selección de grupo.

3. La aparición de la lectura de mentes sofisticada

Finalmente, voy a analizar otra de las partes que considero centrales del libro de Zawidzki, y es su posición sobre la lectura de mentes sofisticada. En el último capítulo, se nos presenta cómo las habilidades *mindshaping* explican la adquisición de esta lectura de mentes sofisticada. Según Zawidzki, las actitudes proposicionales son estados mentales comprendidos como nexos causales no observables y duraderos que postulamos para explicar el comportamiento. Este punto de vista contrasta con la estrategia intencional, la cual no necesita postular ninguna realidad mental oculta tras la apariencia del comportamiento. Sin embargo, los seres humanos, frente a otros seres sociales, parecen ser esencialistas y categorizar ciertos eventos como siendo causados por entidades no observables. Por tanto, Zawidzki debe explicar por qué esta

[12] Este argumento y otros en la misma línea puede verse en Mcfarlane, J.: “What Is Assertion?”, en Brown, J. Y Cappelen, J.: *Assertion*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 79-96.

[13] La versión normativa de los actos de habla puede verse defendida en Sbisà, M.: “Communicating citizenship in verbal interaction”, en Hausendorf, H. y Bora, H.: *Analysing Citizenship Talk: Social positioning in political and legal decision-making processes*, 2006, p. 151–180.

visión esencialista apareció a pesar de la eficiencia de la estrategia intencional. Su argumento es que la atribución de actitudes proposicionales apareció con una función social (no epistémica) asociada al lenguaje. Como ya he señalado, los primeros usos del lenguaje eran parecidos a promesas, es decir, señalaban compromisos con cursos de acción que involucran objetos salientes y propiedades. Esto es lo que Brandom denomina compromisos doxásticos. Esto tiene una ventaja social clara, podemos informarnos sobre hechos de manera indirecta a otros miembros del grupo que no tienen acceso a ellos. Por otro lado, alguien que expresa compromisos doxásticos no solo está comprometido con ciertos patrones de acción sino que está abierto a sanción. Aseverar que hay una manada de presas al norte del río habilita a la audiencia a verificar la aseveración y sancionar al hablante en caso de que sea falsa. Este tipo de prácticas básicas facilitarían los proyectos cooperativos y se irían refinando hasta crear señales de compromisos más complejas.

Una vez que ha aparecido un sistema comunicativo complejo en términos de señalar compromisos, es posible entender las actitudes proposicionales de alto nivel en estos términos: Creer que P no es más que exhibir un compromiso doxástico con P. Sin embargo, en el momento en que tenemos una población capaz de expresar compromisos y racionalizar cursos de acción de otros, es normal que aparezcan conflictos. Entonces es cuando los intérpretes deben postular una distinción entre apariencia de la conducta y realidad mental. En el momento en que dos interpretaciones de un comportamiento entran en conflicto se necesita de esta distinción para mitigar el conflicto. En este sentido, la atribución de actitudes proposicionales de alto nivel (como nexos causales y holísticamente restringidos) tiene una función social, la de justificar un comportamiento que de otro modo estaría abierto a sanción por ser percibido como anómalo.

Una de las cosas que más me llaman la atención de este último capítulo del libro es la defensa de la idea de que los seres humanos necesitan postular estados internos con poderes causales para dar cuenta de la adscripción de actitudes proposicionales. En este punto parece que se puede optar por dos posiciones. Una primera posición podría ser defender que esta visión realista de los agentes no es más que un modo de hablar. Siguiendo a Wittgenstein podríamos defender que cuando los agentes hablan como si las creencias y los deseos fueran estados internos de un sujeto, solamente están proyectando sombras metafísicas al confundir algunos de nuestros usos de estos conceptos. Desde este punto de vista, y en línea con la posición brandomiana, podría defenderse que adscribir un creencia es adscribir un conjunto de compromisos y que la tendencia a hablar en términos esencialistas de los agentes no es más que una metáfora que no añade nada a nuestra explicación de la conducta de los demás. La segunda posición consiste en defender que, aunque nuestra adquisición del vocabulario mental se hace en términos de compromisos discursivos, la función de nuestros conceptos mentales es en última instancia es referirnos a estados

internos del sujeto. Ese esencialismo es algo más que una metáfora y tiene una función explicativa que no es sustituible.

Esta última opción es la que parece defender Zawidzki cuando defiende que las tensiones entre las atribuciones de primera y tercera persona nos exigen que haya una distinción entre apariencia de la conducta y realidad mental. El argumento parece defender que el realismo intencional es necesario para mitigar las tensiones entre la explicación en primera y tercera persona. Por ejemplo, cuando damos una explicación en tercera persona de un curso de comportamiento, digamos “Juan corre porque cree que el edificio está en llamas”. Y luego Juan nos dice en primera persona. “corría porque había olvidado un papel importante”, tenemos una tensión entre ambas explicaciones. Esta tensión parece ser la que motiva el realismo intencional que exhiben las atribuciones de los interpretes, ya que sin él, no se podría distinguir entre la causa del comportamiento aparente y la real. Sin embargo, este movimiento no me parece del todo convincente. Las tensiones entre las atribuciones de primera y tercera persona no exigen que haya una distinción entre apariencia de la conducta y realidad mental. Si miramos a los contextos cotidianos, solemos privilegiar la explicación de primera persona, a menos que esta sea incoherente o pueda ponerse en duda. Por tanto, siempre y cuando podamos dar cuenta de por qué dotamos de autoridad a la primera persona sin apelar a estados internos a los que accedemos, no necesitamos los postulados de los que habla Zawidzki. Es decir, si mantenemos que nuestra atribución de primera persona tiene cierta autoridad y explicamos dicha autoridad sin apelar al realismo intencional, entonces no tenemos que comprometernos con la idea de que nuestras prácticas sociales necesitan de un postulado de estados internos con poderes causales. En el mercado filosófico podemos encontrar varias teorías en esta línea. Por poner un ejemplo, de acuerdo con McGeer¹⁴, la autoridad de primera persona se basa en la responsabilidad que el agente adquiere con sus propias emisiones al ser estas expuestas a sanción pública. En el momento en que un hablante tiene que ser coherente con lo que se sigue de sus emisiones en primera persona, entonces regula su propio comportamiento de acuerdo con ellas. Es por esto por lo que las explicaciones en primera persona están dotadas de autoridad, porque se presupone que regulamos nuestro comportamiento de acuerdo a las expectativas que dichas explicaciones nos imponen. En este sentido, no tenemos por qué postular una realidad interna que mitigue las tensiones entre primera y tercera persona.

A lo largo de esta exposición he intentado mostrar algunos de los puntos débiles del libro de Zawidzki. A pesar de sus problemas, el libro muestra de manera convincente una hipótesis arriesgada que es, incluso para sus detractores, una herramienta interesante para repensar algunos problemas clásicos

[14] McGeer, V.: “The moral development of First-Person Authority”, *European Journal of Philosophy*, 16(1), 2007, p. 81-108.

NATURE ET HUMANITÉ: ÉVOLUTION DE CES CONCEPTS DANS L'ŒUVRE DE MAURICE MERLEAU-PONTY D'APRÈS ÉTIENNE BIMBENET

NATURALEZA Y HUMANIDAD: EVOLUCIÓN DE ESTOS CONCEPTOS EN LA
OBRA DE MAURICE MERLEAU-PONTY SEGÚN ÉTIENNE BIMBENET

Stéphanie Perruchoud¹
Universitat Internacional de Catalunya (España)

Recibido: 03-05-2014

Aceptado: 10-09-2014

Résumé: Le thème de prédilection dans la phase post Deuxième Guerre Mondiale, en France, a certainement été celui de l'homme et de sa place dans la société. Toutefois, Merleau-Ponty proposera, et ceci dès le commencement, une réflexion anthropologique profonde. Que signifie être humain pour l'homme déjà au niveau biologique ? Dans la *Structure du comportement*, le philosophe français invite à commencer toute réflexion par le bas. De cette manière, les gestes les plus basiques, les réflexes, sont indicateurs d'un être-au-monde. Dans le cas de l'homme, cet être-au-monde se réalise au fur et à mesure de l'apparition de ses différentes structures. Ainsi, l'attitude catégoriale est orientée par le domaine physique et vital mais les sublime en leur donnant un nouveau sens. Etienne Bimbenet, dans un livre intitulé *Nature et humanité*, soutient que la façon dont Merleau-Ponty a posé le problème homme-nature devait nécessairement se résoudre par un abandon du thème anthropologique et une ouverture à une philosophie de la nature. Dans cette présentation, nous tacherons de présenter l'argumentation de Bimbenet à partir d'une perspective critique.

Mots-clés: Nature, humanité, anthropologie, comportement, corps-esprit

[1] (stephanie.perruchoud@gmail.com) Doctoranda y becaria de la Universidad Internacional de Catalunya. Actualmente está realizando una estancia de investigación en Instituto de ética y Derechos humano de la Universidad de Friburgo sobre el tema del cuerpo vulnerable. Perteneciente al grupo de investigación: "Anthropology of corporeality / Interdisciplinary studies in embodied subjectivity"; Investigador principal: Dr. Xavier Escribano; y entidad financiadora: Universitat Internacional de Catalunya.

Resumen: El tema de predilección durante la fase post Segunda Guerra Mundial en Francia ha sido sin duda el del hombre y de su lugar en la sociedad. Sin embargo, Merleau-Ponty propondrá, desde el inicio de su obra, una reflexión antropológica profunda. ¿Qué significa ser humano para el hombre a un nivel meramente biológico? En la *Estructura del comportamiento*, el filósofo francés invita a empezar toda reflexión desde abajo. De esta manera, los gestos más básicos, los reflejos, son los indicadores de un estar-en-el mundo. En el caso del hombre, este estar-en-el mundo se realiza con la aparición de sus distintas estructuras. La actitud categorial, pues, está ciertamente orientada por el ámbito físico y vital pero los sublima dándoles un nuevo sentido. Etienne Bimbenet, en su libro *Nature et humanité*, sostiene que la forma en la que Merleau-Ponty expuso el problema hombre-naturaleza tenía que desembocar necesariamente en un abandono del tema antropológico y en una apertura a una filosofía de la naturaleza. En este trabajo nos dedicaremos a presentar el argumento de Bimbenet desde una perspectiva crítica.

Palabras-clave: Naturaleza, humanidad, antropología, comportamiento, cuerpo-espíritu

ÉTIENNE BIMBENET: *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2004. 322 páginas.

Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme

Maurice Merleau-Ponty

Cette phrase tirée de la *Phénoménologie de la perception* résume parfaitement la ligne de recherche de Maurice Merleau-Ponty, mais aussi la tâche qu'il a assumée comme penseur : celle de vouer ses efforts à parler du problème de l'homme, de sa provenance, de son histoire, de son existence. Une véritable anthropologie philosophique devrait toujours débiter par une reconnaissance de la part de mystère qui recouvre l'être humain et, à posteriori, par un refus d'asserter avec précipitation. La méthode phénoménologique utilisée dans l'ensemble de l'œuvre Pontienne comme méthode philosophique pour traiter ce grand thème de l'humanité propose une suspension du jugement en vue d'une connaissance plus réaliste et concrète. Toute certitude doit alors laisser place à l'étonnement. Qu'est-ce que l'homme ? Quelle relation garde-t-il avec la nature qui l'entoure ? Il n'a jamais été question de résoudre un problème, sinon de le décrire et ceci de la meilleure manière possible. En ce sens, d'accord avec les différentes dimensions de son être, l'homme est perçu comme

totale­ment fabriqué [-culturel] et totale­ment naturel. En d'autres mots, il se crée lui-même et son milieu, notam­ment grâce à ses capacités intel­lectuelles, mais sa vie reste toujours une vie incarnée, ancrée au monde naturel par la cor­poréité. Il va s'en dire que Merleau-Ponty a cette façon bien à lui de com­prendre certains concepts comme celui d'humanité ou de nature et c'est cela même qui interpelle tant de philo­sophes depuis 53 ans². Déjà Jean-Paul Sartre le signi­fiait dans un hom­mage écrit en son honneur dans la revue *Temps Mo­derne* [Merleau-Ponty : vivant]. Men­tionnant une de leur dernière ren­contre, il se souvient que Merleau-Ponty avait l'intention de publier un ouvrage sur la nature qu'il considérait, à l'in­star de Whitehead, un être en haillons. Travail­lant, à l'époque sur le matérialisme dialectique, la nature, pour Sartre, n'était que le résultat d'une série de relations physico-chimiques. « Je le quittai sans avoir compris ». Ce n'est que bien plus tard qu'il prit conscience que pour son ancien camarade le mot « Nature » faisait référence à une toute autre réalité : *au monde sensible, universel où nous rencontrons les choses et les bêtes, notre propre corps et les autres*.

Dans l'actualité, d'autres personnes tels qu'Étienne Bimbenet se sont penchés sur les concepts de *Nature* et *Humanité* pour en connaître l'ampleur et l'importance dans la pensée du phénoménologue français. Étienne Bimbenet, ancien élève de l'École Normale Supérieure et Maître de Conférences à l'Université Jean Moulin-Lyon III nous offre ainsi, au travers de l'ouvrage que nous allons commenter [Nature et humanité-Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty], fruit de sa thèse et de ses recherches personnelles, non seulement un regard expert et approfondi des thèmes susmentionnés, mais également une vue panoramique de l'ensemble des textes de Merleau-Ponty. La thèse de ce texte est la constatation de l'effacement progressif et nécessaire³ du thème anthropologique au profit du thème de la Nature. Nous manifestons toutefois une retenue quant à l'expression de cette nécessité qui, nous semble-t-il, n'est pas évidente a priori. Certes, dès *la Structure du Comportement*, même dès la première ligne du texte, le concept de nature apparaît comme un élément-clé et révélateur d'un intérêt orienté : *Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature*⁴. Or il est aisé de reconnaître que ce terme a évolué chez Ponty non seulement dans son contenu sémantique, mais aussi et surtout dans l'ampleur qu'il a fini par occuper. Nous préférons ainsi dire que la Nature, découverte de manière nouvelle au travers des écrits d'un

[2] Nous rappelons que Maurice Merleau-Ponty est décédé prématurément à l'âge de 53 ans. Professeur au Collège de France et auteur de nombreux ouvrages tels que *Phénoménologie de la Perception* ou *Signes*, le légat intellectuel de ce dernier est indéniable et tous s'accordent pour dire que ce philosophe était alors à l'apogée de sa carrière.

[3] Selon Bimbenet, l'orientation des recherches de Merleau-Ponty ne pouvait qu'aboutir à l'éloignement de l'intérêt anthropologique au profit de la Nature.

[4] Maurice, Merleau-Ponty, "La structure du comportement", éd. Quadrige/Puf, Paris, 1942, p.1.

Whitehead ou d'un Buytendijk, s'est présentée [plutôt qu'imposée] comme une nouvelle problématique digne d'étude⁵.

Dans *Nature et humanité*, l'anthropologie est donc présentée comme point d'ancrage d'une philosophie qu'on pourrait définir plus justement comme philosophie de la vie ou de l'existence. Et bien que l'œuvre pontienne dans son ensemble paraisse marquer une cohérence logique et une ascension progressive, Bimbenet distingue, à juste titre, deux périodes décisives : une première, qui occupe les deux tiers de son livre et comprend les deux premiers travaux de Merleau-Ponty [à savoir *La structure du comportement* et *La Phénoménologie de la perception*] où l'on adopte la *méthode du spectateur étranger*, d'une part, et la *méthode réflexive*, de l'autre — et une deuxième, de caractère plus ontologique, qui marque un tournant à partir de la *Prose du monde*. Nous tâcherons de mettre en exergue les éléments les plus significatifs de ces deux temps. Pour ce faire, nous allons commencer par attribuer un nom à chaque partie : la première, que nous appellerons « Anthropologie structurelle » et la deuxième, « expression et mort de l'homme ».

Anthropologie structurelle

Avant d'entrer dans l'analyse de l'œuvre, nous allons contextualiser brièvement, avec Bimbenet, l'époque dans laquelle s'inscrit le projet de Merleau-Ponty. La tradition philosophique et les diverses sciences portant sur l'homme ont distingué en ce dernier deux dimensions : une dimension biologique qui, sans aucun doute, le classerait définitivement comme membre à part entière de la nature et une dimension intellectuelle, qui l'en différencierait spécifiquement. Cette vision *ambigüe* de l'être humain deviendra l'une des causes du divorce entre philosophie et science au XIX^e siècle créant ainsi un double mythe : le mythe de la science (positivisme, mécanicisme) et le mythe philosophique (intellectualisme, matérialisme). Témoin de ce grand écart, Merleau-Ponty dénonce, de manière toujours argumentée, tout point de vue extrême et, finalement, injustifié. Le point de départ de la recherche est donc la réduction phénoménologique. Il s'agit de revenir à l'expérience muette, au mystère de l'union vécue. Ce retour originel est marqué par un refus de partager l'homme en deux secteurs (la nature d'une part et la conscience de l'autre). La philosophie de ce phénoménologue est certes critique, mais avant tout concrète et unificatrice. Tout est humain en l'homme que ce soit au niveau biologique ou de la raison. L'effort du philosophe est donc celui de tendre vers une réconciliation nature-esprit.

[5] Merleau-Ponty s'inscrit dans un courant et une période historique pour lesquels l'humanisme résonne d'une manière nouvelle et particulière. Peut-être que la traversée des deux Grandes Guerres et la terreur qui en a découlée a favorisé une approche plus pudique, plus modeste, plus incarnée de l'être humain. Il n'en reste pas moins que Ponty a toujours démontré un intérêt pour « l'homme » notamment au travers des cours donnés sur la psychologie.

Telle est la pierre d'achoppement à laquelle souhaite faire face Merleau-Ponty et c'est pourquoi, *La structure du comportement*, œuvre préparatoire à la *Phénoménologie de la perception*, incarne cet idéal. Comme bon investigateur, Merleau-Ponty prend le temps de discuter avec les diverses sciences de son époque, surtout avec la physiologie et la psychologie moderne. Il reconnaît en elles, le mérite de vouloir parler du vivant et de l'homme. Toutefois, il met en garde, et d'une certaine manière dénonce, contre le légat mécaniciste qui offre une méthode qui se dit certes unificatrice, mais qui devient par là aussi simplificatrice et réductionniste. La distinction qui a pu se faire dans l'Antiquité entre le corps et l'âme, entre matière et forme, trouve son apogée dans la philosophie de Descartes, pour qui, non seulement il y a lieu de séparer ces deux niveaux, mais également de choisir une méthode de recherche plus adéquate que celles de ces prédécesseurs et qui s'appuierait fondamentalement sur les causes matérielles et efficientes⁶. L'âme, chez Descartes, est plus connue que le corps. Grâce au doute méthodique, il est parvenu à l'élément le plus clair et distinct de l'homme : son esprit. Je peux douter de tout, mais jamais du fait que je doute, c'est-à-dire que je pense. Et pour garantir la véracité de tout ce dont nous avons mis en doute, il ne peut recourir à d'autres principes qu'à celui de Dieu⁷. Ce principe va se convertir en pilier fondamental de toute science et de toute métaphysique. Il convient alors de commencer notre étude par la manière dont on connaît les choses prenant en compte l'origine de cette faculté :

«Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est [...], sans rien considéré pour cet effet *que Dieu seul qui l'a créé*, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui *sont naturellement en nos âmes*. [...] Il me semble par là que j'ai trouvé des cieux...»⁸

Cette recherche a été contestée par des auteurs comme Maritain qui n'ont pas hésité à qualifier la philosophie de Descartes d'*angélisme*, mais aussi par d'autres auteurs comme Charles Péguy qui l'ont jugé chevaleresque:

«Et bien je dis : qu'importe. Nous savons bien qu'il ne les a pas trouvés, les cieux. [...] Il veut avoir déduit tout cela, et Dieu même, à peine en passant par les principes ou premières causes, à peine en s'aidant des idées innées, de *ces certaines semences de vérités*

[6] Cette nouvelle méthode se caractérise d'abord par un rejet de la cause finale d'Aristote. Dieu a établi certaines lois dans la Nature, tel l'horloger qui fabrique une montre et il a donné à l'homme la capacité de les connaître, mais pas de comprendre le pourquoi final. Dans cette perspective, seule une science qui repose sur des causes efficientes et matérielles est légitime.

[7] Notons que pour démontrer l'existence de Dieu, Descartes fait appel aux pensées humaines. Ce qui revient, d'une part, à relativiser l'existence de Dieu à l'existence humaine et, d'autre part, à assurer l'existence de l'homme [ainsi que toute création] par l'existence de Dieu. Selon Kant, dans *la Critique de la faculté de juger*, il s'agit d'une pétition de principe ou d'une antinomie inacceptable lorsqu'on veut fonder un système de pensée cohérent.

[8] Ref : Geneviève Rodis-Lewis, «Descartes: textes et débats», Librairie Générale Française, Paris, 1984, p.391.

qui sont naturellement en nos âmes, et qui sont elles-mêmes déduites ou sensiblement, des principes et de Dieu. [...] Je dirai plus. Nous savons bien qu'il n'eût pas trouvé Dieu [...] s'il n'avait pas eu [...] une certaine expérience de Dieu. [...] Qu'importe. Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas⁹». Peguy questionne la solidité des principes de Descartes et lui reproche de partir du *haut* alors qu'il ne peut avancer concrètement dans sa démarche sans faire référence à l'expérience. Ainsi, même l'idée de Dieu provient d'une « *expérience* de Dieu ».

Au contraire, Merleau-Ponty, veut traiter les questions de l'homme et du monde *en partant du bas*. Pour ce faire, il introduit la notion de *comportement* [conduite], commençant sa recherche par les comportements les plus basiques [les réflexes], pour aller vers les comportements les plus subtiles [projection, représentation]. L'auteur souligne l'importance du comportement qui, loin d'être la résultante d'une série de causes purement physiologiques, est avant tout la manière dont l'homme entre en relation avec la vie et le monde environnant. L'expérience chez l'homme révèle tant les mouvements corporels comme les moments du comportement. Le comportement peut être pris alors comme phénomène à partir duquel il peut y avoir retour. Cela permet de remonter des faits à l'être¹⁰, «aux postulats ontologiques», suscitant la question suivante chez l'observateur : pourquoi tel comportement ? Merleau-Ponty élabore alors une critique on ne peut plus justifiée de la physiologie expérimentale qui est, en réalité, un mécanicisme, mais qui présente également des problèmes de fausseté au niveau de sa méthode, de son propre procédé : au travers de ses théories, elle ne cesse d'anticiper l'interprétation des comportements observés. Ces théories substituent alors la description fidèle du comportement. La phénoménologie pontienne, veut, au travers de la notion de *comportement*, supprimer l'opposition entre Nature et conscience, entre chose et idée, entre intérieur et extérieur. Il s'agit de revenir au monde vécu, c'est-à-dire de prendre au sérieux le patient et de prendre au sérieux l'expérience originelle. Ainsi, la conscience peut être replacée au niveau de la vie. [Toutefois, cette entreprise, d'après Bimbenet, n'a pas abouti puisque la conscience s'impose comme l'élément dominant de l'homme, comme forme supérieure qui synthétise les autres formes et leur donne *leur sens proprement humain*¹¹. Cela permet à notre auteur d'affirmer que la philosophie de Merleau-Ponty est, dans ces débuts, encore teintée de dualisme¹²].

[9] Ch.Peguy, "Note [...]sur Descartes...", Pléiade, Oeuvre en prose, Gallimard, Paris, 1961, pp.1359-1361.

[10] La démarche de la philosophie mécaniste, mais aussi de la philosophie spiritualiste, ainsi qu'une bonne partie de la psychologie et psychanalyse utilise la méthode déductive appliquant des principes théoriques à la réalité. Au contraire, Merleau-Ponty, au travers de la méthode phénoménologique, veut laisser parler les faits, revenir à la nature.

[11] Bimbenet met en relief le décalage qu'il y a entre le programme de Merleau-Ponty et le résultat final. Merleau-Ponty n'aurait pas réussi à dépasser le dualisme dans ces deux premiers ouvrages.

[12] Nous tenons à nuancer cette affirmation [nuancée de fait dans d'autres articles de l'auteur comme « l'homme ne peut jamais être un animal »]. En effet, d'accord avec la philosophie de la forme,

Le retour à l'expérience originelle nous découvre l'essence des comportements vivants. La vision scientifique selon laquelle la cause de tout ne serait qu'une série de réactions physico-chimiques (action, stimulation-réaction) n'est que trop lacunaire. Une conduite est vivante lorsqu'elle manifeste une unité indécomposable qui est immédiatement l'indice d'une signification vécue par l'organisme. L'organisme n'est donc pas sensible à des stimulations isolées mais aux propriétés formelles de l'excitant ou aux relations spatio-temporelles. L'organisme réagit à une situation globale nommée par la Gestalt-théorie *la forme*¹³. Celui-ci comprend la situation en l'imprégnant de significations vitales. On ne parle plus alors d'entourage géographique mais de milieu de comportement. Il s'agit non plus d'une somme d'événements purement physiques et extérieurs à l'organisme mais d'une situation adaptée par et pour l'organisme en fonction de ses besoins vitaux. Maintenant, du côté des réactions de l'organisme, les gestes de ce dernier pour répondre à une situation particulière évoque également une unité structurale (et non pas une somme de réflexes élémentaires). La conduite possède une cohérence, un ordre interne ; sorte de *trajet* rempli de signification. Le comportement peut être conçu de deux manières distinctes. D'une part, il y a le comportement géographique, qui est la somme des mouvements effectivement donnés par l'animal en rapport avec le milieu physique. D'autre part, il y a le comportement vital ou vrai, c'est-à-dire l'ensemble des mouvements considérés dans leur agencement intérieur (articulation intelligible). Une vision adéquate de l'être vivant, nous amène à considérer l'ensemble des gestes du corps comme impliquant effectivement la conscience de l'observateur. Ceux-ci exigent une compréhension intérieure du sens. La notion de comportement réclame une compréhension de l'intérieur comme un défilé de significations vitales. Le vivant va être compris alors comme une forme intentionnelle de type fonctionnelle.

Dans la nature, nous pouvons distinguer trois types de formes : la matière (domaine physique), la vie (domaine vital) et l'esprit ou conscience (domaine humain). La grande question est la suivante : comment peut-on unir ces trois causalités sans faire référence à une philosophie de la substance ? Pour commencer, il ne faut pas opposer la quantité, l'ordre et la signification présents dans la matière, dans la vie et dans l'esprit. La « scission »

développée par Merleau-Ponty dans *la Structure*, la conscience est une forme propre de la structure humaine. Cela ne signifie pas que la conscience domine tel le *Cogito* de Descartes. À l'inverse, le phénoménologue français propose une définition plus large de la conscience qui s'appuie d'abord sur une *intentionnalité*. La conscience représentative n'est qu'une forme particulière de la conscience qui se définit plutôt comme un *réseau d'intentions significatives, vécues plutôt que connues*. C'est donc l'action qui sera le véritable reflet de la condition humaine ou de la condition animale.

[13] Distinction structure-forme expliquée de manière éclairante dans le livre de Bimbenet : pages 48 à 61. Prenons une image selon laquelle la structure serait le tronc constitutif de l'être [la structure peut comporter différents niveaux] et les formes, les modalités d'exercices de cette structure [les niveaux ou branches].

dans la nature semble se produire lorsque la conscience apparaît. Un être présente un langage qui n'est plus seulement le signe d'une communication émotionnelle ou pratique mais la marque d'une pensée structurée où se laisse entrevoir un contenu abstrait et catégorisé. Et alors *l'attitude catégoriale* est le sommet de l'échelle de la nature¹⁴. Le signe de l'intelligence est la capacité de voir les choses de manière globale, la capacité d'avoir une vue d'ensemble. C'est dans cette potentialité justement que réside la *différence structurale* entre l'homme et l'animal. Chez l'animal, nous pouvons observer une intentionnalité purement fonctionnelle, liée à un contexte pratique¹⁵. Par contre chez l'homme, la connaissance est avant tout une perception, c'est-à-dire la capacité de regarder la nature avec profondeur. C'est pourquoi la vision, chez l'homme, est un organe spirituel, capable d'objectiver le spectacle. Le voir humain est *un voir perspectif*. L'animal ne possède pas cette faculté qui permet de faire des différents moments, au travers de la multiplicité de perspectives, une seule et même chose.

Cette capacité est la marque de la liberté de l'homme, puisqu'il possède la faculté de ne pas être attaché au moment, au présent de la tâche. Il comprend le monde et s'adresse à lui en terme de symboles et significations, au contraire de l'animal qui, lui, a un rapport tout à fait différent avec le monde ; son mode d'entrer en relation avec lui est pratique et se produit grâce à l'intuition. En ce sens, le corps humain se différencie absolument de l'organisme. La main humaine se convertit en un instrument d'instruments (et n'est pas un simple instrument). Le corps de l'homme a une plasticité remarquable, un corps indéfiniment adaptable. De la sorte, Bergson osait affirmer que l'intelligence est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés. A partir de ces réflexions, nous pouvons conclure deux choses. La première est que l'anthropologie est structurale et aussi que l'anthropologie est inséparable d'une philosophie de la nature, matérielle et vivante. La vie et l'esprit sont deux types de conduites dont une intègre l'autre. Il y a une opposition fonctionnelle entre les deux mais pas substantielle. L'esprit ne vient pas couronner une animalité. Il ne saurait s'agir d'un corps magnifié par une conscience. Nous parlerons de préférence d'une *humanisation d'un corps*. Cela se reflète dans tous les secteurs de la vie humaine : l'habillement, la sexualité, etc. Dans tous ces domaines une intentionnalité distincte apparaît. Mais alors, l'homme,

[14] Elle est le sommet dans le sens où c'est elle qui permet de thématiser les autres niveaux.

[15] D'autres auteurs contemporains tels que Macintyre ont insisté sur les similitudes entre l'homme et l'animal s'appuyant sur cette intentionnalité pratique ainsi que sur leur capacité de sentir. Selon Macintyre cela serait dû au fait de posséder le même socle commun : le socle biologique [appartenance à la nature]. Merleau-Ponty s'efforce également de partir du bas et de montrer les similitudes entre les deux, mais en insistant intensément sur le fait que le niveau biologique chez l'homme est toujours empreint « d'humanité ». « Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme ». D'une certaine manière, la faculté de sentir et de vivre la souffrance physique, chez l'homme, se démarque par cette capacité d'investir le légat biologique d'un sens nouveau.

par son esprit, se sépare-t-il de la nature ? La réponse est négative, *car tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme*. Celui-ci a une structure unifiée. Son comportement est donc emprunt tant d'esprit comme de comportements intégralement biologiques. La vie humaine est ce va et vient de l'existence qui se laisse être tantôt biologique, tantôt personnel. Nous nous référons à la conscience, en conséquence, comme conscience naturée¹⁶.

Expression et effacement du thème anthropologique

La conscience naturée est certainement le chapitre central du livre de Bimbenet et correspond au troisième chapitre de *la Structure du Comportement*. Dans l'ordre humain, elle représente notre appartenance à la nature [par opposition à la conscience naturante ou attitude catégoriale]. Grâce à la notion de comportement, Merleau-Ponty peut poser une communication intérieure entre conscience et action [la structure étant ce qui finit d'enraciner la conscience dans l'agir et d'assurer le lien entre l'homme et la nature]. La méthode phénoménologique permet de retrouver [voir note 15] ce rapport originel avec la nature, ce départ noématique. Bimbenet peut alors donner une première définition de la nature primordiale : «C'est ce que l'homme perçoit, et corrélativement l'acte qui rend compte de ce perçu : le champ phénoménal avant l'intentionnalité¹⁷». Pour comprendre le sens de la nature en nous, il est utile d'analyser la perception enfantine [dans laquelle la pensée objectivante n'est pas encore vraiment présente¹⁸]. Dans la perception commençante, nous pouvons observer une proximité avec la nature qui prend du sens petit à petit chez l'enfant. De cette façon, l'enfance manifeste *le sous-bassement naturel* de la raison dans lequel sont visées des intentions humaines plutôt que des objets de la nature ou des qualités pures. En d'autres termes, les objets de la nature, ainsi que les personnes, sont éprouvés par l'enfant plutôt que connus théoriquement. L'enfant perçoit, premièrement, des corps humains [celui de la mère d'abord] et surtout l'expressivité naturelle qui les rend visibles : la physionomie, les gestes, l'intonation de la voix, les expressions du visage. En deuxième instance, il appréhende l'entourage pratique de ces corps, c'est-à-dire les objets d'usages qui manifestent une intention pratique : une voiture, une chaise, un lit.¹⁹ Avant d'être *la nature en soi*, le monde est vécu par nous de

[16] Alors que les deux premières œuvres semblent refléter une prépondérance de la conscience par rapport au corps, Merleau-Ponty paraît toutefois enclin à retrouver ce rapport originel avec la nature ; rapport retrouvé grâce à la méthode phénoménologique.

[17] Étienne Bimbenet, «Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty», Vrin, Paris, 2004, p.157.

[18] Chez l'enfant, il y a une unité entre l'empirique et le transcendantal.

[19] Seul l'adulte peut prendre du recul avec le monde environnant et se placer devant lui comme spectateur. Tel est le point de départ de toute science qui se détache du monde et des objets en

manière humaine, car il est modelé et présenté par et pour l'homme. Le langage, enfin, serait, en troisième lieu, ce qui structure la perception enfantine. Le mot n'est pas d'abord le signal d'un concept [le support] mais il est le moyen qui permet la communication entre deux personnes ; il manifeste un sens pratique. Bimbenet tire donc la conclusion suivante : *l'enfant semble aller vers la reconnaissance du caractère originaire de l'expressivité du sensible*²⁰.

Une notion originale qui vient éclairer la perception enfantine est celle de l'*a priori matériel*. C'est bien parce que les intentions que l'enfant comprend sont indécomposables qu'elles sont a priori²¹. Mais, étant donné qu'elles appartiennent nécessairement à l'univers perçu, elles sont particularisées par le contexte humain, pratique ou linguistique [elles sont immanentes au déploiement sensible] et donc sont matérielles [d'où la formule a priori matériel]. C'est donc l'expressivité du sensible qui donne le dernier mot à la perception commençante car les significations humaines qui en émergent sont inséparables du contenu sensibles dans lequel elles s'incarnent. La nature primordiale serait donc ce champ sensible préobjectif dans lequel apparaît tout le reste. Dans ce contexte, quel type de conscience peut capter une telle expressivité ? Seule une conscience qui éprouve ou vit ces intentions humaines. Cette conscience est retenue dans une profondeur corporelle ; il s'agit d'une conscience incarnée. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la conscience se définit avant tout par son intentionnalité ; intention qui vise des objets de plusieurs types : affectifs, sensibles, intellectuels, etc.²² La conscience peut donc être affective, volitive, représentative, désirante. Surgit alors une question que Bimbenet exprime de la manière suivante : quel est le point commun entre les différentes consciences ? Le point de départ de toute expérience est ce socle commun, soit le champ sensible préobjectif auquel la conscience se rapporte. Reprenant les propos de Max Scheler, notre auteur affirme ainsi que la conscience à laquelle fait référence Ponty est en premier lieu *pratique* [car elle est une conscience de milieu]. Il n'y a d'autre manière de percevoir un milieu que de se sentir concerné par lui, ou de communiquer intérieurement avec lui sous la forme d'une épreuve. Nous sommes face à une intériorité vitale, une communication

général pour en offrir une explication théorique.

[20] Bimbenet fait référence, dans une de ses notes de bas de page [page 162] à une remarque de Paul Guillaume qui insiste sur le fait que « dès le début, l'homme est pour l'enfant l'objet intéressant par excellence » (*L'imitation chez l'enfant. Etudes psychologiques*, F.Alcan, Paris, 1925, p.122). L'homme devient ainsi pour l'enfant « la mesure de toutes choses ». Nul doute que cet auteur ait influencé la pensée de Merleau-Ponty pour qui la psychologie enfantine révèle bien des choses.

[21] A priori: qui ne peut pas être conçu partie par partie et qui doit être pensé comme essence indécomposable.

[22] La conscience se présente comme un réseau d'intentions significatives. Il y a plusieurs manières pour la conscience de viser son objet et plusieurs sortes d'intentions en elle.

intérieure entre un sujet et un milieu particulier, reflet de l'unité originare du sentant et du sensible ; sentant qui s'exprime par un langage et une corporéité et sensible qui s'exprime par sa visibilité, sa matérialité. Tel est le sens de la conscience naturée. La nature primordiale est, finalement, cette intériorité même, cette intimité de l'organisme percevant et de son monde ; ou plutôt d'intériorisation gagnée sur l'extériorité même.

A partir de la *Prose du monde* [début des années 50], il semble que Merleau-Ponty donne une nouvelle tournure à sa philosophie en «déplaçant le regard vers le haut». En effet, il s'intéressera alors au champ de la connaissance à proprement dit : le monde de l'expression [par opposition au monde sensible]²³. Selon Bimbenet, la *Prose du monde* touche donc directement au statut de notre humanité en tant qu'humanité. Une nouvelle philosophie est entamée qui prend comme point d'appui les pouvoirs d'expression du langage. La fonction du langage peut être comprise d'après l'image du peintre et de son œuvre. Le peintre exprime une réalité éprouvée, observée ou imaginée. Ainsi, Monnet nous offre de merveilleux paysages mais depuis une perspective impressionniste qui nous dévoile également la puissance créatrice de son auteur. Le tableau devient une interprétation, une re-création. Nous utilisons la parole re-création car le pouvoir créateur lui vient d'une puissance d'expression plus ancienne et originare : celle du visible. «C'est de la matière silencieuse du monde que le peintre tire sa gloire²⁴». Le phénoménologue français pense que cette expressivité repose sur le dynamisme du sensible. Le sensible doit donc se comprendre selon une modalité dynamique. Ce que nous percevons, c'est le mouvement de la chose ; c'est lui encore qui nous touche, nous impacte et nous invite à l'exprimer. Les différentes réductions phénoménologiques et l'intérêt croissant de Ponty envers le thème de la Nature, conduit son œuvre, vers un effacement progressif du thème anthropologique.

En conclusion, les outils proposés par Merleau-Ponty tout au long de ses recherches sont l'observation et la description. En ce sens, nous pouvons observer que l'homme se démarque sans cesse de la nature par son rapport particulier au monde ; rapport défini par l'apparition de la conscience. Seul l'homme est capable de voir le général dans le particulier ; l'essence dans le sensible. Mais cette dialectique spirituelle s'incarne nécessairement dans une dialectique vitale. « On n'agit pas avec l'esprit seul ». En somme, tout est art et tout est naturel en l'homme. Il n'y a pas une conduite qui ne trouve quelque source dans l'être biologique tout en s'y détachant pour se convertir en un acte proprement humain. Tel est le mouvement dialectique de l'existence : un va-et-vient insensible de la vie naturelle à la vie de l'esprit. Le corps est ce véhicule

[23] Par expression, Bimbenet comprend avant tout le langage [langage corporel, paroles, etc.]. Merleau-Ponty s'inspire fondamentalement des travaux de De Saussure.

[24] « Nature et humanité », p.217.

qui à la fois nous ouvre au monde, nous rappelle notre lien de parenté avec la nature et nous permet d'exprimer concrètement les actes les plus humains, les idées les plus géniales, l'art dans toutes ses facettes. Il ne s'agit pas d'un esprit ajouté à un corps, mais d'une autre manière d'être corps pour l'homme. L'esprit ne sublime pas le corps afin de le faire obéir à ses desseins, mais c'est le corps qui permet l'avènement de l'esprit. Cette autre manière d'être corps est possible, souligne Bimbenet, car le corps humain est plus que corps dans le sens d'organisme, il est chair. Il semble, toutefois, que Merleau-Ponty veuille éviter une métaphysique qui s'appuierait sur des concepts universels et intemporels comme nature, finalité ou raison car ces notions se discernent comme hors du temps et de l'histoire. Une philosophie de la vie ou de l'être considère l'humain comme un sujet qui s'incarne dans le mouvement de l'histoire. Étienne Bimbenet nous entraîne, donc, au fil de l'œuvre de Merleau-Ponty, de concepts en concepts afin de saisir la relation existante entre Nature et Humanité. Ainsi, son livre se convertit en un résumé conséquent et intéressant du Corpus Pontien, bien que parfois difficile à lire à cause d'un langage très ou peut-être trop expérimenté.

TRADUCCIONES

LOS ÁTOMOS Y EL INFINITO

Tito Lucrecio Caro

Introducción y traducción: Bartolomé Segura Ramos¹ (Universidad de Sevilla)

Tito Lucrecio Caro es un poeta romano (94-50 a. C.), coetáneo de Cicerón, que escribió en hexámetros un largo poema épico en seis libros (que abarcan 7.415 versos), de carácter didáctico, en el que pretendía recoger en latín la enseñanza del filósofo griego Epicuro (isla de Samos, 341-Atenas, 270 a. C.), poema cuyos pilares son la teoría atómica para explicar el mundo y la lucha contra las creencias religiosas para liberar al hombre del miedo a la muerte.

Nosotros hemos seleccionado un largo pasaje (I 599-1051) dedicado a los átomos y el infinito, en el que además se refutan, sucesivamente, las doctrinas de Heraclito (conocido como Heráclito), Empédocles y Anaxágoras. Aunque es el lector quien debe interpretar y juzgar la teoría defendida por Lucrecio en el pasaje seleccionado, me permito hacer dos o tres breves observaciones previas. En primer lugar, si bien el átomo, concepto acuñado por otro filósofo griego, Demócrito, era considerado en la Antigüedad (y hasta el siglo XX) como indivisible y sin partes, el poeta hablará al comienzo del pasaje aquí ofrecido de “partes” del átomo que, no obstante, han de ser entendidas como

[1] (bsegura@us.es) Nacido en Córdoba, Bartolomé Segura Ramos ha sido, desde 1976, catedrático de Filología Latina en la Universidad de Sevilla, hasta su prejubilación en 2009. Interesado originariamente en cuestiones lingüísticas, y más tarde en literatura latina, ha publicado artículos sobre Juvenal, Virgilio, Horacio, Lucrecio, Séneca y, especialmente, Tácito. Dedicado también a estudios propiamente históricos (sobre el mencionado Tácito, la guerra civil de Galba y Otón, la batalla de Munda, etc.), ha realizado además numerosas traducciones de autores clásicos de la Antigüedad, a saber: Prisciliano (1975), Virgilio (*Bucólicas y Geórgicas*, 1981), Ovidio (*Fastos*, 1988), Séneca (*Medea*, 1991; *Las Troyanas*, 1993; *Fedra*, 1994; *Agamenón*, 2008), Juvenal (*Sátiras*, 1996), Salustio (1997), Petronio (2003); Persio (2006); *Antología de Poesía erótica latina* (1989); del griego, *Las Meditaciones* de Marco Aurelio (1985). Es autor de numerosas reseñas y artículos en diferentes revistas, y de libros de creación, a saber: a) ensayo: *Fragmentos de Varia escritura* (1987), *A rienda suelta* (1990), *La pedagogía al alcance de todos* (2004), *Del ensayo a la nostalgia* (2005); a) novelas: *Noche de verano* (premio Anthropos, 1991), *Espíritu universitario* (2010). En la actualidad, prosigue la preparación (que dura ya más de catorce años) de una amplia y original monografía sobre la *Iliada* de Homero

“partes teóricas o matemáticas”, sin que ello implique negación del concepto primordial sobre la indestructibilidad del átomo (palabra griega que, como es sabido, significa “sin partes”, y que los romanos tradujeron por “*indivuum*” = “indivisible”). La terminología que para designar la correspondiente palabra griega, átomos (que Cicerón translitera tranquilamente, diciendo en latín *atomus*) emplea nuestro poeta, el cual evita religiosamente utilizar términos griegos, es variada, a saber: *principium*, *corpora*, *semina*, *primordia* (“principios”, “cuerpos”, “semillas”, “primordios”), e incluso *materies* o, todavía más, *natura* (“materia”, “naturaleza”); para referirse al universo recurre igualmente a distintas palabras: *summa* o *summa rerum*, *copia* o *copia rerum*, *cuncta*, *omne*, *omnia* (“suma” o “suma de las cosas”; “masa” o “masa de las cosas”; “conjunto de las cosas”; “el todo”, “todas las cosas”); para “ser” o “existir”: *esse*, *existere*, *stare*, *constare*, *consistere* (“ser”, “existir”, “estar”, “constar”, “consistir”); para “nacer”: *gignere*, *ingere*, *procreare* (“nacer”; “modelar”, “crecer”); para “agua”: *aqua*, *umor*, *liquor*, *imbris*, *ros* (“agua”; “humedad”; “líquido”; “lluvia”; “rocío”); para “fuego”: *ignis*, *ardor*, *calor* (“fuego”, “ardor”, “calor”); para “esencia”, “principio” u “origen”: *natura* (*de rerum natura*, el título de la obra, significa “Sobre el origen de la realidad”).

El texto seguido para la presente traducción es el de Eduardo Valentí, *De rerum natura*, vol. I (Colección Alma Mater), Barcelona, 1961. La traducción procede verso a verso, respetando en lo posible el tenor y orden de palabras del original.

Sobre el origen de la realidad, I 599-1051. Traducción:

Todavía más: puesto que existe en cada caso una punta extrema
600 de aquel cuerpo, que ya no pueden distinguir
nuestros sentidos, no es raro que ella se manifieste sin partes,
y conste de una sustancia mínima: no ha existido jamás
por sí misma aislada, ni en el futuro podrá existir,
puesto que ella misma es parte, primera y única, de otra cosa.
605 Asimismo, otras partes y otras, semejantes y en orden,
completan, en densa formación, la naturaleza del cuerpo, las cuales, puesto
que no
pueden subsistir por sí mismas, forzoso es
que se afiancen allí de donde no puedan ser arrancadas en modo alguno.
De modo que son de sólida simplicidad los primordios
610 que se adhieren entre sí estrechamente, compactados en sus mínimas partes,
<pero> no resultantes de la reunión de aquellas partes,
sino que más bien son fuertes por su eterna simplicidad,
de donde la naturaleza no permite arrancar o menguar

nada ya, para preservar las semillas de las cosas.
615 Además, si no existiese un mínimo, hasta los cuerpos
más pequeños constarían de partes infinitas,
por cuanto que una parte de media parte siempre tendría
media parte, y ninguna cosa le pondría límite.
Así que entre un máximo de las cosas y un mínimo, ¿qué media?
620 Nada habrá que lo diferencie, pues por más que la suma entera
sea absolutamente infinita, con todo, las cosas más pequeñas
constarán igualmente de partes infinitas,
cosa que, puesto que la verdadera razón pone el grito en el cielo y niega
que la mente pueda creerlo, forzoso es que, vencido, confieses
625 que existen cuerpos que se presentan no provistos ya de parte alguna
y constan de una sustancia mínima y, puesto que tales existen,
has de confesar también que los mismos son sólidos y eternos.
Finalmente, si la naturaleza, creadora de las cosas, acostumbrara
a obligar a todas a disolverse en sus partes mínimas,
630 entonces, esta misma no tendría fuerza para recrear nada con ellas
por la simple razón de que las cosas que no se forman con partes
no pueden tener lo que debe tener la materia
genital: conexiones variadas, peso, choques,
convergencias, movimientos, por cuya mediación se produce cada cosa.
635 Razón por la que quienes pensaron que la materia de las cosas
es el fuego y que solo del fuego proviene el todo
manifiestan haberse desviado enormemente de la verdadera razón.
Él primero que, como jefe, inicia el combate es Heraclito,
brillante por su lenguaje oscuro, más entre los griegos
640 casquivanos que entre los serios, que buscan la verdad.
Pues los necios admiran y gustan más de todo
lo que ven envuelto en palabras retorcidas,
y reputan de verdadero lo que puede afectar bonitamente
a los oídos y lo que está adornado con un sonido agradable.
645 Pues, ¿cómo podrían ser las cosas tan variadas –pregunto-,
si han sido creadas únicamente del fuego puro?
Pues de nada serviría que el ardiente fuego se condensase
o enrareciera si las partes del fuego tuviesen
la misma naturaleza que tiene el fuego globalmente.
650 Pues el calor sería más intenso de estar condensadas las partes
y a su vez más debilitado de estar desagregadas y dispersas.
Fuera de esto no has de pensar que pueda suceder nada
de tales causas, y menos aun que una variedad tan grande
de cosas pueda provenir de fuegos densos o rarefactos.
655 Lo cual que, solo si se considera que en las cosas existe el vacío,

se podrán condensar o enrarecerse los fuegos.
Pero, como ven muchas cosas contradictorias entre sí, refunfunan
y rehúyen dejar en las cosas el vacío puro,
temerosos de la empinada cuesta, pierden la dirección exacta del camino,
660 sin advertir, a su vez, que, si eliminan el vacío de las cosas,
todo se condensa, y de todo se crea un solo
cuerpo, que no podría arrojar nada de sí compulsivamente,
al modo como el fuego arrebatado emite luz y calor,
lo que te hace ver que no está hecho de partes apiñadas.
665 Porque si acaso creen que de otra manera puede
el fuego extinguirse en la unión y cambiar de sustancia
(esto es, si no rehúsan hacer esto por ninguna parte),
no nos extrañaremos de que el fuego todo por completo retorne
a la nada, y que cualquier cosa que sea creada nazca de la nada.
670 Pues todo lo que, al cambiar, se sale de sus límites,
de inmediato esto es la muerte de aquello que era antes.
En consecuencia, es necesario que sobreviva algo incólume en aquello
para que no se te vuelvan a la nada absolutamente todas las cosas
y haya de resurgir el conjunto de las cosas renaciendo de la nada.
675 Así pues, como de hecho hay determinados elementos absolutamente
fijos que mantienen siempre igual su naturaleza,
por cuya ausencia o presencia, y cambiando el orden, cambian
las cosas de naturaleza y se transforman los cuerpos,
hay que saber que estos elementos de las cosas no son de fuego.
Pues en nada diferiría que unos marchasen y se alejaran,
680 y otros fuesen asignados, y que algunos cambiasen de orden,
si, pese a ello, todos conservasen la sustancia del fuego.
Pues, de todos modos, sería fuego todo lo que <este> crease.
Pero, en mi opinión, es como sigue: hay determinados cuerpos cuya
685 convergencia, movimiento, orden, colocación, figuras,
engendran el fuego, y, cambiando el orden, cambian
de naturaleza, y no son semejantes al fuego ni a ninguna
otra cosa que pueda enviar efluvios
a los sentidos, y afectar con su impulso nuestro tacto.
690 Además, decir que todas las cosas son fuego y que en el número
de las cosas no existe ninguna cosa real, excepto el fuego,
cosa que hace este mismo <Heraclito>, me parece alucinante.
Pues este hombre combate los sentidos a partir de ellos,
y debilita a los sentidos, de donde depende todo crédito,
695 por los que él mismo ha conocido eso que denomina fuego.
Pues cree que los sentidos conocen realmente el fuego,
y no cree en lo demás, que no es en modo alguno menos claro.

Cosa que a mí se me antoja que es no solo vana sino alucinante.
Pues, ¿a qué hacer referencia? ¿Qué puede ser para nosotros más seguro
700 que los propios sentidos por los que consignar lo verdadero y lo falso?
Además, ¿por qué uno ha de suprimirlo todo, y querer
dejar únicamente la naturaleza del fuego, mejor
que rechazar que sea el fuego y dejar en cambio que sea otra cosa?
Pues igual demencia parece decir lo uno que lo otro.
705 Razón por la cual quienes consideraron que la esencia de las cosas
es el fuego y que el todo podía constar de fuego,
y quienes establecieron como principio para la génesis de las cosas
el aire, o quienesquiera que estimaron que el agua
misma por sí misma conforma las cosas, o que la tierra crea
710 todo y se transforma en todas las esencias de las cosas,
dan la impresión de haberse extraviado muy lejos de la verdad con mucho.
Añade también a quienes duplican los principios de las cosas,
uniendo el aire al fuego y la tierra al agua,
y quienes opinan que todo puede originarse de cuatro
715 elementos: fuego, tierra, aire y agua.
Entre ellos está en primer lugar Empédocles de Agrigento,
a quien crió en las costas triangulares de sus tierras la isla <de Sicilia> (...),
729 la cual no parece que tuviera dentro de sí nada más preclaro que este
730 hombre, nada más sagrado ni admirable ni querido.
Y todavía más: los poemas de su pecho divino
pregonan y exponen unos descubrimientos preclaros,
de forma que apenas parece nacido de estirpe humana.
Con todo, este y los que hemos dicho arriba, singularmente
735 inferiores en muchos aspectos y mucho menores,
aunque, por haber descubierto muchas cosas, bien y por inspiración divina,
proporcionaron respuestas como del santuario de su corazón
de suerte más sagrada y con mucho más atinada razón
que cuanto profiere la Pitonisa desde el trípode y el laurel de Febo,
740 con todo, en lo que hace a los principios de las cosas, se dieron el batacazo,
y, grandes como eran, cayeron allí con estrepitosa caída.
En primer lugar, porque establecen el movimiento eliminando el vacío
de las cosas y admiten que hay cosas blandas y rarefactas,
el aire, el rocío, el fuego, las tierras, los seres animados, las mieses,
745 y con todo no mezclan el vacío en el cuerpo de estos.
En segundo lugar, porque sancionarán que no hay en absoluto un límite
en la fragmentación de los cuerpos ni pausa en su ruptura,
y que tampoco puede haber un mínimo en las cosas,
pese a ver que esa punta extrema de cada cosa
750 es lo que para nuestros sentidos parece ser un mínimo,

de suerte que de ello puedes deducir que lo que tienen como último las cosas que no puedes ver es el mínimo que hay en ellas.

A lo cual se añade asimismo que, puesto que establecen unos principios blandos de las cosas, que nosotros vemos que tienen

755 nacimiento y cuerpo mortal, la totalidad

de las cosas tiene, en ese caso, que retornar completamente a la nada,

y renaciendo de la nada, cobrar vigor el conjunto de las cosas;

afirmaciones una y otra que ya conocerás cuánto distan de la verdad.

Otrosí, son en muchos aspectos hostiles y cual veneno

760 esos elementos entre sí mismos, por lo cual, o perecerán al encontrarse,

o huirán de un lado a otro como vemos que huyen de un lado a otro,

al estallar la tempestad, los rayos, la lluvia y los vientos.

Finalmente, si todo se crea de cuatro elementos,

y, a su vez, todo se disuelve en esos elementos,

765 ¿en razón de qué pueden llamarse principios de las cosas más aquellos que considerar, al revés y por contra, a las cosas principios de aquellos?

Pues se generan alternativamente y cambian de color,

así como de su naturaleza entera, mutuamente, desde el comienzo de los tiempos.

770 Pero si acaso crees que el cuerpo del fuego y de la tierra

se fusionan así, y las brisas aéreas y el rocío líquido,

de forma que no cambie nada su naturaleza en la fusión,

no se te podrá crear ninguna cosa a partir de aquellos

ni animada, ni de cuerpo inanimado, como el árbol.

775 Porque es que cada cosa mostrará su naturaleza en la unión

de la masa variopinta y se verá que el aire permanece

mezclado con la tierra al tiempo que el fuego lo hace con el agua.

Ahora bien, conviene que en la génesis de las cosas los primordios muestren una naturaleza secreta e invisible,

780 para que no despunte nada que impugne e impida

que cualquier cosa que sea creada pueda serlo con propiedad.

Más aun, se reclaman del cielo y de sus fuegos

y, para empezar, hacen que el fuego se transforme en las brisas

del aire, y que de ahí nazca la lluvia y que la tierra se cree

785 de la lluvia y que, a su vez, la totalidad revierta de la tierra,

el agua, primero, luego, el aire, después, el fuego,

y que estos elementos no cesan de cambiar entre sí, viajando

del cielo a la tierra, de la tierra a las estrellas del mundo.

Cosa que los elementos primeros no deben hacer de ninguna manera.

790 Pues es necesario que sobreviva algo inmutable

para que todas las cosas no tornen de raíz a la nada.

Pues todo lo que, cambiando, sale de sus límites,

eso al punto es la muerte de lo que era antes.

Razón por la cual, puesto que las cosas que poco antes dijimos
795 llegan a transformarse, es necesario que estas
consten de otras que no pueden transformarse en ninguna circunstancia,
para que no se te vuelvan de raíz a la nada todas las cosas.
¿Por qué no establecer más bien algunos elementos dotados
de tal naturaleza que, si acaso han creado el fuego,
800 puedan asimismo, quitando unas partículas y agregando otras,
cambiando el orden y el movimiento, hacer las brisas del aire,
y así cambiar todas las demás a partir de otras cosas?
“Ahora bien” –me dirás-, “la realidad demuestra que todas
las cosas crecen y se fortalecen en las brisas del aire a partir de la tierra,
805 y si el tiempo no favorece en el momento apropiado
a las lluvias, de modo que, al ablandarse las nubes, se balanceen los árboles,
y el sol no contribuye en lo que le compete y les da calor,
no podrían crecer las mieses, los árboles y los seres animados”.
por supuesto que si no colaboran también los alimentos sólidos y la blanda
810 agua, una vez que el cuerpo se echa a perder, toda vida también
se desligaría de todos los nervios y los huesos.
Pues sin duda alguna nosotros nos sustentamos y nutrimos
con determinadas sustancias, y con determinadas sustancias los demás seres también.
No es de extrañar, dado que hay muchos elementos comunes
815 que se mezclan de muchos modos a muchas cosas
en estas, y por ello, variados como son los seres, se alimentan de cosas variadas.
Y con frecuencia importa mucho, estos mismos elementos,
con cuáles y en qué tipo de postura se relacionan,
y qué movimientos producen y reciben recíprocamente.
820 Pues los mismos que forman el cielo, el mar, las tierras, los ríos,
el sol, forman las mieses, árboles y seres animados,
aunque se mueven mezclándose con otros y de diferente modo.
Pues más aun: en mis propios versos ves
por doquier muchas letras comunes a muchas palabras,
siendo, no obstante, forzoso confesar que versos y palabras
825 difieren entre sí por el significado y por el sonido que evocan.
Tanto pueden las letras con solo cambiar el orden.
Por su parte, los primordios de las cosas pueden aportar
más elementos de donde sea posible generar todos los diferentes seres.
830 Examinemos ahora también la homeomería de Anaxágoras,
como dicen los griegos, y que expresarlo en nuestra lengua
no nos permite la pobreza de nuestro idioma,
si bien es fácil explicar con palabras la teoría en sí.
Para empezar, lo que llama “homeomería de las cosas”
835 significa que los huesos nacen de huesos pequeñitos

y diminutos, las vísceras nacen de vísceras
pequeñitas y diminutas, y que la sangre se crea
porque se coagulan entre sí muchas muchas gotas de sangre,
y que de pepitas de oro puede provenir
840 el oro, y la tierra crecer de terrones pequeños,
el fuego, del fuego, el agua, de agua y más agua,
y todo lo demás lo imagina y cree de la misma manera.
Y sin embargo el mismo no admite que haya en las cosas el vacío en parte
alguna, ni que haya un límite en la fragmentación de los cuerpos.
845 Por lo cual, en ambos razonamientos se me antoja que yerra
igual que aquellos que antes dijimos arriba.
Añade que imagina primordios excesivamente débiles,
si es que son primordios los que están dotados de naturaleza
semejante a como son las cosas mismas, y sufren y perecen
850 del mismo modo, y ninguna cosa los refrena de la destrucción.
Pues, ¿cuál subsistirá de ellos, en caso de una fuerte presión
para escapar de la muerte, entre los dientes mismos de lo letal?
¿El fuego, el agua o el aire? ¿Cuál de estos? ¿La sangre o los huesos?
Nada, a mi juicio, dado que todas las cosas, en pie de igualdad y completamente,
serán tan mortales como las cosas que vemos manifiestamente
desaparecer de nuestra vista, vencidas por alguna fuerza.
857 Ahora bien, pongo por testigos a las cosas antes probadas de que las cosas
858 no pueden recaer en la nada ni a su vez nacer de la nada.
Además, puesto que la comida acrecienta y alimenta el cuerpo,
860 cabe saber que las venas, la sangre y los huesos
<constan de sustancias heterogéneas>,
o si se empeñan en decir que todos los alimentos son de sustancia
mezclada y tienen en sí pequeños cuerpos de nervios
y huesos, y, en una palabra, venas y partículas de sangre,
sucederá que todo alimento, sea este sólido o líquido,
865 se pensará que está constituido de cosas heterogéneas,
mezcla de huesos y nervios, y sangre y suero.
Además, cualquier cuerpo que sale de la tierra,
si está en la tierra, forzoso es que la tierra se forme
de cosas heterogéneas que nacen de la tierra.
870 Pasa a otra cosa: te será lícito usar las mismas palabras.
Si la llama, el humo y la ceniza se esconden en la madera,
forzoso es que la madera conste de cosas heterogéneas.
Además, la tierra, a cualquier cuerpo que alimenta, aporta
<las sustancias de estos: ella estará formada por sustancias>
874 heterogéneas, que provienen de la madera.
875 Aquí queda cierta posibilidad débil de escabullirse,

cosa a la que se acoge Anaxágoras al considerar que en todas las cosas se esconde una mezcla de cosas, pero que solo aparece aquello cuya mezcla era mayoritaria y colocada más a la vista y en primera línea.

880 Cosa que, no obstante, anda lejos de la verdadera razón.

Pues debería pasar que también las mieses, cuando se parten con la intimidatoria fuerza de la piedra, mostraran rastros de sangre o algo de lo que se nutre con nuestro cuerpo.

885 Por idéntico razonamiento, convendría también que, cuando las hierbas

884 las frotamos, cosa habitual, piedra contra piedra, manasen sangre.

886 Y que las aguas dejaran escapar gotas dulces y de sabor semejante a la leche que mana de las ubres de las ovejas.

Y, por supuesto, que, al destripar los terrones de la tierra, aparecieran frecuentemente especies de hierbas, mieses y hojas

890 ocultas en pequeños trozos, repartidos en la tierra;

y, por último, que aparecieran en la madera ceniza y humo,

al partir dicha leña, y que estuviesen ocultos fuegos diminutos.

Puesto que la realidad palpable enseña que nada de eso ocurre,

procede reconocer que no están las cosas mezcladas de ese modo en las cosas,

895 sino que, mezcladas de muchos modos, deben ocultarse en las cosas unas semillas, comunes a muchas cosas.

“Ahora bien” –me dirás-, “a veces en los vastos montes sucede que las elevadas copas vecinas de los árboles altos se frotan

entre sí, cuando los austros poderosos las obligan a hacer eso,

900 hasta que refulgen al brotar la flor de la llama”.

Por supuesto que, pese a ello, no es congénito a la madera el fuego,

sino que hay muchas semillas del calor que, cuando

convergen con la frotación, provocan incendios en las selvas.

Porque si se hubiese formado la llama escondida en las selvas,

905 los fuegos no se podrían mantener ocultos en ningún momento,

y por doquier destruirían las selvas y achicharrarían los árboles.

¿Ves ya, pues, lo que hemos dicho antes,

que, una y otra vez, es muy importante con qué elementos

y en qué posición se organizan los mismos

910 y qué movimientos producen y reciben entre sí,

y que los mismos, cambiando un poco entre ellos, producen

el fuego y la madera? Del modo como se forman también las propias palabras, cambiando un poco las letras entre sí,

de forma que designamos con una voz diferente lo *lígneo* y lo *ígneo*.

915 Ya, en último término, si todo lo que ves en las cosas

perceptibles, consideras que no pueden tener lugar sin imaginarte los elementos de la materia dotados de similar naturaleza,

con ese planteamiento se te escapan los principios de las cosas:
resultará que, sacudidos por una risa trémula, se carcajeeen,
920 y con sus lágrimas saladas humedezcan su cara y sus mejillas.
Ea, entérate ahora de lo que resta y escucha más claramente.
Y no escapa a mi razón lo oscuro que es. Pero una
gran esperanza de gloria ha sacudido con violento tirso mi corazón,
y al mismo tiempo me ha inspirado en el pecho el suave amor
925 a las musas, estimulado por el cual, ahora, animosamente
recorro los espacios intransitables de las Piérides no hollados
antes por el pie de nadie. Me gusta acercarme a fuentes intactas
y beber de ellas; me gusta coger flores nuevas
e ir a buscar una insigne corona para mi cabeza allí
930 donde las musas no velaron antes las sienes a nadie.
En primer lugar, porque enseñe acerca de cosas importantes y aspiro
a liberar el espíritu de los estrechos nudos de las religiones;
luego, porque sobre asunto tan oscuro compongo lúcidos
poemas, endulzándolo todo con el encanto de las musas.
935 Pues tampoco esto se me antoja sin motivo alguno.
Al contrario: como cuando los médicos prueban a dar
a los niños el repugnante asenjo, antes bañan las copas en torno
a los bordes con el líquido dulce y amarillento de la miel,
para burlar la edad ingenua de los niños
940 solo hasta los labios y que, mientras, se tomen entero el amargo
licor del asenjo y al engañarlos no se les dañe,
sino que más bien se restablezcan, vivificados de tal modo,
así yo ahora, puesto que esta filosofía parece por lo común
un tanto dura a quienes no tienen trato con ella, y la gente
945 se aparta horrorizada de la misma, te quise exponer
nuestra filosofía en los suaveparlantes versos de las Piérides,
y bañarla, por así decirlo, con la dulce miel de las musas,
por si acaso con tal razonamiento pudiera yo retener
tu espíritu con mis versos, hasta que percibas toda
950 la naturaleza de las cosas, y de qué estructura está formada.
Mas, puesto que he demostrado que los cuerpos ultrasólidos
de la materia revolotean perpetuamente indestructibles a través de la eternidad,
¡vamos!, investiguemos ahora si existe o no existe algún
límite en la suma de aquellos. Y asimismo, como hemos descubierto el vacío,
955 ya lugar, ya espacio, en el que todas las cosas acontecen,
veamos a fondo si todo es finito por completo
o si se extiende en la inmensidad y en la vasta profundidad.
Pues todo lo que existe carece de límite en cualquier dirección
que se camine, puesto que debería tener un extremo.

960 Ahora bien, no parece que pueda haber extremo de ninguna cosa, a no ser que haya algo más allá que lo delimite; de modo que se vea hasta donde la naturaleza de este sentido no prosiga más lejos. Mas, puesto que hay que admitir que no existe nada fuera de la totalidad, no tiene extremo, y por tanto carece de límite y medida.

965 Y no importa en qué región de aquella te sitúes: a tal punto, sea donde sea que cada uno haya tomado posición, en todas las direcciones deja el todo infinito en el mismo grado.

Además, en el caso de que se estableciese como finito todo el espacio que existe, y alguien corriese al extremo 970 de sus bordes, a lo último, y arrojase un dardo volador, ¿qué prefieres, que el dardo, lanzado con vigorosa fuerza, parta y vuele lejos, hasta donde haya sido enviado, u opinas que algo puede impedirsele y servirle de obstáculo? Pues forzoso es que confieses y aceptes una de las dos cosas.

975 Una y otra cosa te niegan una escapatoria y te obligan a conceder que el todo se extiende exento de límite. Pues, tanto si existe algo que lo impida y haga que no llegue a donde ha sido enviado y se quede en su meta, como si va a parar fuera, no ha partido de un punto final.

980 De este modo, te perseguiré y, dondequiera que coloques extremos, te preguntaré que le pasará finalmente al dardo. Pasará que no se puede establecer límite en ninguna parte, y la facultad de huir dilatará siempre la huida.

Además, si el espacio todo de la suma absoluta 985 se mostrase encerrado por doquier dentro de bordes fijos y fuese finito, entonces, la masa de la materia con su peso sólido, convergería por una y otra parte en el fondo, y no podría acontecer cosa alguna bajo la bóveda del cielo, y ni siquiera existirían en absoluto el cielo ni las luces del sol, 990 por cuanto toda la materia yacería amontonada, a base de colmatarse desde un tiempo ya infinito.

Pero, en realidad, no nos extrañe que no se conceda descanso alguno a las entidades básicas, ya que no existe ningún fondo en absoluto adonde puedan, digamos, confluir, y donde poner su asentamiento.

995 Todas las cosas actúan siempre en perpetuo movimiento desde todas partes, y desde abajo se habilitan desde el infinito los rápidos cuerpos de la materia.

Para terminar, ante nuestros ojos se ve cómo una cosa delimita a otra: el aire circunda a las colinas y los montes al aire;

1000 la tierra es frontera del mar, y a su vez el mar de todas las tierras. Por el contrario, no hay nada, desde luego, que delimite el todo desde fuera.

Así que tal es la naturaleza del espacio y la extensión de lo profundo,
que ni los claros rayos podrían recorrer en su perpetua
carrera, deslizándose por los trechos de la eternidad,
1005 ni a su vez hacer que quede menos por recorrer en su viaje.
A tal punto se extiende por aquí y por allá un ámbito enorme para las cosas,
exento de límites, en todos los sentidos y desde todos los ángulos.
Es más: para que el propio conjunto de las cosas no pueda
encontrar medida, la naturaleza lo contiene, pues ella obliga
1010 a delimitar el cuerpo con el vacío, y lo que a su vez es vacío con un cuerpo,
a fin de convertir de este modo, alternadamente, todo en infinito,
o bien para que uno de los dos, si el otro no le pone límite,
se extienda, con todo, indefinidamente por su sola naturaleza.
<Si el espacio fuera finito, no habría materia infinita;
si la materia fuera limitada y el espacio infinito, entonces>
ni el mar ni la tierra ni las lúcidas bóvedas del cielo
1015 ni la raza de los hombres ni los sagrados cuerpos de los dioses
podrían subsistir el exiguo tiempo de una hora.
Pues la masa de la materia, despedida de su
entrelazamiento, sería arrastrada libremente por el gran vacío,
si no es que, más bien, al no congregarse nunca, ni siquiera habría creado
1020 cosa alguna puesto que, desperdigada, no habría podido juntarse.
Pues, desde luego, ni los principios de las cosas se colocaron
deliberadamente cada cual en su orden con sagaz intención,
ni por supuesto <pactaron qué movimientos produciría cada uno>,
sino que, dado que, siendo muchos y habiendo cambiado de muchas maneras
1025 a través del todo, sufren daño desde la eternidad, acelerados por choques,
a base de experimentar todo género de movimientos y conexiones,
finalmente vienen a parar a disposiciones tales
como <esas> en las que consiste, al ser creada, esta suma de cosas,
y que, conservada asimismo a lo largo de muchos ciclos de años,
1030 una vez que ha sido impulsada a los movimientos adecuados,
hace que con las generosas olas de su corriente los ríos abastezcan
al mar avaricioso, y que la tierra, favorecida por el calor
del sol, renueve sus frutos, y que, reproduciéndose, la raza de los animales
florezca, y vivan los lábiles fuegos del firmamento.
1035 Cosa que en modo alguno harían, si no pudiera
afluir desde el infinito una cantidad de materia
de la que cada cosa acostumbra a reparar a su tiempo las pérdidas.
Pues, igual que la naturaleza de los seres animados, privada de alimento,
se desmaya y pierde cuerpo, del mismo modo debe todo
1040 disolverse tan pronto como la materia deja
de suministrarle, desviada por alguna razón de su camino.

Ni tampoco los golpes pueden, desde fuera y desde todas partes, conservar la suma totalidad, comoquiera que <esta> se haya formado.
Pues pueden machacarla incesantemente y aplazar una parte,
1045 hasta que lleguen otros <golpes> y se logre completar la totalidad.
Sin embargo, a veces, se ven obligados a rebotar y al mismo tiempo facilitar a los principios de las cosas espacio y tiempo para escapar, con el fin de que puedan circular libres de su unión.
Por lo cual, forzoso es que sean suministrados muchos una y otra vez.
1050 Mas para que también puedan producirse en abundancia los propios golpes, se necesita una cantidad infinita de materia en todas partes.

CREACIÓN FILOSÓFICA

ACTITUDES ANTE LA VIDA

Andrés Ortiz-Osés¹
Universidad de Deusto (España)

La vida se proyecta como amor expansivo, y se introyecta como dolor impansivo: no hay amor sin dolor, dolor de amor, duelo de existir. El duelo de existir se ejercita entre el eros vital y el antieros mortal, porque nuestra existencia es la vida abocada finalmente a la muerte.

Ante la existencia, que es lo vital mortal, caben tres actitudes fundamentales: la actitud optimista, la actitud pesimista y la actitud “optimopesimista”, típicamente ambivalente.

1

(Actitud optimista)

La actitud optimista ante la vida es la actitud positiva y aún positivista o buenista. Es la actitud clásica y aún clasicota, por cuanto ve la unidad de lo

[1] (andres.ortiz-oses@deusto.es) Estudió Teología en la Universidad Pontificia Comillas y, posteriormente, Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma. Más tarde se trasladó a la Universidad de Innsbruck (Austria) donde se doctoró en filosofía hermenéutica. En Innsbruck asistió a las clases de Gadamer, Emerich Coreth y Franz-Karl Mayr. Ha colaborado con el Círculo de Eranos (Suiza), inspirado por Carl Gustav Jung y del que han formado parte Karl Kerényi, Mircea Eliade, Erich Neumann, Gilbert Durand y James Hillman entre otros.

Es fundador de la hermenéutica simbólica. De ella se ha dicho que proporciona un giro a la disciplina originaria de Alemania, por el que “la razón clásica se convierte en razón-sentido, una razón sensible o sensual propia de una filosofía sudista, latino-mediterránea e hispano-americana, caracterizada por una razón afectiva”.

La revista *Anthropos* le ha dedicado un número monográfico. Es miembro de honor de la Sociedad Española de Psicología Analítica. Es director de la colección *Hermeneusis* de la editorial *Anthropos*. Ha sido profesor de las universidades de Zaragoza, Pontificia de Salamanca y Deusto, donde es catedrático de filosofía.

En su trayectoria ha realizado la intersección entre la escuela de Heidegger (hermenéutica) y la escuela de Jung (Círculo Eranos). El resultado es una Filosofía del sentido.

real y su verdad, la belleza de lo real y su bondad. Todo lo real es racional decía Hegel: estamos en el mejor mundo posible, afirma Leibniz.

El optimismo clásico procede de un cruce entre la Biblia y la filosofía griega. El Dios bíblico vio que su creación era buena, y tanto Platón como Aristóteles confirman la bondad primigenia del ser, solo maleada accidentalmente este mundo. La sustancia de lo real es racional, lo irracional es accidental. El bien triunfa en consecuencia sobre el mal, como el héroe clásico triunfa tradicionalmente sobre el dragón maligno.

Esta actitud positiva o positivista acaba en el dualismo de la vida contra la muerte, del bien contra el mal, de Dios contra el diablo. El propio Epicuro piensa que mientras hay vida no hay muerte, porque cuando llegue la muerte ya no hay vida. Esta visión epicúrea propicia un idealismo que está hoy en moda, especialmente en los aledaños de la New Age y alrededores. En donde se festeja una idea evanescente y flotante de la existencia humana, ajena a su negatividad y límites.

La actitud optimista desemboca fácilmente en una vivencia deletérea de carácter mágico, en la que se confunde la felicidad con los efluvios anímicos más etéreos. Ahora bien, una cosa es la apertura positiva de la vida desde su encallamiento en tierra al mar abierto, y otra anegarse místicamente en las brumas marítimas presuntamente deliciosas. El problema del optimismo es que resulta enemigo de lo bueno, pues es un buenismo que no tiene en cuenta el mal, así como el positivismo no asume lo negativo. Así se recae en un idealismo romántico, cuya idea no se corresponde con la realidad. Por cierto, no hay que olvidar en este contexto que al optimismo exagerado suele suceder por abreacción un pesimismo desahogado.

La apertura positiva es buena, pero la apertura positivista o buenista es mala, pues es incapaz de asumir la maldad críticamente.

2

(Actitud pesimista)

Si el optimismo es un extremo, el pesimismo es el otro extremo que piensa el mundo negativamente como malo. Aquí se junta la gnosis oriental y el pensamiento trágico griego, el pesimismo de Schopenhauer y el existencialismo del absurdo de Sartre, así como el nihilismo que arriba a Cioran. Nos las tenemos con una revisión draconiana de la realidad, según la cual no vence decisivamente el héroe sino el dragón encarnado por la muerte. El héroe vence batallas, pero la guerra es ganada por el dragón. En su insensatez el hombre piensa que se va a tragar el mundo, pero finalmente es tragado por el dragón/tragón.

La muerte plantea así a la vida su límite irracional y su destino oscuro, su tope mortal. Pues no es que nos muramos meramente al final, como piensa Epicuro, sino que nos vamos muriendo poco a poco, a través de límites, obstáculos, enfermedades y sufrimientos. Por otra parte, no se trata solo de la muerte, sino de morir de mala manera: y todo morir se realiza malamente. La contingencia nos cerca y la finitud nos acerca al morir de la muerte. Somos moribundos en potencia, como los gladiadores romanos, y saludamos con el pulgar abatido.

La melancolía puede anidar en la actitud pesimista ante la vida, una melancolía lúcida que puede desembocar en la depresión negra y tortuosa. Sin embargo, la visión oscura de la existencia no debería acabar en oscurantismo psicológico, sino que podría provocar una sana reacción o abreacción. Ese es el caso de Cioran cuando afirma que la meditación lacerante del suicidio le ha evitado la realidad lacerada del mismo, así como también el hastío le ha acabado conduciendo al hastío del hastío.

La positividad del positivismo está en abrirnos el espíritu más allá de la realidad dada a través de un suplemento optimista; pero la negatividad del positivismo está en dejarnos colgados arriba sobre el abismo de la realidad abajo. Por su parte, la positividad del negativismo radica en oscurecer o enturbiar la transparencia ideal de lo real, haciéndonos más realistas; pero su negatividad radica en el negativismo al ultranza. Deberíamos entonces buscar la mediación entre el optimismo expansivo y el pesimismo impansivo.

3

(Optimopesimismo)

El optimismo del bien se topa con el tope del pesimismo del mal, y viceversa. Se trata de dos extremos que se correlativizan mutuamente, y cuya mediación resulta clave para remediar nuestra auténtica actitud ante la vida. La cual sería la actitud de un “optimopesimismo”, o sea, de un optimismo o positivismo que tiene en cuenta el pesimismo o negativismo y, por tanto, abierto a su compensación; así como de un pesimismo o negativismo abierto al optimismo y, por tanto, que lo tiene en cuenta compensatoriamente.

Nos las tenemos así con oposiciones complementarias. Nuestra labor psicológica consiste en re-mediación los contrarios y coimplicar los opuestos en una compostura medial y relacional. Asumimos entonces una actitud de ambivalencia, palabra que significa “doble valencia”, porque la realidad es positiva y negativa, buena y mala, vital y mortal. Podemos hablar de una dialéctica de los contrarios, que yo suelo traducir o interpretar como “dualéctica” de los opuestos compuestos.

Una tal composición de los opuestos resulta oscilante y constituye una trama abierta. Para que esta trama no resulte traumática o contradictoria, es necesario reconvertirla en drama o dramática humana, ya que el hombre oscila melodramáticamente entre los contrarios contractos o coimplicados relacionales. Esto quiere decir que lo positivo —el bien- y lo negativo —el mal- no son absolutos o excluyentes, sino cómplices existenciales. Por eso el bien debe abrirse al mal para trasfigurarlos, mientras que el mal debe abrirse al bien para sublimarse.

La lucha entre el héroe del bien y el dragón del mal no se decide unilateralmente en favor del uno o del otro, sino que es una lucha entre los extremos a mediar y remediar. El punto medio virtual/virtuoso es el amor de los contrarios, una filosofía compresente tanto en el taoísmo del yin-yang como en el cristianismo del amor a los enemigos. Ha sido el físico Niels Bohr quien mejor ha comprendido semejante mediación de los contrarios en su lema de los contrarios como complementarios (*Contraria sunt Complementa*). Por su parte, el maestro C.G.Jung titula su obra magna “El misterio de la conjunción” (*Mysterium coniunctionis*).

Como decía E. Trias sobre caminos filosóficos, lo sublime es la conjunción de lo bello y lo siniestro. Lo sublime menta el sentido de la vida, o sea, el sentido existencial, el cual dice asunción del sinsentido mortal. Y es que finalmente el héroe muestra su naturaleza mortal, mientras que el dragón muestra su naturaleza humanizable.

4

(Sentido y sinsentido)

Hemos hablado de la actitud optimista o pesimista ante la vida, pero tras nuestro discurso hablamos de una actitud optimista y pesimista, optimo-pesimista, de un optimismo que asume el pesimismo mortal y de un pesimismo que asume el optimismo vital. A partir de nuestra mediación no cabe hablar de un optimismo puro sino impuro, o sea, de un optimismo trágico; y tampoco cabe hablar ya de un pesimismo impuro sino purificado, o sea, de un pesimismo cómico. El optimismo trágico asume lo peor para tratar de sacarle algún sentido; por su parte el pesimismo cómico asume el humor como corrosión de la propia corrosión.

El caso es que no podemos superar el sinsentido y el mal, pero podemos “supurarlos”. Tampoco podemos acceder a un supersentido, como querría V. Frankl, pero sí a un sentido que asume el no y lo negativo, componiendo así la consonancia disonante del sí y del no, o sea, del si-no o sino, destino o destinación de nuestra coexistencia. Ahora bien, como adujo Einstein, plantear el sentido de la existencia es adoptar una actitud religiosa, por lo que plantear

el sentido y sinsentido de la existencia es adoptar una actitud religiosa y secular, de religión de los contrarios: los cuales son significados tradicionalmente como Dios y el diablo.

La Canción de la tierra musicada por Mahler acaba en un acorde sin resolver, un acorde no resuelto y por lo tanto abierto. La apertura es siempre la clave del sentido, capaz de asumir el sinsentido proyectivamente. Por eso Laín Entralgo redefinía la enfermedad como una prueba y un reto, como un desafío existencial. Sin embargo, lo más intrigante de nuestro médico humanista es que colocaba a Dios no solo como el fundante sino como el desfundante, o en su terminología, como el “vulnerante”, tal y como se muestra en nuestra muerte. En el cristianismo el Dios de Jesús es el fundante de la vida y el desfundante, el Dios de la vida y también de la muerte, el Dios que abandona al propio Jesús en la Cruz. En palabras de Laín Entralgo: “Dios no es para el hombre sólo lo “fundamentante” y lo “abarcante”; para confusión y dolor del alma humana, Dios es también lo “vulnerante”, y así lo muestra la enfermedad” (Experiencia de la vida, pág.93).

En la mística Dios es el vulnerante o hiriente, y el hombre es el ciervo vulnerado o herido por el Dios.

5

(Conclusión inconclusa)

El sentido de la existencia está en vivir la vida de atrás adelante, de la vida a la muerte, asumiendo el sinsentido críticamente. Pretendemos el sentido puro, como si el sentido no tuviera una relación dialéctica/dualéctica con el sinsentido, el cual representa la sombra y lo sombrío respecto a la luz vital, la otra cara y el contrapunto. De aquí la necesidad de re-mediar los contrarios y coimplicar los opuestos a través de la trama conflictiva de la vida y de la muerte, en una coexistencia humana humanizada.

Como hemos apuntado, es propio de lo sagrado del sentido existencial la compresencia de lo luminoso y lo oscuro, de la expansión vital y de la impanción mortal, de eros y antieros. Por eso el ser, símbolo del sentido en Heidegger, aparece como fundante y desfundante de los seres o entes. Esta dualidad de los contrarios reaparece en el propio Dios, personificación del sentido existencial, cuando se concibe como fundante y desfundante, vida y muerte, tal y como se muestra en la pasión de Jesús.

(Epílogo existencial)

En la literatura universal pueden observarse nuestras tres actitudes fundamentales ante la vida en novelas o poemas.

Por una parte está la actitud optimista o heroica de tipo ascensional, solar y activa, representada por la lucha finalmente victoriosa del héroe contra el dragón, como en el poema de Mario Benedetti “No te rindas”, en el que la lucha es de aguante vencedor:

*No te rindas, aún estás a tiempo
de liberar el lastre, retomar el vuelo.
No te rindas que la vida es eso,
correr los escombros y destapar el cielo.
No te rindas, por favor no cedas,
aunque el frío queme,
aunque el miedo muerda,
aunque el sol se esconda y se calle el viento.
Porque existe el vino y el amor, es cierto,
porque no hay heridas que no cure el tiempo.
Vivir la vida y aceptar el reto,
celebrar la vida y retomar los cielos.
No te rindas, por favor no cedas,
porque no estás sola,
porque yo te quiero.*

El poema plantea el no rendirse de un modo que supera tanto el resistir propio del “Resistiré” de la canción del Dúo dinámico, como el sobrevivir propio del “Sobreviviré” de la canción de Mónica Naranjo. Es cierto que este no-rendirse de Benedetti se funda finalmente en el amor –“porque yo te quiero”-, aunque por desgracia a estas horas el Benedetti amante está muerto y ello ya no sirve tanto.

Está bien resistir, pero no tan heroicamente, porque esa resistencia tiene un tono machista, aunque vaya dirigida a una mujer o precisamente por ello, ya que el hombre-varón parece proyectar una lucha masculinista que deja baldío o baldado. Con esa bravura queda oscurecida la típica lucha femenina más asuntiva, caracteriza por encajar la adversidad y procurar su encaje, asunción articulación. En este sentido prefiero el poema más asuntivo o anti-heroico de Miguel Hernández “Con tres heridas”:

Llegó con tres heridas:

*la del amor,
la de la muerte,
la de la vida.*

Con tres heridas viene:

*la de la vida,
la del amor,
la de la muerte.*

Con tres heridas yo:

*la de la vida,
la de la muerte,
la del amor.*

Estas tres heridas radicales cambian de sitio y ocupan diferente lugar, pero no se cierran ni se curan, no se encierran en su encerrona ni se autoafirman heroicamente, sino que quedan abiertas, encajadas y asumidas. Cambian de orden de aparición, pero no son mera apariencia sino aparición del ser real, de la realidad existencial. El poeta plantea su coafirmación, pero no una resistencia, una resistencia si acaso pasiva, ya que sobreviven a todo porque definen al hombre íntegramente. Cabría hablar entonces de rendirse a semejantes heridas existenciales, ya que definen la esencia de nuestra existencia. Rendirse para sacarles rendimiento humano, podríamos decir, supurar estas heridas que no podemos ni debemos superar. Esta sería la típica respuesta antiheroica o descensional, nocturna o mística, ya no heroica sino dracontiana.

A partir de este giro hermenéutico, cabe plantear nuestra tercera actitud de carácter sintético o dialéctico, mediador y transversal, coimplicativo de los contrarios o contrastes. Ofrezco como ejemplo de esta actitud sintética o mediadora el precioso poema de José Agustín Goytisolo “Palabras para Julia”, musicado bellamente por Paco Ibáñez y cantado en solitario junto a un chelo que gime lánguidamente. En este poema el autor anima a su hija Julia a proseguir el complicado camino de la vida, a pesar de los pesares. Aquí no se esconde lo que la vida es en su crudeza: un laberinto de perdición, pero también de belleza, amor y amistad:

*Tú no puedes volver atrás
porque la vida ya te empuja
como un aullido interminable
interminable.*

*Te sentirás acorralada
te sentirás perdida y sola
tal vez querrás no haber nacido
no haber nacido.*

*Pero tú siempre acuérdate
de lo que un día yo escribí
pensando en ti, pensando en ti,
como ahora pienso.
La vida es bella ya verás
como a pesar de los pesares
tendrás amigos, tendrás amor,
tendrás amigos.
Nunca te entregues ni te apartes
junto al camino, nunca digas
no puedo más y aquí me quedo...*

Lo dramático de este poema/canción es que el padre de Julia —el poeta J.A.Goytisolo— avisa a su hija de los peligros de la vida, pero le exhorta a no abandonar el camino y a no quedarse al margen de los demás: los otros caminantes. Sin embargo, el propio escritor avista que no tiene una solución mágica o salvadora al respecto, ya que él mismo está en medio del camino de esta dura vida, para decirlo dantescaamente. Y, en efecto, el propio Goytisolo sufrirá la desventura vital al caer por el balcón de su casa accidentalmente (según su familia) o bien al arrojarse por dicho balcón en estado depresivo (según sus amigos).

Nos queda la palabra: nos queda el impresionante poema del padre, la impresionada música de Paco Ibáñez y la impresionista figura de la hija Julia, hoy símbolo y síntesis vital de esta dramaturgia existencial.

7

(Bibliografía mínima)

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*.
Epicuro, *Carta a Meneceo*.
Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*.
Cioran, *Breviario de podredumbre*.
C.G.Jung, *Mysterium coniunctionis*.
P. Laín Entralgo, *La enfermedad como experiencia*, en: *Varios, Experiencia de la vida*. Madrid: Alianza, 1966.
V. Frankl, *El hombre doliente*.
L. Rojas Marcos, *Nuestra incierta vida normal*.
A. Cortina, *Ética civil y religión*.
M. Hernández, *Con tres heridas*; M. Benedetti, *No te rindas*.
J.A. Goytisolo y P.Ibáñez, *Palabras para Julia*.
A.Ortiz-Osés, *El duelo de existir*.

TIEMPO Y ETERNIDAD

Bartolomé Segura Ramos¹
Universidad de Sevilla

¿Qué pasaría si el hombre fuese eterno (y, por tanto, inmortal)?

Si el hombre fuese eterno, podría, *lógicamente*, arrojararse a una hoguera, sin temor a perecer. O arrojararse desde una torre (como la Giralda de Sevilla), sin temor a fenecer.

Si el hombre fuese eterno (y, por tanto, inmortal) podría, *naturalmente*, cortarse un dedo, un brazo, las dos piernas, arrancarse el bazo, el hígado, el corazón, o cercenarse la cabeza, puesto que nada le iba a pasar por ello, porque, pese a ello, podría seguir viviendo, podría seguir *siendo*.

Si esto es así, ese hombre eterno podría, a decir verdad, eliminar su cuerpo entero, podría, más aun, reducir su ser a nada, a *la nada*: ¡y seguiría *siendo*! Siendo, es decir, eterno.

Si esto es así, Dios (que es, según se admite, eterno) podría, igualmente, reducir *su ser* a nada, a *la nada*. Esto es, que Dios podría *ser la nada*, de manera que cupiese decir: “Dios es la nada”; y también: “La nada es Dios”.

[1] (bsegura@us.es) Nacido en Córdoba, Bartolomé Segura Ramos ha sido, desde 1976, catedrático de Filología Latina en la Universidad de Sevilla, hasta su prejubilación en 2009. Interesado originariamente en cuestiones lingüísticas, y más tarde en literatura latina, ha publicado artículos sobre Juvenal, Virgilio, Horacio, Lucrecio, Séneca y, especialmente, Tácito. Dedicado también a estudios propiamente históricos (sobre el mencionado Tácito, la guerra civil de Galba y Otón, la batalla de Munda, etc.), ha realizado además numerosas traducciones de autores clásicos de la Antigüedad, a saber: Prisciliano (1975), Virgilio (*Bucólicas y Geórgicas*, 1981), Ovidio (*Fastos*, 1988), Séneca (*Medea*, 1991; *Las Troyanas*, 1993; *Fedra*, 1994; *Agamenón*, 2008), Juvenal (*Sátiras*, 1996), Salustio (1997), Petronio (2003); Persio (2006); *Antología de Poesía erótica latina* (1989); del griego, *Las Meditaciones de Marco Aurelio* (1985). Es autor de numerosas reseñas y artículos en diferentes revistas, y de libros de creación, a saber: a) ensayo: *Fragmentos de Varia escritura* (1987), *A rienda suelta* (1990), *La pedagogía al alcance de todos* (2004), *Del ensayo a la nostalgia* (2005); a) novelas: *Noche de verano* (premio Anthropos, 1991), *Espíritu universitario* (2010). En la actualidad, prosigue la preparación (que dura ya más de catorce años) de una amplia y original monografía sobre la *Iliada* de Homero

Por tanto, si alguien nos preguntase por la nada, si alguien nos preguntase qué es la nada, cabría responder sin vacilación: “La Nada es Dios” (otra cosa es que, al decir “la nada es”, tengamos el grave problema de que, en tanto pensamos que la nada “no es”, en el sintagma antes generado, resulta que “la nada es”, y por consiguiente tendríamos que preguntarnos: ¿en qué quedamos: “la nada es” o “la nada no es”, sin que la frase negativa nos libere de una nada que “es”, por cuanto “la nada no es” equivale a decir “la nada es “no es”?).

Así que si atendemos a la preferencia de Borges, por ejemplo, cuando afirma: “A la muerte, prefiero la nada”, que sepa el buen poeta y sepamos todos nosotros que “la nada *también* es”.

A diferencia de la eternidad (que no está hecha de tiempo), el tiempo posee comienzo, medio y final. De ahí que el hombre no pueda arrojarse a una hoguera ni desde una torre, dado que, en tal caso, su tiempo se acaba, y muere.

Es claro que con la lógica humana no estamos en condiciones de imaginar la eternidad, solo la temporalidad, y, por tanto, aceptamos, pacíficamente, la existencia de la muerte, que es la condición de la existencia, de la vida y de nuestro ser: sin muerte, no hay vida.

¿Y después de la muerte? Como se ve, la pregunta encierra la idea de tiempo, por cuanto el tiempo es *antes, durante y después*. Al decir “después de la muerte” insinuamos que la muerte es un suceso más de la vida. Como si dijéramos: “Y después de esta noche de amor, ¿qué?”, como reclamando otras noches y otros días. Del mismo modo, al decir “después de la muerte”, estamos suponiendo que “aún hay tiempo”, y, consiguientemente, vida. Pero no lo estamos preguntando, lo estamos afirmando. En otras palabras, en la pregunta, que es ignorancia, se cuela una afirmación, que es conocimiento. Así que lo correcto será decir: vida = tiempo; muerte = ¿tiempo? (= ¿después?).

Por tanto, la cuestión es averiguar si la muerte es *también* tiempo, como sí lo es la vida. Porque si la muerte “no es tiempo”, apaga y vámonos.

Si la muerte no es “tiempo”, ¿será nada = eternidad, de acuerdo con lo visto más arriba? Pues ahora resulta que la muerte es una de dos: o tiempo o eternidad (que nada tiene que ver con el tiempo), es decir, una de dos cosas dispares y contrapuestas.

Si la muerte es tiempo, entonces, tampoco una frase como: “Que descanse en paz” tiene sentido alguno, por cuanto, al ser la muerte tiempo, quiere decirse que la vida se ha acabado, y, suponiendo que la nada es lo que *sentimos* que es, a saber, “algo como la piedra”, el que fallece nunca descansará en paz, *porque nunca sabrá que ha fallecido, nunca sabrá que ha dejado de padecer, nunca sabrá que está descansando*. Y si uno no sabe una cosa, por ejemplo, que a nuestro alrededor vaguen criaturas invisibles e intangibles, ¿cómo vamos a decir que existen, que son, a igual título que lo decimos de nosotros mismos?

Y si la muerte, contrariamente, es “nada”, ello quiere decir que es “eternidad”, y, si es eternidad, tiene los atributos que antes enumeramos: un ser

eterno *puede* “ser” *siendo la nada*, y, como tal, es decir, en cuanto eterno = nada, puede manifestarse (o no) de manera visible (o no), con lo que estamos otra vez en la divinidad a que antes aludimos.

Volvamos, pues, a lo eterno. “Dios es eterno”. Como hemos visto, ser eterno equivale a serlo *Todo*. Por ejemplo, “omnipotente”. Y si lo puede “todo” podrá, aparte de matarse a sí mismo, seguir siendo “después de muerto”. Y, de la misma manera, en cuanto eterno, Dios puede ser “infinitamente bueno”, y también “infinitamente malo”.

Si esto es así, podrá fabricar un mundo o destruirlo; podrá hacerlo feliz o infeliz. Pero, puesto que lo puede todo, y consiguientemente puede hacerse desaparecer a sí mismo, ¿podría, en tal caso, hacer al hombre infinitamente bueno, malo y poderoso? Si me decís que No, entonces no es todopoderoso, contra lo afirmado sobre la esencia eterna; si me decís que sí, dado que podría ser simultáneamente infinitamente bueno e infinitamente malo, habrá que averiguar qué puede salir de ahí.

Con lógica humana, diríamos que habría empate; pero con lógica “eterna” y por consiguiente “todopoderosa” se tiene que poder salir de ese atolladero, aunque nosotros no atisbemos la solución.

Como vemos, dentro de la lógica humana del hombre temporal, no es nada fácil adivinar cómo se las gasta la eternidad.

Pero sigamos adelante: “todopoderoso” tiene que implicar hacer o ser lo más inverosímil (pues, de no ser así, no tiene sentido el adjetivo “todopoderoso”). Por ejemplo: un ser todopoderoso tiene que poder ser bueno y malo al mismo tiempo y ello en proporciones, a discreción, iguales o diferentes; o ser bueno ahora y malo después; o al revés. Pero, sobre todo, lo más poderoso de ser todopoderoso ha de ser “no ser”; y aun más: “ser y no ser al mismo tiempo”; y lo contrario de esto, si ello fuera posible.

También, ese ser eterno tendría que “no ser siendo” o “ser no siendo”. Más aun: ese ser eterno tendría que poder “no ser eterno”, es decir, “ser temporal”. Y el colmo del poder (del “todo poder”): ese ser poderoso y eterno tendría que *ser capaz de no ser poderoso*.

Así que, como podemos observar, un ser eterno equivale a la nada, al cero infinito, a algo, en definitiva, que “es no siendo” o que “no es siendo”. Claro que todo esto es fruto de la lógica humana.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIO MAESTRE, J. M^a.: *El Dios de los filósofos. Curso básico de filosofía*. Madrid: Rialp, 2013, 256 páginas.
ISBN: 9788432142505

Javier Bermejo Fernández-Nieto
Universidad Complutense de Madrid (España)

La historia de la humanidad pone de relieve que el hombre, superada la barrera evolutiva que le hacía preso incondicional de sus instintos como animal, comenzó a desarrollar su inteligencia, sirviéndose de la misma de manera exponencial, posibilitando su desarrollo y evolución gracias a respuestas funcionales y operativas. Con el progreso evolutivo de la especie, el ser humano descubrió el misterio de su exterioridad, pero sobre todo el de su interioridad, así como el engranaje que ambos configuraban. Del mismo modo que iba dando respuesta a sus problemas más básicos, comenzó a buscar razones, muestras, explicaciones a aspectos más profundos emanados desde su *yo*, vinculados con su existencia y con el sentido de aquello que le rodeaba.

Este libro aborda la cuestión acerca de Dios entendiendo que es ésta la cuestión que nutre, de forma más significativa el debate filosófico desde que nació entre los griegos del siglo VI a.C. Para ello, el Profesor José María Barrio Maestre se apoya en dos figuras históricas elementales, como son Aristóteles: desarrollador primigenio de la nomenclatura y lenguaje del pensamiento europeo-occidental, y Tomás de Aquino: integrador del aristotelismo en el pensamiento escolástico, otorgando sentido profundo a la comprensión sobre la idea occidental-cristiana, arrojando luz al grueso de la filosofía europea hasta la Edad Moderna.

Con motivo de acercarnos a dicho fin –la cuestión filosófica de Dios– el Profesor estructura el ensayo en cuatro partes fundamentales: cuestiones introductorias, la cuestión filosófica de Dios, la antropología filosófica y la ética.

El primer bloque refleja un acercamiento a las cuestiones fundamentales de la filosofía en aras de posicionar al lector dentro del *gran mapa del saber filosófico*. La filosofía, entendida como el deseo de saber –“*philo*”, “*sophía*”– propio del ser humano, y que le diferencia del resto de animales de forma sustancial, es concebida como la ciencia de todas las cosas, a saber, procura

el hallazgo de la verdad de las cosas, es decir, la formulación socrática de “solo sé que no sé nada”, posiciona al hombre frente a lo cognoscible de forma abierta y dicha apertura posibilita la verdad de las mismas. “Conocer es reconocer las cosas tal como en verdad son. Y a la inversa, conocer lo falso no es realmente conocer, sino más bien desconocer. Si el ser humano es capaz de conocer, por lo mismo es capaz de verdad” (p. 20).

La filosofía nace de la admiración, como teoría. Se pregunta por el origen primero y el fin último de todo cuanto existe; esa actitud teórica es el hilo conductor de la historia del pensamiento. Por todo ello, la filosofía es el modo eminente del afán humano de conocer. Así puede entenderse su famoso predicado “es ciencia de todas las cosas” pues la filosofía es conocimiento para suministrar certeza demostrativa, a saber, produce evidencias racionales, a sabiendas de que no toda certeza es demostrativa, como sucede, por ejemplo, con la certeza de fe. No obstante, -y aquí radica el eje fundamental del argumento de la obra que nos ocupa- “la fe nos suministra una seguridad subjetiva –en eso consiste la certeza– probablemente mayor que la de cualquier teoría científica. La certeza científica no es la única ni la más importante, pero es la que debe buscar el discurso filosófico” (p.20).

Tras esta sumaria aproximación –el ensayo detalla el árbol genealógico de la filosofía y las comendaciones que cada rama tiene para con la misma– a las raíces del amor por el saber, Barrio Maestro aborda el segundo y fundamental bloque del ensayo, a saber, La Cuestión Filosófica de Dios. En él denota que la filosofía, desde sus orígenes ha mostrado la constante pregunta por ese Ser Absoluto que en sí mismo no debe su ser a otro y a su vez es causa de todo cuanto existe. Pascal, más en la línea socrática anteriormente citada, decía: “el último paso de la razón es reconocer que hay un número infinito de cosas que la superan” (Pascal, B.: *Pensamientos*. Madrid: Rialp, 2014, pp.24). Ante la panorámica que representa la Teología filosófica, cuyo objeto es verificar si Dios es algo más que un concepto creado por la especulación, así como en caso afirmativo, explicar cómo es, el ensayo refleja una exhaustiva aproximación al pensamiento de Tomás de Aquino, quien profundizó de forma incisiva en esta cuestión. Inicialmente, el napolitano expuso que nuestro conocimiento racional de Dios dispone de tres características, a saber, siempre será imperfecto puesto que el ser humano es a su vez imperfecto; la única forma de aproximación a Dios es por analogías, pues Dios nos supera tanto que es ésta la única forma de aproximación racional a Él; y en tercer lugar, dicho conocimiento de Dios será negativo, ya que conocemos mejor lo que no es que lo que positivamente es. Tomás de Aquino responde afirmativamente a la cuestión sobre Dios, proponiendo el argumento de <<las cinco vías>>, las cuales conducen a la afirmación de Dios partiendo de datos de experiencia metafísica, en suma es posible indicar que las pruebas tomistas muestran a Dios como causa invisible de efectos visibles, pero que sin esa causa ni serían, ni serían visibles. Junto a

esta demostración, surgen otras argumentaciones sobre la existencia de Dios, basadas fundamentalmente en la experiencia moral, las cuales adolecen de cierta debilidad lógico-teórica, no obstante señalan la necesidad humana de Dios, como son: el argumento eudemonológico, el argumento deontológico y la prueba de las verdades eternas. El primero se fundamenta en el deseo de plenitud de Bien que todo ser humano predispone, el segundo tiene su origen en el carácter absoluto de los imperativos morales y la tercera que como tales han de fundamentarse en el ser inmutable, necesario y eterno de Dios.

Analizada ya la cuestión de la existencia de Dios, cabe esperar conocer cómo es. Barrio, en la misma línea marcada por Tomás de Aquino, refleja que “Ninguna noción humana puede resultar apta para captar a Dios, que no puede caber en categorías humanas: ni en la que expresa la esencia metafísica, ni en el conjunto de notas que expresan la esencia física.” (p.119). Para finalizar este bloque central del ensayo, se analiza una última cuestión: La relación del hombre con Dios. A diferencia de otros animales, el ser humano tiene conciencia de saberse creado, dicho de otro modo, tiene conciencia de haber accedido al ser no por iniciativa propia. Este hecho se centraliza en el origen de la actitud religiosa, constituyendo ésta una respuesta ética al acontecimiento de haber sido llamado a la existencia.

A continuación el ensayo presenta el tercer bloque: Antropología filosófica. Basándose en el concepto de persona de Boecio, el profesor desgana tres apartados sustanciales. El primero comienza esgrimiendo qué significa ser persona, qué es la naturaleza personal y en qué consiste la espiritualidad del alma humana. En ellos expone que el hombre sobre todo es capaz de ser más de lo que es, es decir, es capaz de crecer. Sin límites, sin techo: “más somos los humanos cuanto más y mejor conocemos, y cuanto más y mejor queremos” (p. 162). El segundo apartado de este tercer bloque hace alusión al Valor de la persona humana. En él, se hace hincapié en aquello que fundamenta principalmente la dignidad de la persona, distinguiendo dos tipos de dignidad: la ontológica, perteneciente a todo ser humano por el hecho de serlo, y la moral, que depende del uso de la libertad que cada persona hace. Atendiendo a los tres tipos de libertad existente y expuestos en detalle por el autor, nos resulta conveniente destacar el valor del que dispone la educación en este sentido, pues como bien expresa Barrio, mientras la libertad trascendental y el libre albedrío son de carácter natural, la libertad moral es adquirida, de ahí la importancia capital de la educación como eje de aprendizaje para su correcto uso.

El ensayo finaliza con un cuarto bloque dedicado a la Ética. En él destaca el análisis sobre la conducta humana. La capacidad de libertad repercute de forma directa en *el actuar*, por ello conviene reflexionar sobre cómo debe obrar el hombre. El bien humano de mayor envergadura es el bien moral, y como se refleja en el penúltimo capítulo de la obra, ese máximo bien es estudiado y atendido desde distintas perspectivas éticas, como son: la aristotélica, que cen-

tra su atención en las nociones de bien y felicidad, la kantiana, que se centra fundamentalmente en el concepto de deber y la fenomenológica que se centra en el valor. A su vez, y por contra, existen posturas que niegan el razonamiento ético, como son el determinismo, el positivismo y el relativismo. En efecto, el determinismo, al negar la libertad humana, hace imposible cualquier discurso práctico. Por su parte, el positivismo reduce la realidad a pura facticidad y el relativismo cancela propiamente la razón discursiva.

En síntesis es éste un pequeño manual, cargado de didáctica, para conocer mejor el origen y el fin de nuestra existencia, facilitando discurso y argumento filosófico cargado de *sentido* y que sin duda cumple su objetivo: acercar al lector formado y a aquel en potencia de serlo, el panorama que la filosofía contempla acerca de la cuestión sobre Dios centrándose en el ser humano.

Arthur SCHOPENHAUER: *Sobre la visión y los colores*. Madrid: Trotta, 2013. 978-84-9879-350-5

José Antonio Cabrera Rodríguez
Universidad de Sevilla (España)

Si hay algún texto que evidencie el encomiable interés de Schopenhauer por temas que excedían la filosofía pura para adentrarse en los fueros de la ciencia, ése es su tratado de óptica *Sobre la visión y los colores* (*Über das Sehen und die Farben*, 1816). En él, Schopenhauer viene a corregir y completar, siempre desde una actitud entusiástica y constructiva, la teoría de los colores elaborada por su tan admirado Goethe en *Teoría de los colores* (*Zur Farbenlehre*, 1810), así como a desmarcarse por completo de los planteamientos y conclusiones newtonianas sobre el fenómeno físico de los colores refractados por un prisma al incidir la luz sobre él. Pero no sería hasta 1854 cuando aparecería la edición revisada, cuya traducción aquí reseñamos, donde se incluyen las grandes tesis del tratado latino *Teoría colorum physiologica, eademque primaria*, extraída en 1830 de la magna obra de óptica *Scriptores ophthalmologici minores* que escribiera Justus Radius. El propio Prólogo a la Segunda Edición, firmado, pues, por Schopenhauer treinta y ocho años después de publicar la obra original, patentiza la profunda convicción que nuestro autor tenía en la verdad de su teoría y, por tanto, en los supuestos fundamentales sobre los que ella se asentaba, y que tanto adeudaban a las tesis goethianas.

La excelente introducción que precede la obra, a cargo de la propia traductora, nos coloca en la situación histórica de la problemática intelectual sobre la que versa el tratado. Para ello, la profesora López de Santa María, tras resaltar la significación que entrañan la luz y los colores incluso a nivel práctico y simbólico, nos brinda una útil explicación sobre los progresos de la óptica como ciencia de la visión en los siglos XVII y XVIII, donde se dan cita, entre otras, la ambigua visión de la luz en Descartes, a caballo entre corpuscular y ondulatoria; la visión estrictamente ondulatoria de Huygens, con el éter como medio elástico por el que se propaga la luz; o la ya consolidada de Newton, cuyo *experimentum crucis* le sirvió para demostrar sus hipótesis al respecto y valerle la honrosa reputación de gran óptico del siglo XVII. A ello le sigue un apartado sobre las

“Acciones y pasiones de la luz”, en el que López de Santa María aventura la confutación goethiana a la óptica de Newton; mientras que en “Acciones y pasiones del ojo” llama la atención sobre el hilo conductor que seguía Schopenhauer frente a la teoría de Goethe, como perfecta adjudicación del fenómeno cromático a la actividad ocular y, más concretamente, a la retiniana.

Grosso modo, lo que al fin y al cabo Schopenhauer efectúa con su peculiar *Farbenlehre* consiste en una ejemplificación de su teoría general de la representación (*Vorstellung*): los colores no son más que afecciones del ojo que proyectamos sobre nuestros perceptos. Si vemos el mundo coloreado, es por cómo actúa y reacciona nuestra retina ante los estímulos que impactan sobre ella. Los colores no atañen a los objetos percibidos ni a un mundo externo, sino a las operaciones internas de nuestra retina. No en vano, el Capítulo I (“Sobre la visión”) lo dedica Schopenhauer a una gnoseología sobre la visión que se enmarcaría a grandes rasgos dentro de su planteamiento general sobre la intuición empírica, puesto que por visión entendería principalmente lo que Kant había entendido por intuición visual de los fenómenos externos o intuición del objeto en el espacio y el tiempo a través de nuestros ojos, con la salvedad de que para Schopenhauer intervendría el entendimiento (*Verstand*) y, por tanto, gozaría de una intelectualidad que el regiomontano no había alcanzado a vislumbrar. Gracias al entendimiento, atribuimos una causa (*Ursache*) a las impresiones sensoriales que inmediatamente afectan a nuestro cuerpo, y entonces la tomamos como representación espacializada (y por supuesto temporalizada) “efectiva” (*wirkend*) y “real” (*wirklich*), al igual que nuestro cuerpo (p. 47). Evidentemente, sin un sistema nervioso apenas cabría suponer una facultad sensible (*Sinnlichkeit*). Pero no compete realmente al sistema nervioso el que varíe la sensibilidad en sus múltiples formas, sino a la manera como se disponen los órganos sensoriales respecto de aquél en el conjunto del cuerpo: pues, como bien afirma el de Danzig, “también el nervio auditivo podría ver y el visual oír si los aparatos externos intercambiaran sus puestos” (p. 49). Así pues, la intuición agrega a la sensación esa ley de la causalidad por la que conocemos los cuerpos como objetos en cuanto tales; y ello lo comparten sin resto tanto seres humanos como animales, puesto que el conocimiento primario engazaría con la intuición más que con la razón.

El capítulo II, titulado “De los colores”, presenta toda la teoría schopenhaueriana sobre el fenómeno cromático, desde la idea de que el color no es más que el producto de la actividad retiniana hasta las adiciones a la teoría goethiana de los colores físicos. Schopenhauer toma como *idée-force* que, en cuanto afección visual, el color tiene naturaleza subjetiva (así lo ilustraban sin ir más lejos los daguerrotipos, que elimina el color del objeto fotografiado) y que, lejos de actuar pasivamente, como se ha llegado a creer en ocasiones, reacciona activamente a los estímulos que le llegan. Cuando la luz impacta sobre el ojo y lo estimula completamente, la retina muestra su plena actividad, mientras

que si estamos a oscuras, el ojo estaría inoperante. Según lo intensa que sea la actividad retiniana a la hora de captar la luz, podría percibirse el blanco (cuando la intensidad es máxima), el gris (cuando la intensidad es parcial) o el negro (cuando desaparece cualquier intensidad). Igualmente, dicha actividad podría dividirse extensivamente, como bien lo atestigua el ejemplo de que, si visualizamos una cruz negra sobre fondo blanco y luego se nos ofrece la impresión de un fondo claroscuro (o gris), nuestra retina interpreta la información devolviéndonos la imagen invertida de una cruz blanca sobre fondo negro.

De esta forma, la escala cromática oscilante entre el blanco y el negro manifiesta cómo se divide cualitativamente la actividad retiniana. A cada color se le asignaría una fracción relativa a dicha actividad; así, el rojo y el verde representan sendas mitades de la actividad ($1/2$ y $1/2$), y por tanto son perfectamente homogéneas; el naranja $2/3$ y su complementario, el azul, $1/3$; y finalmente $3/4$ el amarillo, cuyo complementario violeta computaría $1/4$ restante. El negro y el blanco no se considerarían colores propiamente dichos, sino los límites del color; así como el blanco se cuantificaría con el 1, al negro le designaríamos el 0, en función de la completa acción o inacción retiniana. Dado que contamos tres tonalidades más propensas a la luz y tres más propensas a la oscuridad, Schopenhauer advierte aquí la polaridad de la actividad retiniana.

Schopenhauer coincide también con Goethe en caracterizar al color como “umbroso” (*to skieron*), o sea, en concebirlo como un juego de luces y sombras. Aunque Newton había atisbado este punto, no habría terminado de comprender según Schopenhauer su dimensión subjetiva, desplazando todo su estudio hacia el modo como se refractan los rayos solares sobre una pared al interponerse un prisma. Por ello, como buen portaestandarte de la *Naturphilosophie* alemana, a Goethe no le había persuadido tampoco el modelo netamente físico y mecánico propuesto por Newton para justificar el espectro cromático; muy al contrario, apostó con rotundidad por una concepción también estética y romántica del *Urphänomen* cromático, convirtiendo su *Farbenlehren* algo así como una psicología de los colores: los que ostentan una mayor actividad lumínica (amarillo, naranja y púrpura) tienden a representar temperamentos enérgicos, alegres o pasionales, en contraposición con los más sombríos (verde, violeta, azul), que personifican más bien la tranquilidad, la esperanza y la prudencia. Pero más que semejante caracteriología, Schopenhauer aplaude el gran acierto que supuso la admisión de los colores fisiológicos por parte de Goethe y que, antes que él, ya habían descubierto otros autores como Buffon, Waring Darwin y Himly.

Así pues, tras unos apuntes sobre la formación del blanco a partir de la suma de los pares cromáticos, el acromatismo y la refracción por medio de prisma, Schopenhauer se lanza a emprender algunos análisis de cuestiones tangenciales, como por ejemplo hace en “Los tres tipos de división de la actividad de la retina en unión”, donde ejemplifica cómo se efectúa a un mismo

tiempo la división cualitativa, extensiva e intensiva de la retina. En “Sobre algunas lesiones y un estado anómalo del ojo” diserta sobre los “espectros patológicos” originados por lesiones oculares, la sobreabundancia de estímulos que colapsan la actividad retiniana, las alteraciones provocadas por la iluminación artificial, la “acromatoblepsia”, etc. En “De los estímulos exteriores que provocan la división cualitativa de la retina” se detiene a indagar cómo ocurren y a través de qué medios se producen las emisiones de luz cuando nuestros ojos captan los colores, esto es, sus causas externas, lo que inmediatamente nos invita a considerar los colores físicos y químicos ya entrevistados por Goethe. Y por último, cierra Schopenhauer su tratado con el epígrafe “Algunas adiciones a la teoría de Goethe sobre el origen de los colores físicos”, debatiendo en él algunos asuntos como la luz eléctrica, la elasticidad del cristal, las pompas de jabón, la termocrosis, las líneas de Fraunhofer, etc., todos ellos en obvia relación con los colores físicos, poniendo el broche final con la reflexión sobre la birrefringencia del espató islandés.

En calidad de apéndice, al tratado reseñado se adjunta unas páginas especiales, la *Correspondencia con Johann Wolfgang Goethe*, que recoge las misivas que fueron intercambiándose Schopenhauer y Goethe entre el 8 de enero de 1814 y el 9 de agosto de 1818, y a cuyo través se traslucen los puntos discrepantes entre ambos: las fricciones intelectuales sobre los colores prismáticos, la composición del blanco, la polaridad en los colores físicos y los fisiológicos, los colores entópticos y, en general, sobre la veracidad y autenticidad del sistema teórico que soporta el estudio de la visión y los colores, con respecto al que Schopenhauer mantiene su superioridad.

Concluyendo, la presente edición de Trotta viene puntualmente ilustrada por algunos diagramas que ayudan al lector a comprender la distribución escalar cromática, y con una atractiva cubierta donde figuran las dos famosas esferas cromáticas ingenizadas por Runge (1810). Aplaudimos por tanto la traducción al castellano de una obra que, aunque secundaria en el conjunto de la producción schopenhaueriana, contribuye a ofrecernos un perfil del de Danzig más rico e interdisciplinar, preocupado por temas tan empíricos y cotidianos como son los colores que percibimos a diario. Destaca la precisa labor emprendida por López de Santa María en su afán de claridad y en la útil introducción a la obra, que sin ninguna duda viene a revalidar una vez más su veteranía como traductora y especialista del pensador alemán en España.

WRIGHT, Z.: *Living Knowledge in West African Islam. The Sufi Community of Ibrahim Niasse*. Leiden: Brill, 2015. xviii + 334 pp. ISBN: 9789004289468. DOI: 10.1163/9789004289468

Antonio de Diego González
Universidad de Sevilla (España)

El decimo octavo volumen de la serie *Islam in Africa* fundada por el recientemente fallecido John Hunwick y editada, actualmente, por Knut Vikør y Rüdiger Seesemann está dedicado, con mucho acierto, a la comunidad del senegalés Ibrahim Niasse (1900-1975) y sus relaciones con el conocimiento en el marco del África Islámica. Aunque el tema no es nuevo, pues había sido tratado por Joseph Hill (2007) y por Rüdiger Seesemann (2011)¹, nos encontramos con un libro referencial tanto en metodología como en contenido. Zachary Wright (Northwestern University in Qatar) nos ofrece una arriesgada propuesta que se sitúa en la interdisciplinariedad más pura, enfatizando en dos palabras de su título: *Living Knowledge*.

Un “conocimiento vivido” que su autor ha experimentado en primera persona. Wright lleva investigando el tema desde el año 1997, a través de un concienzudo estudio teórico (ha traducido varias obras capitales de Niasse y los Cisse), trabajos de campo en la zona, entrevistas a los principales protagonistas y, por último, la observación activa (él mismo, según explica en el

[1] Joseph Hill desarrolló una línea de investigación que linda entre la epistemología y la antropología para explicar el fenómeno del conocimiento entre las comunidades tijanis de África Occidental. Su aportación más interesante es su tesis doctoral titulada *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ñas* (2007.) Seesemann es autor de *The Divine Flood* (2011). Entre los logros del libro está presentar el primer análisis “científico” de la educación espiritual (*tarbiya*) o reconstruir los convulsos inicios de la comunidad desde las explicaciones de sus protagonistas. Al mismo tiempo el libro ejerce una dura crítica contra los autores del *Islam Noire* así como contra el orientalismo. El trabajo de Seesemann es, en nuestra opinión, un gran estudio porque logra un gran equilibrio al presentarlo como un fenómeno mucho más profundo y rizomático de lo que le parecía a muchos. HILL, Joseph: *Divine Knowledge and Islamic Authority: Religious Specialization among Disciples of Baay Ñas*. Tesis Doctoral, New Haven: Yale University, 2007. Disponible en: <<http://keemtaan.net/docs/JHill-dissertation.pdf>>; y SESEMANN, Rüdiger: *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi Revival*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

prólogo, ha experimentado mucho de los conceptos de los que habla en el libro). A nivel metodológico el libro pertenece a una nueva generación de investigadores—como lo ha sido los trabajos de Hill o *The Walking Qur'an* de Rudolph Ware²— por el uso de las fuentes y la ruptura con los esquemas tradicionales, superando los problemas historiográficos y exhibiendo a la vez capítulos de gran profundidad que, a la vez, no son solo un relato etnográfico sino auténticas reflexiones filosóficas. El trabajo de Wright es, en este sentido y desde su publicación, un modelo para las nuevas investigaciones sobre el Islam.

El núcleo del libro se centra en la epistemología del Islam africano y, en concreto, del conocimiento islámico en Senegambia. Para ello, toma el modelo de la comunidad de Ibrahim Niassé, un sabio sufi senegalés que revolucionó y reformó (*tajdīd*) el pensamiento islamo-africano a través de sus enseñanzas y sus acciones. El autor analiza —pormenorizadamente y bajo la óptica del *habitus* bourdieusiano— los conceptos, las disciplinas, los agentes y sus relaciones, implicados en esta comunidad. En el fondo, como en el libro de Seesemann, trata de contestar a ciertos discursos heredados del colonialismo que deslegitiman esta forma de entender tanto el sufismo como el Islam. Para ello, Zachary Wright explica que el sufismo no es tanto esa mística islámica marcada por determinados autores, como una forma particular de relacionarse con el conocimiento, que acaba funcionando al modo de un *habitus*. Esto se ejemplificaba mediante el mecanismo transmisiones y autentificaciones (*sanad*) que garantiza que aquel que enseñaba ha sido enseñado de la misma manera. Esta propuesta epistémica entra de lleno, a su vez, en el marco general del conocimiento en África occidental islámica con sus distinciones de ciencias exotéricas (*ẓāhir*) y ciencias esotéricas (*bāṭin*). De forma contundente, este trabajo zanja las polémicas sobre el esencialismo del Islam africano. Pues éste no es algo especial, ni heterodoxo, ni un caso raro —como ya había dicho Seesemann—, sino que habría bebido, epistemológicamente hablando, muchas otras culturas de la zona ajenas al mundo islámico.

Es curioso como Wright no sólo se introduce en el estudio de lo exótico (aprendizaje del Corán, jurisprudencia *māliki*, etc.) entre los musulmanes africanos —signo de una pretendida ortodoxia— sino que le dedica bastantes páginas al estudio de lo esotérico. El autor se esmera por presentar este aspecto como capital, y normalizado, para entender el conocimiento islámico. Lo esotérico no es mágico, sino una hermenéutica del símbolo que Allāh puso en la creación. Para ello, él argumenta con autores clásicos, ortodoxos y consagrados la legitimidad del uso del secreto (*sirr*) para el beneficio y el conocimiento. A la vez, la profundización de este paradigma permite a Wright hablar de *living knowledge* y de *embodiment* (incorporeización), en tanto el estudiante

[2] WARE, Rudolph: *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill: UNCP, 2014.

debe usar su propio cuerpo para experimentar lo que conoce, por eso es tan importante la memorización y la asimilación del Corán. El Corán dentro del cuerpo, por ejemplo, hace que el conocimiento sea real, tenga una presencia y esto es atestiguado por su maestro, el que “tiene” el Corán lo tiene para siempre dentro de sí mismo. Lo mismo que con los secretos que se beben o sirven para bañarse (árabe *mahw*, wolof *saafara*). El secreto formado por el texto coránico se incorporea en la persona. Lo más interesante que aporta Wright no son los ejemplos, sino su explicación y su capacidad para conceptualizarlo para un lector occidental.

Tras mostrar el marco epistémico de una forma clara y concisa, Wright realiza un excelente trabajo de historia intelectual con las dos familias implicadas en este estudio: los Niasse y los Cisse. A través de historia oral y algunos elementos de archivo, reconstruye todas las historias familiares, sus mitos, sus construcciones de autoridad pasándolos de la oralidad africana a la oralidad del siglo XX. Así describe, todo el panorama intelectual del Sine-Saloum desde el siglo XVIII hasta principios del XX, y por primera vez en un trabajo científico, el perfil intelectual de ‘Abdallāh Niasse, y además, de su hijo Ibrahim. Lo mismo hace como Hassan Kumba Cisse y su hijo ‘Ali. Una serie de retratos para poder enmarcar las transformaciones que realizaron.

Una vez terminado los perfiles intelectuales, Zachary Wright nos propone un capítulo muy analítico titulado *Knowing God*, en el cual se explica el concepto de *ma‘arifa*, a veces traducido como gnosis. En él explica como para Niasse la *ma‘arifa* era una obligación fundada en la tradición profética (*sunna*) y como esta se adquiere mediante un proceso de arraigo y viaje llamado *tarbiya* (lit. educación). Wright realiza una labor de simplificación de anteriores trabajos académicos —aunque resulta extraño que no arremeta contra Hiskett— con un mayor escepticismo heredado de opiniones y explicaciones más directas de Hassan Cisse, ante el academicismo y rigorismo de autores como Hill o Seesemann. También desmitifica una obra tan polemizada por Hiskett y por Maigari, como fue *al-Sirr al-akbar* (el gran secreto) de Ibrahim Niasse. Ese gran secreto es el deseo de conocer a Allāh basado en la *sunna*. El ejemplo para el discípulo, como muestra en el capítulo siguiente, está en el Profeta con Allāh que a su vez se ve reflejado (como si fuera un espejo) en la suya como el *shaykh* (maestro espiritual) y a su vez éste aprende del discípulo creando un bucle, en el que se resumiría como proceso pedagógico hacia la perfección que involucraría a todos y cuyo objetivo final sería alcanzar el conocimiento divino (*ma‘arifa*).

En la última parte del libro (capítulos seis, siete y ocho), el autor muestra la transformación y adaptación del conocimiento del siglo XX dentro de la Tijaniyya niassene. Es muy interesante porque parte de las conclusiones de Rüdiger Seesemann en su libro *The Divine Flood* donde intentó dejar claro que Ibrahim Niasse no fue un heterodoxo, ni un personaje extraño para su

época, sino alguien que se preocupó por actualizar el conocimiento en su contemporaneidad. Por ejemplo, Niasse incitó a sus jóvenes a ir en vanguardia de todos los musulmanes o felicitó a Richard Nixon por el aterrizaje del Apolo XII en la luna desde una visión islámica frente a los wahabís que se oponían a este hecho. Así, Wright habla de cómo Niasse mantuvo la tradición de la transmisión personal (*sanad*) aunque hacia 1960 adoptó el sistema de *madrasa* (escuela secundaria árabe) para hacer más competitivos a sus alumnos en el currículo europeo (matemáticas, árabe, francés, historia, etc.), mientras usaba el modelo de *sanad* y *majlīs* (círculos de discusión) para el *fiqh*, las ciencias esotéricas y la *ma'arifa*. Logrando una convivencia entre *madrasa* y *majlīs*. Así, la mayoría de sus hijos y nietos desarrollaron sus estudios en Universidades de prestigio. Su principal preocupación, según Wright, era no perder el enorme carisma que los estudiantes adquirirían con la *tarbiya*, que sin embargo ya no mantenían, por la despersonalización, otros grupos que había adoptado sistemas académicos parecidos.

A parte de esto, Niasse realizó una renovación (*tajdīd*) de diferentes aspectos de las ciencias islámicas. La enseñanza Corán, por ejemplo, era algo que no debía ser alterado en su visión general. La memorización, como en otras ciencias islámicas tradicionales, no era un *taqlīd* (imitación ciega) sino un *embodiment* en el sentido que explicábamos anteriormente. Sin embargo se eliminaron antiguos problemas como el maltrato o la mendicidad con los niños, sustituyéndolos por aproximaciones mucho más modernas. Otro aspecto muy importante fue la renovación en el *fiqh māliki* especialmente en la polémica con la oración ritual, el *ijtihād* (esfuerzo intelectual) que shaykh Ibrahim y su comunidad defendió con restricciones de conocimiento y la plena incorporación de los derechos de las mujeres. Por último, Wright habla de la renovación de las ciencias esotéricas, fundamentándose especialmente en el uso de estas ciencias con permiso, discreción y exclusividad al practicarlas, frente a las opiniones de “religión popular” o superstición que muchos decían.

Por último, en el capítulo octavo, el autor nos introduce en una muy interesante renovación política y social que supuso Niasse para África recién descolonizada. Frente al inmovilismo y la complicidad del wahabismo con los europeos, Niasse contestó con una dura política de relaciones y el endurecimiento de su identidad como musulmanes tradicionales. El reformismo debería funcionar, para Niasse, como un método para endurecer y alentar a los jóvenes, no para alejarlos de la *sunna* del Profeta. Wright cuenta como Niasse jugó un papel fundamental en la liberación de varios países africanos (Senegal, Gambia y Mauritania) y apoyó otros con mucho énfasis (Nigeria, Ghana, Mali, etc.). Su acercamiento a políticas altermundistas —especialmente con países no alineados de la Guerra Fria— rompió con la imagen de un sufismo pasivo o espiritual, y mostró una gran preocupación por la cooperación y por el incipiente tercer mundo. Todo esto llevó a que su movimiento, la *fayda*,

fuese uno de los más poderosos del siglo XX reuniendo varios millones de seguidores solo en África.

La monografía de Zachary Wright se presenta, en suma, como un libro renovador tanto en temática —desconocida en España— como en metodología. Es muy recomendable para todo aquel interesado en estudios culturales, epistemología, antropología o estudios islámicos. Su inglés es claro y fluido, y de fácil lectura para cualquier investigador. Es cierto que se echa de menos un índice más analítico que el presentado, pero la calidad del tema y su desarrollo a través de los ocho capítulos hacen que éste sea un mal menor, lo mismo que algunas erratas mínimas que hemos detectado en el texto. Como siempre, Brill siempre acierta con sus publicaciones por la calidad editorial científica y temática que hace gala. Sobre todo en este momento, que se habla —en todos los foros públicos— de los procesos políticos y sociales del mundo islámico, a través del libro de Wright podemos conocer de primera mano otras versiones al Islam de los *media*, aquellas en las que el Islam sirvió de liberación espiritual y política para millones de personas.

CLEWIS, Robert: *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 2009, 258 páginas. 978-0-521-51668-6

Matías Hernán Oroño.
UBA – CONICET (Argentina)

El libro de Robert Clewis, publicado en el año 2009, presenta un estudio riguroso acerca del sentimiento de lo sublime en la filosofía de Kant. Sin embargo, se trata de una obra que no se limita únicamente al análisis del sentimiento estético, sino que analiza las relaciones con la moralidad y la libertad. De ese modo, la tesis central de Clewis puede resumirse en la siguiente expresión: si bien lo sublime es un sentimiento que debe ser distinguido de la moralidad, no obstante se trata de un tipo de experiencia que prepara al ser humano para actuar moralmente. Así pues, se explica el título de la obra: *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*.

En el capítulo 1 se analizan dos textos kantianos que fueron publicado a mediados de la década de 1760: las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y las *Notas a las observaciones*. Este análisis permite comprender que, ya en el período pre-crítico, lo sublime es un tipo de sentimiento que revela la libertad, en el sentido de que implica una trascendencia respecto de la mera naturaleza sensible.

En el capítulo 2 se analiza la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Asimismo, el autor señala la necesidad de introducir un nuevo modo de lo sublime, a saber: lo sublime moral. Mientras que lo sublime en sentido dinámico es provocado por un objeto aterrador, lo sublime en sentido moral es despertado por la ley moral o alguna representación de ésta, la cual jamás puede ser aterrador. Clewis sostiene que tanto la razón como la imaginación –en su modo de operar tal como es descrito en la “Análítica de lo sublime” de la *Crítica de la facultad de juzgar*– revelan la libertad humana al presentar estéticamente la idea de lo infinito. De este modo, el ser humano se elevaría por encima de la mera sensibilidad, mostrándose así, la libertad. Por último, el autor argumenta a favor de la tesis según la cual lo sublime puede

ser ocasionado tanto por la naturaleza como por el arte. Por esa razón, la experiencia estética del arte –y no solo aquella que toma por objeto la naturaleza– son ocasiones para que se revele la libertad.

En el capítulo 3 se sostiene que si bien el sentimiento de lo sublime y el sentimiento moral de respeto poseen una estructura similar, deben ser diferenciados. Lo sublime es pensado como un tipo de experiencia que nos prepara para actuar moralmente. Ello se debe a que nos hace tomar conciencia de nuestra libertad –a través del sentimiento estético–.

En el capítulo 4 hallamos un análisis de lo que Clewis considera diferentes sentidos de interés y desinterés en el marco del pensamiento kantiano desarrollado en la *Crítica de la facultad de juzgar*. El autor sostiene que si bien lo sublime es un sentimiento estético desinteresado –en el sentido de que no presupone la existencia del objeto enjuiciado–, ello es compatible con cierto interés intelectual. Éste último implica que la experiencia de lo sublime está interesada en la realización de la moralidad en el orden de la naturaleza. Tras establecer esta idea, el autor concluye que solo así podemos comprender que ciertos afectos –como por ejemplo, el entusiasmo– pueden ser “interesantes”.

A continuación, el capítulo 5 ofrece un análisis de lo que deberíamos entender por “entusiasmo estético”. Se trata de un afecto que debe ser distinguido del fanatismo. Tal como lo entiende Clewis, el entusiasmo estético puede ser una experiencia de lo sublime. Asimismo, se señala que el entusiasmo estético –al igual que la experiencia de lo sublime– presupone la libertad y al mismo tiempo favorece el desarrollo de la moralidad.

En el capítulo 6, Clewis desarrolla su tesis según la cual, los observadores de los eventos de la Revolución Francesa poseían un entusiasmo estético, que a su vez era transmitido, comunicado, expresado y compartido. Se trata del sentimiento de entusiasmo hacia la idea de una república, en la cual los ciudadanos pueden vivir libremente. Sin embargo, los espectadores de la revolución no eran agentes activos de la misma, sino meros espectadores que, sin embargo, sentían “entusiasmo estético”. Es decir, no se trata del entusiasmo que implica necesariamente el desarrollo de una acción –tal como habría sido concebido por Kant en el período pre-crítico–. Finalmente, en el capítulo 7 se presenta un resumen de los principales temas desarrollados a lo largo del libro.

En suma, la obra de Robert Clewis constituye una lectura obligatoria para cualquier estudioso de la estética kantiana, ya que permite comprender el íntimo vínculo entre el sentimiento de lo sublime y la moralidad, tal como eran pensador por el filósofo de Königsberg. Si bien se trata de un tópico que ha sido extensamente discutido por los especialistas en filosofía kantiana, la tesis de Clewis posee diversos aspectos sumamente originales. En primer lugar, analiza el vínculo entre lo sublime y la moral, tomando en parte, como hilo conductor, la concepción kantiana acerca del entusiasmo. En segundo término, Clewis toma en cuenta la posición kantiana en relación con la Revolución

Francesa –lo cual le otorga originalidad a su estudio– y muestra cómo el sentimiento estético y, en particular, el entusiasmo estético permiten comprender la valoración positiva de Kant hacia la Revolución Francesa. Por estos motivos, considero que la obra de Clewis constituye una pieza valiosa para quienes se encuentran interesados en la filosofía práctica kantiana –tanto en su vertiente estética, como ética–.

ANRUBIA, E.: *La herida y la súplica. Filosofía sobre el consuelo*. Sevilla: Thémata Editorial, 2013. 139 páginas. ISBN: 978-84-941231-1-5

Pablo Iglesias Valdés
Universidad de Sevilla (España)

Enrique Anrubia, Doctor en Antropología por la Universidad Católica de Murcia, vuelve a retomar de la mano de este estudio, una serie de temas que desde siempre han formado parte del interés de toda sociedad, ya que dichos temas no son otros que aquellos que afectan plenamente a todos los ámbitos de lo humano: el cuerpo, la memoria, la vida, el consuelo o la muerte entre otros. Temas e ideas, que si bien están relacionados claramente con la estética, en ciertas partes del libro aparecen más incardinados y centrados en los ámbitos de la moral o la religión. A modo general, la obra trata un conjunto de temas que se relacionan, pero que no mantienen una cohesión absoluta con la que conseguir mantener un hilo argumental completamente unido. Quizás por ello convendría tras la lectura del libro, hacerse las siguientes preguntas con respecto a la conclusión final de la obra. Primero, si ésta se deduce a partir de todo el contenido anterior presentado a largo de la obra, y por consiguiente; si no está determinada la originalidad o no originalidad de la conclusión de nuestra obra con la cohesión entre las ideas expuestas.

El autor nos muestra como tras una caída existencial, en esa situación de toque del abismo por parte del ser humano, éste, más que dejarse llevar a una ruptura completa con lo racional, lo que más desea es un mayor desarrollo de la razón, pues necesita conocer en las profundidades en la que se encuentra. Y es en ese momento cuando se hace presente el *cómo la obra de arte testimonia* la ruptura de un hombre con su propia existencia. Nuestra búsqueda de cuál es el nexo entre el arte, el dolor y la muerte.

Este recorrido de investigación se produce mediante la recuperación de ciertas obras de arte, que en muchos casos actúan como ejemplo de narración de los hechos fácticos discutidos, como son la enfermedad o la locura: *La niña enferma* (1885-1886) o *El grito* (1893), ambos de Edvard Munch, entre otras. Desde nuestro punto de vista, puede encaminarnos a un problema en ciertas

ocasiones quedarnos en ese aspecto narrativo o ilustrativo, sobre todo si nos hemos propuesto ciertas premisas y objetivos estéticos. La interpretación narrativo-representativa del arte, sobre todo en pintura, produce unos efectos que son capaces de convertir la interpretación de una obra en una realidad incompleta, que deforma y deshace su auténtica proposición. Tanto la materialidad plástica (el estudio de la pintura misma), como sus sensaciones quedan sepultadas debajo de tanta historia y narración. Francis Bacon lleva sesenta años siendo denominado «el pintor del horror» o «el pintor del sufrimiento», a pesar de haber negado tal intención constantemente, y haber argumentado por su parte verdaderos intereses. Por lo tanto, no sólo se trata de una situación empírica determinada, pues eso ya lo haría el fotógrafo, sino que se quiere mostrar algo sobre la vida, una característica esencial de la existencia a la cual el artista accede a través de una vivencia determinada; y en nuestra opinión es aquí donde más deberíamos ahondar. Pues «el arte tiene indudablemente mucho que ver con la vida, pero no se puede reducir a ella» (p. 27).

Anrubia insiste en la importancia de ciertos conceptos que se encaminan muy acertadamente para nuestra búsqueda filosófica. Uno de ellos es el *cuero*, ya que como él mismo nos muestra, es éste y no otro, el único lugar de enfermedad y muerte, y lo hace a través de esos textos de Aristóteles o Descartes que desde siempre nos han acompañado. O el *silencio*, como forma de estar en el mundo por parte de un existente que muestra su mensaje a través de este medio sonoramente omitido; el silencio como respuesta no oral que intensifica el sentir. Y además, más allá, después de todo esto: la *música*. O el *consuelo* hacia el otro como forma de apropiación del mal ajeno, que es el cómo establecer la relación del dolor de forma bilateral, uniendo al sufriente y al que lo compeadece a través de una correspondencia que une dolor físico y dolor psíquico.

De nuevo se nos muestra que existe la posibilidad de superar la enfermedad y la muerte, de soslayarlas y llegar a un pequeño resquicio, el ámbito artístico, desde el que constituir un *espacio* de verdad, más allá de la enfermedad y la muerte. Desde el arte, ubicados en ese ámbito oscuro, doblegar al enemigo y crear. Con una forma de mirar el dolor en la que evidentemente no quedan ya descartados ni la belleza, ni el bien, ni la vida.

PUELLES ROMERO, Luis: *Honoré Daumier. La risa republicana*. Madrid: Abada Editores (Serie Estética), 2014, 430 pp.

César Moreno Márquez
Universidad de Sevilla (España)

«Hojee su obra y verán desfilar ante sus ojos, en su fantástica y sobrecogedora realidad, todo lo que una gran ciudad contiene de monstruosidades vivientes. Todo lo que encierra de tesoros temibles, grotescos, siniestros y bufonescos, Daumier lo conoce. El cadáver viviente y hambriento, el cadáver gordo y ahíto, las ridículas miserias del hogar, todas las tonterías, todos los orgullos, todos los entusiasmos, todas las desesperaciones del burgués, nada falta. Nadie como él ha conocido y amado (a la manera de los artistas) al burgués (...). Daumier ha vivido íntimamente con él, lo ha espiado noche y día, ha conocido los secretos de su alcoba, ha intimado con su mujer y sus hijos, conoce la forma de su nariz y la construcción de su cabeza, sabe qué espíritu habita la casa de arriba abajo».

Estas palabras de Baudelaire en *Quelques caricaturistes français* (Puelles, p. 224) ilustran a la perfección al que fuera genial caricaturista Honoré Daumier, al que está dedicado el estudio que comentamos –digámoslo ya, absolutamente riguroso y estimulante–, del que es autor Luis Puelles, profesor de Estética en la Universidad de Málaga (entre otros méritos). Después de haber demostrado una brillante trayectoria como investigador, y de que antes de este ensayo nos ofreciese un magnífico estudio sobre la figura del espectador (*Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*, Madrid, Abada Editores), se diría que Luis Puelles sigue preocupado fenomenológica, hermenéutica, cultural y estéticamente por *la mirada*: pero una mirada mediada e indirecta: mirada *al que mira*, antes, y ahora, esta especie de adentramiento en una mirada-*otra* dirigida a y comprometida por completo con la ciudad, la sociedad y la política: una mirada a su propio tiempo, en suma, como es la mirada de Daumier, a través de la que podemos mirar nosotros, que nos invita a mirar más y mejor (*mirar a través del que mira*). ¡Y qué mirada! Creo que el gran mérito de Puelles es haber sabido transmitirnos, con maestría consumada –y si lo digo es porque se deja constatar que conoce a la perfección el arte al que se debe–, con un ritmo idóneo, con proporción perfectamente adecuada a su propósito,

esa mirada *apasionada* (incluso en los frecuentes momentos de *desánimo*) del genial caricaturista francés. Ciertamente, quien vaya buscando “estética” no encontrará la satisfacción que espera. Lo que importa a Puelles no es sobre todo –y no lo oculta lo más mínimo- el valor propiamente estético de Daumier, ni su posible calificación o descalificación como obra de arte... (esto ya salta a la vista) sino, con un propósito diría que mucho más benjaminiano, el trabajo *a pie de calle* justamente, casi se diría que “del natural”, en el testimonio que Daumier nos brinda, repartido en una obra inmensa. No se trata, pues, de mera *contemplación estética*, sino de una cuestión *ideológica*, pues las obras que produce Daumier, a lo largo de su dilatada trayectoria, nos dice Puelles que «son imágenes de radicalidad moral, política, propagandística, ideológica; imágenes que toman posiciones fuera de los formatos y medios más nobles y con independencia de los sistemas de institucionalización de legitimidad académica» (p. 11). Esta honestidad del autor sería casi suficiente para, de entrada, tomar en serio su propuesta. Pero es sólo una cualidad entre otras muchas que posee este concienzudo estudio sobre el que sería, en verdad –más que C. Guys–, *el pintor de la vida moderna*, en expresión de Baudelaire.

La mirada de Daumier no es “normal”. Me refería hace un momento a su *mirada-otra*, tal como es la del caricaturista, pero no simplemente porque con su arte sea capaz de *deformar*, *exagerar*, *destacar* y a pesar de ello –tal es su arte– permitirnos *reconocer* (sin abandonar, por tanto, el reducto de la *identidad*)... no simplemente por ello, sino porque la caricatura es un modo de relacionarse con lo que se ve y escucha, cuyo testimonio buscamos preservar o retener, casi estaría a punto de decir que es una perspectiva *cosmovisional* respecto al aparecer y sus fondos. Luis Puelles nos lo explica con precisión: «tales retratos [se refiere a las caricaturas] se entretienen en *dar una imagen* alterada o defectuosa, y lo hacen sin pretensión de gran arte, como puro divertimento ajeno a las constricciones de la forma bella. Una vez más se advierte –como ocurrió con los *grotescos*- que es en los márgenes del decoro donde cabe dedicarse, con afán más lúdico que de exigencia profesional, a explorar territorios de libertad plástica de enorme potencia artística y estética» (p. 33).

En pleno siglo XIX, Daumier practicó la crítica social a diestro y siniestro en una época en la que las idas, pero sobre todo las venidas/retornos de la censura eran continuos, lo que Daumier sufrió en modos diversos a lo largo de su vida, así como las publicaciones que ridiculizaban la vida política, y especialmente las altas esferas del poder (sobre todo a partir de la subida al poder de Luis Felipe I en 1830). La crítica, en general, que despliega Daumier –con tan sólo dibujar– se deja seducir por la vida cotidiana y las calles... ¡Cómo no! *Fenomenolitografía, fenomenocaricatología*... Daumier da a ver *realidades* (en París, años más tarde, otros querrán seguir empeñados en este *donner-à-voir*... surrealidades (del surrealismo se ocupó con brillantez Puelles en *El desorden necesario*, 2005), y así nos ofrece, al mismo tiempo, su personal *punto de vista*.

Y lo hace, a sabiendas del ilimitado potencial ridiculizador de la caricatura, no sin respeto, en la mayoría de las ocasiones. Como reconoció Baudelaire, recordado a su vez por Benjamin, en Daumier la caricatura «es de una formidable amplitud, pero sin rencor y sin amargura. Hay en toda su obra un fondo de honradez y de bonhomía. Ha solido, obsérvese bien este rasgo, rechazar el tratar ciertos motivos satíricos muy bellos y muy violentos, porque eso, decía, superaba los límites de lo cómico y podía herir la conciencia del género humano» (la cita es de *Los dibujos de Daumier*, y Benjamin lo recuerda en su *Libro de los pasajes* (Akal, Madrid, 2005, p. 74)).

Daumier se empleó a fondo en su oficio. Antes lo había hecho a su modo, con fiereza y un arte inmenso, un tal Francisco de Goya (cuando muere, Daumier tiene 20 años), y después de Daumier lo hará, por ejemplo, un tal Grosz... Sí, sin duda hay un poderoso *expresionismo* en el arte de la caricatura, que la rescata, como género, de cualquier prurito meramente esteticista y de la tentación de verter sobre Daumier una mirada casi fenoménico-conductista. Puelles entra a fondo sencillamente porque Daumier (parece una perogrullada, pero no lo es) *tiene mucho que contar*. Esto permite que este estudio quepa perfectamente no ya (o no sólo) bajo el rótulo de “Estética”, sino en el de “Ciencias...”, o al menos “Artes Humanas” (lo que, después de todo, no carecería de sentido, habida cuenta de las acusaciones que Ortega dirigirá a las nuevas artes del primer tercio del siglo XX). En fin, verdaderamente se trata no sólo de mirar, sino de pensar, de *pensar mirando*, o de *mirar pensando*... No es extraño que, como nos recuerda Puelles, Daumier fuese el único artista al que Benjamin dedicó una entrada en su *Passagenwerk*. La lección de Daumier no es sólo socio-política sino también moral, sin duda, y de *etnografía chez nous*... Puelles destaca en cierto momento esa mirada que se atiende a lo exterior, pero que busca penetrar en los caracteres, los tipos, los gestos, las costumbres... En fin, el saber al que nos hace acceder Daumier no se parece a ninguna de las epistemes nacientes en el XIX, que tanto fascinaron a Michel Foucault, pues la mirada que escruta y observa no remite aquí a un impensado, desde luego, sino quizás justo a lo contrario... La caricatura es tremendamente eficaz porque permite a todos saber “de qué va” su tema o su crítica. En el cap. I de su estudio (*Enfrente de la actualidad. La triple dimensión política de la caricatura*), Puelles aclara perfectamente que la caricatura se sostiene en y expresa un *estar en el presente, estar en la ciudad, estar en la ridiculización*... Entre tanto, en tierras germanas (no lo olvidemos), un tal Nietzsche afila su lápiz y también él toma buena nota.

Por lo demás, como han insistido otros comentarios, el enorme trabajo de investigación de Puelles sugiere claramente una lectura desde la rabiosa actualidad de nuestro presente. El autor de *Honoré Daumier. La risa republicana*, sin duda comenzó a pensar y escribir este ensayo mucho antes de que en 2015, primero en París y luego en Copenhague, el yihadismo terrorista

decidiese que unas viñetas de comics/caricaturas eran dignas de todo su odio y violencia. No fue el medio, sino el contenido, y especialmente su proyección crítica, lo que motivó en última instancia iras tan crueles –y no es éste el momento de entrar en otros comentarios. Se dirá que se trataba únicamente de unas viñetas “sin pretensiones”, con un propósito *cómico*. Sin embargo, lo que sí nos enseñó Daumier –y Puelles– es que la condición de “viñetas” no resta, sino que puede incrementar, el poder hiriente de la crítica. Máxime tratándose de algo tan visual y accesible y en un medio digamos “popular” como puede ser un diario o semanario. No es que el arte de la caricatura se agote en ello, desde luego (Daumier lo demostró sobradamente), pero sí es cierto que la caricatura es muy frecuentemente *subversiva* por su aspecto cómico-ridiculizador, dependiendo su recepción de la trascendencia que quiera concedérsele.

El estudio de Puelles lleva a cabo un seguimiento cronológico de la obra de Daumier, pero su finalidad no es, desde luego, la de una biografía. Se trata de un recurso a favor de la comprensión de la obra creativa de Daumier, pues lo cierto es que su enorme producción se encuentra distribuida en series, según épocas. En el capítulo tercero se aborda la crítica antimonárquica y política (*El desencanto de 1830. Caricaturas de oposición a la Monarquía de Julio*, pp. 99-164), en el cuarto *El teatro del mundo. Tipos y fisiologías de la vida moderna* (pp. 165-211); en el capítulo quinto la atención se centra en la vida íntima (*Cómicos sin saber. Escenas del burgués atribulado*, pp. 213-248); en el sexto, en la revolución social (*La fiesta republicana y la fraternidad popular*, pp. 249-278) y en el séptimo *las grandes transformaciones de París* (pp. 279-306). Finalmente, en el capítulo octavo se aborda el mundo del arte tal como lo abordó Daumier (*Los placeres del espejo*, pp. 307-383).

Por lo demás, la factura del libro es –acompañando a la perfecta escritura de Puelles en su aspecto más literario– perfecta, como suele ser habitual en Abada. Abundantemente ilustrado, el seguimiento de la relación entre texto e imágenes es tremendamente eficaz, pues las referencias a las ilustraciones se sitúan al margen, fuera del cuerpo del texto. En suma, diría que *Honoré Daumier. La risa republicana* resulta ser un instrumento de enorme valor para historiadores en general (siglo XIX) y del arte, así como para estudiosos del arte y estetas (Caricatura, Dibujo), etnógrafos (al fin y al cabo, la ciudad y el presente son los verdaderos protagonistas) y filósofos. El resultado es magnífico.

NAGEL, T.: *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. 9788416095728

Miguel Palomo
Universidad de Sevilla (España)

La mente y el cosmos de Thomas Nagel es una obra heterodoxa y atrevida. El subtítulo lo expresa en su totalidad: *Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Normalmente las tesis más atrevidas son relegadas a los más jóvenes, pero Nagel, en plena madurez intelectual, no duda en afirmar que hay algo en la ciencia contemporánea que no funciona como debería, ya que desde el punto de vista materialista y reduccionista dominante no pueden explicarse fenómenos como la aparición de la vida, la conciencia o los valores. De este modo, Nagel ofrece tesis que no son cómodas para el status quo filosófico y científico, puesto que mediante su análisis de los problemas de este cientificismo materialista dominante pone sobre la mesa los límites explicativos que posee, los cuales se contraponen a sus pretensiones cognoscitivas. El materialismo, que normalmente se auto posiciona en línea con el ateísmo, se ha convertido más bien en un nuevo paganismo en el que el culto está dirigido al consenso científico más ortodoxo y dogmático.

En su exposición más popular y conocida, el materialismo neo-darwinista señala que todo fenómeno es reducible a causas físico-químicas. En este sentido, el origen de la vida estaría causado por el azar y habría sido el proceso evolutivo el que nos habría llevado a ser lo que hoy somos. Nagel afirma en cambio que la evidencia de la que disponemos para defender esa posición es indirecta y que por lo tanto las conjeturas pasan a tener un papel indispensable en dicha explicación. Según él mismo afirma: “Esa comprensión del mundo está madura para cambiar a pesar de los grandes logros del materialismo reductivo” (p. 38).

El propósito de este libro, tal y como el autor señala, es más presentar el problema que solucionarlo de un modo definitivo. Con esta idea presente, señala Nagel en el primer capítulo, dedicado al orden natural, que el reduccionis-

mo supone un fracaso porque no puede dar cuenta de los fenómenos mentales: si todo se reduce a un fenómeno físico, entonces este materialismo podría haber dado cuenta de lo mental, pero no ha sido así. Y si la mente, que para Nagel es un aspecto básico de la naturaleza, es creada mediante la evolución biológica, entonces la biología no podría ser solamente una ciencia física. En la otra cara de la moneda se encuentran los defensores de un diseño, o teístas, que interpretan la naturaleza en base un propósito exterior a ella y por lo tanto no proveniente del ámbito físico. Para Nagel esta alternativa no es más plausible que el materialismo, puesto que ambas ofrecen una explicación parcial del mundo y de nosotros mismos. Por lo tanto su preferencia huye tanto del teísmo como del materialismo: busca una explicación del mundo que ni nos convierta en meros fenómenos físicos ni nos convierta en personas dependientes de la divinidad.

La aparición de la conciencia ocupa una parte importante de la obra y a ello dedica Nagel el segundo capítulo: mientras que la existencia de la conciencia parece indicar que la descripción física del mundo es parcial, tampoco disponemos de una alternativa viable por el momento. El materialismo ha buscado estrategias para saltar por encima de este nudo, como atestiguan la aparición del conductismo conceptual (Ryle, Wittgenstein), el materialismo eliminativo o la identidad psico-física (U. T. Place y J. J. Smart). Sin embargo, ninguna alternativa ha sido capaz de dar cuenta de la aparición de lo subjetivo, como puede ser el gusto o el sentimiento de dolor, los cuales son lógicamente imposibles de describir mediante proposiciones físicas, puesto que apelar a una causa en el ámbito físico supone una mera descripción y no una explicación del fenómeno. Ante la aparición de la conciencia, por tanto, cabría considerar tres posibilidades diferentes: que la conciencia haya surgido por elección divina (posibilidad que Nagel rechaza); por una causalidad eficiente proveniente de los mecanismos de la evolución biológica; o por la existencia de leyes teleológicas que gobiernan la naturaleza. La opción que toma Nagel es bastante optimista y se alinea con la tercera opción, sugiriendo “que no deberíamos renunciar a la aspiración de encontrar una explicación naturalista integradora de un nuevo tipo” (p. 94).

En el tercer capítulo Nagel trata el caso de algunas funciones mentales como el pensar o razonar, que son precisamente las que nos permiten trascender de lo inmediato. Son éstas las que nos permiten por ejemplo trascender lo subjetivo para alcanzar la objetividad. La razón es, además, imposible de ser comprendida conductualmente y presenta problemas explicativos parecidos a los de la conciencia. La posición que ante esto defiende Nagel es la de una teleología natural que presente dos aspectos: una falta de determinismo y la posibilidad de que ciertos futuros sucesos tengan mayor probabilidad de acaecer que otros a la hora de que se formen sistemas más complejos, lo que daría cabida a un tipo de evolución en los sujetos o a la misma aparición de la vida.

El valor es el objeto del último capítulo y es probablemente el aspecto más difícil de responder de todos los tratados en la obra, ya que, como señala Nagel, trasciende los problemas de la conciencia y el conocimiento general, situándose en la vida práctica. La búsqueda de un sistema explicativo sobre el mundo debe tener en cuenta cómo es posible el que hayan surgido seres capaces de poseer juicios de valor, y el neo-darwinismo falla en su intento de explicar al ser humano en este aspecto tan esencial: Nagel rechaza la idea de que nuestros juicios de valor resulten de facultades que han aparecido en el ser humano por mero azar o por una casualidad mediada por la selección natural. Su visión vuelve a tornarse hacia la teleología cuando afirma que el surgimiento del valor y de nuestra capacidad de juicio así como del material genético que lo hacen posible pueda determinarse no sólo por una mera mezcla de átomos, sino también “por algo más, a saber, una predisposición cósmica a la formación de la vida, la conciencia y el valor que es inseparable de ellas” (p. 147).

En lo que se refiere al aspecto formal, la obra está bien estructurada: los cuatro capítulos incluidos en el libro se dividen a su vez en apartados cortos y al final del libro Nagel ofrece una breve conclusión. Por su parte, la traducción de Francisco Rodríguez Valls respeta el estilo del original y hace que la voz de Nagel sea natural en castellano. Todo ello hace que la lectura sea rápida, amena y asequible, algo de lo que un libro sobre esta materia podría adolecer fácilmente.

Digámoslo claramente: hay necesidad de que libros como este se publiquen y denuncien la insuficiencia epistemológica de las corrientes dogmáticas del materialismo. En este caso la obra juega el indispensable papel de presentar el problema, lo cual es la antesala de una alternativa seria. Quizá esto sea lo único reprochable al autor: que aunque hace referencias a sus inclinaciones, se echa en falta una segunda parte que desarrolle ampliamente su propuesta. El traductor, Francisco Rodríguez Valls, ya se le ha adelantado, puesto que partiendo del estudio realizado para la traducción de esta obra ha publicado un artículo en el que contesta a Nagel llamado “¿Por qué no el paradigma teísta? Un diálogo con *La mente y el cosmos* de Thomas Nagel” (*Naturaleza y Libertad* 5, 2015, pp. 107-118) y que quizá sea de interés del lector. Respecto al convincente análisis que Nagel ofrece sobre los problemas del materialismo neo-darwinista hay que señalar como conclusión que su diagnóstico es, casi con certeza, verdadero.

SINNERBRINK, Robert: *New philosophies of film: thinking images*. Continuum International Publishing Group, 2011, ISBN: 978-1-4411-4619-9

Fco. Javier Ruiz Moscardó
Universitat de València (España)

- *La necesidad de un canon en “filosofía del cine”*

Resulta difícil acotar un campo de estudios con el eslogan de “filosofía del cine”. El mayor problema seguramente radique en la juventud de este ámbito, pues su emergencia como área de conocimiento especializada – con sus propios debates, departamentos universitarios, autores de referencia, publicaciones específicas – no irrumpió hasta bien avanzados los años 80. Y esto, además, valdría sólo para ciertas universidades y países, por no hablar del número relativamente pequeño de integrantes al menos en comparación con otras ramas más asentadas. Robert Sinnerbrink asume esta situación sin desesperanza o lamento, con la loable intención de colaborar al apasionante esfuerzo por consolidar una tradición y trazar sus líneas maestras. En este sentido, uno de los principales problemas que ofrece un cuerpo de conocimiento todavía no fijado del todo consiste en la delimitación de un canon. Sin jerarquías evaluativas ni clásicos de referencia resulta imposible organizar y clasificar la dispersión de textos y actitudes que encaran, cada cual a su manera, la tarea de pensar desde la filosofía el fenómeno artístico más definitorio del siglo XX. En consecuencia, dibujar un mapa que ofrezca una visión sinóptica de los últimos desarrollos e intereses de los filósofos del cine se revela como una necesidad de cara a sistematizar ese *corpus* todavía demasiado informe como para dar por hecho su existencia y objetividad. Sin duda, con el tiempo *New philosophies of film: thinking images* se establecerá como un manual de referencia para cualquiera que desee adentrarse en el inagotable análisis filosófico de esos objetos artísticos e industriales que llamamos *films*.

Lo más meritorio de esta obra es que enfrenta decidida esta tarea de legitimación académica. De modo implícito pero eficaz, Sinnerbrink da cumplida respuesta a todas las dudas que pudieran cuestionar la implantación de una

“filosofía del cine” a la manera en que hablamos de una “filosofía del derecho” o una “filosofía de la ciencia”. Y lo hace, además, negándose a que la filosofía que habla del cine pueda subsumirse en el a veces demasiado vago e impreciso rótulo de *Estética*. Así, la filosofía del cine merece considerarse una digna tradición porque: a) Posee una historia que se inicia un siglo atrás, con los precedentes de Münsterberg y Arnheim, b) Plantea una serie de problemáticas específicas que recorren todo su desarrollo y siguen afectando a los actuales teóricos, c) Ha generado un cuerpo de textos lo suficientemente numeroso como para merecer una clasificación exhaustiva, d) Ha desarrollado sus propias divisiones internas con sus respectivos paradigmas, y e) Es predecible que, dada su juventud, este ámbito construya las próximas décadas desarrollos sorprendentes y novedosos que modifiquen el punto de vista desde el que se enfrentan muchos problemas filosóficos tradicionales. Todos estos requisitos los da por hechos Sinnerbrink, ratificándolos sutilmente y convenciendo al lector escéptico de que, al fin, la filosofía del cine merece ser tratada de la misma manera que otras concreciones de la filosofía ya acreditadas. En conclusión, hay que alabar la empresa de Sinnerberk como gesto de agradecimiento: una vez el canon ya está en marcha, resulta casi imposible detenerlo.

- *Un mapa, dos paradigmas, tres enfoques*

Dos hitos justifican hablar de *nuevos* filósofos del cine. Por un lado, la asimilación cada vez mayor de los trabajos sobre cine de Stanley Cavell (especialmente *The world viewed*, de 1971) y Gilles Deleuze (*La imagen-movimiento* [1983] y *La imagen-tiempo* [1985]), y por otro lado el acercamiento de la tradición analítica a los estudios cinematográficos, sistematizado definitivamente con la publicación en 1996 de *Post-theory: reconstructing film studies*, de Noël Carroll y David Bordwell. Ambos enfoques no son necesariamente paradigmas contradictorios, sino que más bien ejemplifican dos actitudes distintas; la de los primeros la denomina Sinnerbrink *film-filosofía*, expresión que incide en la capacidad del propio cine para *pensar* y afrontar con sus propios recursos algunos de los más importantes problemas de la filosofía contemporánea (el escepticismo y el nihilismo, principalmente); los segundos, caracterizados como máximos representantes del “giro analítico-cognitivist”, supondrían una reacción frente a la llamada “Gran Teoría” (representada por la semiótica y el psicoanálisis, disciplinas dominantes en teoría del cine hasta los años 80), y sus principales armas serían las propias de la llamada filosofía analítica, a saber: la actitud naturalista, la argumentación rigurosa, el apoyo en las ciencias empíricas y, sobre todo, la propedéutica de la psicología cognitivista. Así, nuestro mapa tiene ya dos territorios bien delimitados: el paradigma cultural-historicista y el cognitivo-naturalista. Reconciliar ambos planteamientos

para enriquecer el discurso filosófico será, por cierto, otros de los objetivos a los que no renuncia Sinnerbrink en la obra que nos ocupa.

Pero resta todavía señalar un tercer enfoque, cuya aportación ha contribuido notablemente a la revitalización actual de la filosofía del cine. Este enfoque no es un paradigma complementario, sino más bien un presupuesto teórico y metodológico que se ha concretado de formas diversas. Se trata de un planteamiento, originado también en los escritos de Cavell y Deleuze, al que Sinnerbrink da la fórmula de “cine como filosofía”, y que defiende que el capital filosófico del cine no es reducible a la mera ejemplificación didáctica de problemas y situaciones filosóficas; lejos de ser un simple complemento y un recurso retórico de apoyo, desde esta óptica cabe considerar al cine como un medio capaz de reflexión filosófica *per se*, al mismo nivel que la propia filosofía. Un medio, en definitiva, capaz de contribuir al conocimiento filosófico no sólo reflejando argumentaciones ajenas, sino ejercitando su propio pensamiento de forma independiente y eficaz. Incluso, dicen los defensores más extremos de esta posición, construyendo un criticismo lo suficientemente sofisticado como para refutar opciones teóricas al completo. Vale la pena detenerse en este punto como una de las aportaciones más sugerentes de *New philosophies of film*, pues es una posición que ha recibido menos atención que las hasta ahora señaladas y nos es más desconocida. Y más aún porque otro de los objetivos confesos de esta obra es reivindicar esta actitud filosófica frente al cine, llevándola a la práctica en la última sección del libro con el estudio de tres películas.

Así, esta posición se ha defendido con diversas gradaciones, así como ha sido sometida a potentes críticas. La tesis más fuerte y audaz la achaca Sinnerbrink a un cavelliano de primera fila: Stephen Mulhall. Para Mulhall, el cine puede hacer verdaderas contribuciones reales a los debates filosóficos, con la misma sistematicidad y seriedad que los propios filósofos. Para él, el cine es “filosofía en acción”, tesis que intenta demostrar no sólo con el fácil recurso a films de intenciones claramente filosóficas, sino rastreando el pensamiento del cine más comercial y popular. Sin embargo, su planteamiento no tiene pretensiones de universalidad ni aspiraciones a crear una teoría en sentido fuerte, sino que su perspectiva, inspirada en su maestro Cavell, se centra en la “prioridad del particular”: sólo estudiando y analizando films particulares puede desarrollarse con éxito la tesis del cine como filosofía.

En el ala moderada destaca nuestro autor a Thomas Wartenberg, con un planteamiento más modesto y pluralista. Para él, no hay un modo único en el que los films pueden optar al estatus de la filosofía, sino que su valor filosófico puede exhibirse de muchas y variadas formas. Esta óptica permite, por ejemplo, dotar de valor al cine como ejemplo e ilustración de tensiones filosóficas, y no considerar esta característica de algunos films como subsidiaria de la filosofía, carente de valor sin esta última. Es compatible, según Wartenberg, la ilustración de problemas teóricos con la presencia de experimentos de pen-

samiento eminentemente filosóficos. Todo dependerá, entonces, del film que estemos abordando. En conclusión, en Wartenberg encontramos a un autor pragmata, que prioriza el análisis local al global y que defiende – en consonancia con el sentido común y las intuiciones más generalizadas – que el vínculo entre la filosofía y el cine puede articularse en una variedad de casos, adoptando diversos significados y aspiraciones filosóficas, a un tiempo diferentes y complementarias.

Por último, es justo señalar que en la otra trinchera también han proliferado los defensores de que equiparar el conocimiento filosófico al cinematográfico no es más que una metáfora que se torna en falacia cuando se apoya literalmente. El principal antagonista de Mulhall es, a ojos de Sinnerbrink, Paisley Livingston. Según Livingston, no basta con que algunas películas exploren a su manera temas filosóficos para considerar sus contribuciones conocimiento filosófico; sería necesario, además, poder determinar cuáles son concretamente esas aportaciones y articularlas de una manera distintivamente cinematográfica. Y esto, a juicio de Livingston, no es posible: no se puede parafrasear el contenido filosófico de un film, resultando imposible su “traducción”. Razón suficiente, entonces, para dudar de la existencia de un contenido filosófico en el cine. Sin embargo, Livingston no cierra del todo la puerta a una versión débil de la tesis del cine como filosofía, y su posición puede interpretarse como una deflación de la de Wartenberg. Así, en conclusión, Livingston considera que las aportaciones filosóficas de un film pueden existir, pero serán siempre dependientes de la propia filosofía.

Resumiendo, la pregunta está servida e inconclusa: ¿en qué sentido(s) están relacionados el cine y la filosofía? Sirva este libro, cuanto menos, para informarnos de las tentativas que se están proponiendo actualmente y de sus vínculos con la teoría del cine más clásica.

- *Conclusión: nuevas perspectivas, antiguos problemas*

Cierra nuestro libro una sección donde Sinnerbrink se propone llevar a la práctica lo que ha ido sugiriendo en los capítulos precedentes: la posibilidad de poner en diálogo las diferentes perspectivas y, de paso, concretar mediante estudios particulares el potencial filosófico del cine. Los estudios de *Inland Empire* (David Lynch), *Anticristo* (Lars Von Trier) y *El nuevo mundo* (Terrence Malick) suponen el aporte más novedoso y personal de una obra que, hasta entonces, era mucho más divulgativa que original. Juzgue el lector si lo logra con éxito o el capítulo resulta prescindible.

Sea como fuere, lo cierto es que *New philosophies of film: thinking images* consigue actualizar los viejos problemas de la teoría clásica del cine (el realismo, el estatus artístico y epistémico del cine, la naturaleza de la ficción, la narratividad, la identificación, la experiencia cinematográfica, *et alii*) y mos-

trar cómo se han manejado con ellos los enfoques más novedosos de la filosofía contemporánea. Dice Francesco Casetti en su ya clásico *Teorías del cine* que ha habido tres desarrollos clave en la materia que nos atañe: las teorías ontológicas (de corte estético-esencialista), las teorías metodológicas (dominadas por el componente semántico y procedimental, de las que cabe destacar el psicoanálisis y la semiótica) y las teorías de campo (simplificando este vasto panorama, aquéllas deudoras de los *cultural studies*). Casetti cierra su estudio en la década de los 90. Sin duda, en el s. XXI debemos añadir un nuevo paradigma: las teorías filosóficas. Pues hoy más que nunca, la *teoría* del cine se está transfigurando en *filosofía* del cine. Bienvenida sea.

Kristine KORLUD y Marina PRUSAC: *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*. Ashgate, 2014 pp. xvi + 231 + 29 ilustraciones. ISBN: 9781409470335

Breve historia de la destrucción de las imágenes.
Presentación del libro *Iconoclasia: de la antigüedad a la modernidad*.

Haris Ch. Papoulias
(Universidad del Piamonte Oriental, Italia)

No te harás imagen, ni ninguna semejanza [...] No te inclinarás a ellas, ni las honrarás (Éx.20:4-6). Éste es el principio de toda iconoclasia en las religiones semíticas y monoteístas. Pero ¿qué tiene que ver esto con la política maoísta de destrucción sistemática de imágenes, con las practicas romanas de dominio político o incluso con el teatro contemporáneo? El libro *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, editado por Kristine Korlud y Marina Prusac, nos introduce en una investigación multiforme, a través de un recorrido tan largo como la historia de occidente. A pesar de su carácter histórico, en realidad éste trabajo concentra todo su valor en las aclaraciones que nos proporciona sobre nuestro presente y nuestro futuro. No solo porque las imágenes y los estudios sobre ellas están en continuo crecimiento, sino también porque el pasado de la imagen es algo que todavía queda al margen de nuestra atención (como si la cultura visual fuera invención de la televisión y no al revés). Y aun cuando tratamos de estudiar la historia de la imagen, lo hacemos principalmente en cuanto obra de arte; pero al tratar la imagen del *pasado* como obra de arte, está implícita una condición sobre la cual no siempre somos conscientes: su estudio sistemático en cuanto *producción* y esta misma como *producto*. Pero, ¿desafortunadamente?, hay un aspecto no menos importante para comprender la naturaleza de la imagen: no el su *producción*, sino el de su *destrucción*. Éste es el tema del libro que aquí presentamos, publicado por la conocida y de alta calidad, editorial británica, Ashgate.

Si la filosofía y la teología bien saben lo importante que es, a veces, la *via negationis* a la hora de determinar un objeto, en muchas ocasiones y en otras disciplinas, ésta misma vía parece impracticable. Porque, ciertamente, en este caso los arqueólogos y los historiadores que forman el equipo de investigación de este volumen, tienen que intentar la reconstrucción y buscar la evidencia en hechos que tienen el propósito exactamente contrario: el de cancelar toda huella del objeto de búsqueda. Aquí reside la dificultad *práctica* para los investigadores, cuando por ejemplo (pp. 28ss) se encuentran frente a un cúmulo de fragmentos, y con lo que queda de las imágenes destruidas hace miles de años. Con certeza, merecen nuestro agradecimiento por todos estos desvelos científicos. Aun así, y por mucho que este aspecto constituya un requisito científico imprescindible, no creo que sea solamente eso lo que hace este libro importante a la hora de reflexionar sobre el sentido de la destrucción de las imágenes.

Para explicarme mejor tendría que empezar desde el final, y precisamente desde el ensayo que concluye el volumen (cap. 11), escrito por Siri Sande, titulado *Iconoclasm in History and Present-day Use of Images*. La autora, arqueóloga y especialista en antigüedades greco-romanas, después de un largo recorrido, llega a ciertos acontecimientos más recientes, como la destrucción sistemática de imágenes por el régimen maoísta o la reacción violenta del mundo árabe ante las caricaturas del profeta Mahoma. O a aquellos —aparentemente— de menor importancia pero que indican la actualidad del poder de la imagen; como el espectáculo de la compañía teatral italiana *Raffaello Sanzio Societas* que terminaba con un potentísimo acto de ascendencia iconoclasta (bombardeando un enorme icono de Jesús de Antonello da Messina) y que provocó reacciones en más de una capital europea (aunque curiosamente ¡no en la capital ortodoxa de Atenas!) o como el desfile de Karl Lagerfeld en el que aparecieron modelos cuya ropa tenía estampados que reproducían textos sagrados del Corán. Estos acontecimientos representativos, en realidad no son más que el eco lejano de un pasado tan largo como nuestra historia. Por eso querría presentar todo al revés, empezando por la reciente historia política internacional que —en casos brutales como los genocidios y asesinatos en masa— nos ha mostrado que no es en modo alguno suficiente la desaparición física de las personas, sino que es necesario un acto iconoclasta que borre sus memorias (es decir, la memoria que este pueblo *tiene* y también su supervivencia en la memoria de los *otros*). De esta manera, por ejemplo, se intentó hacer con los pueblos de Camboya o del Tibet, o en la Rusia estalinista o, anteriormente, en la revolución francesa (hay que decir que de ésta última, el libro no se ocupa, aunque Gamboni, autor de una monografía importante sobre éste tema —*The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, London: 1997— es citado varias veces por los autores). Sin embargo, de casos modernos como éstos, trata el ensayo de Jens Braarvig (cap. 10) titulado *Icono-*

clasm – Three Modern Cases, en referencia a los de Angkor Wat, del Tíbet y de los Budas de Bamiyan. Ejemplos que representan, según el autor, tres tipos de iconoclasia que se diferencian según sus motivaciones principales: la iconoclasia *económica, ideológica y religiosa*.

Superada la excepción oriental, nos sumergimos en la historia europea, empezando por el ensayo de Korlud, una de las dos editoras del libro, dedicado a la minoría religiosa protestante de los valdenses, titulado *The Waldensians and the Piedmontese Easter of 1655*. Nos situamos así en los principios de la modernidad y dentro de la segunda gran época de la iconoclasia cristiana, surgida en el seno de la Reforma. Los hechos contados por Korlud son de una importancia capital en nuestro intento de comprender los aspectos multiformes de la iconoclasia. A mediados de siglo XVII, se desarrollaron luchas religiosas en el Reino del Piamonte de los Saboya, en cuyos territorios montañosos, marcados por los Alpes, valles y territorios inaccesibles, buscaron refugio los valdenses, un grupo religioso que se había unido recientemente a los reformados calvinistas, pero que remonta sus orígenes al siglo XII y según algunos a las primeras comunidades cristianas. A través de los acontecimientos de persecución que tuvieron lugar en el pequeño reino saboyardo, Korlud nos hace reflexionar sobre una cuestión importante, siempre presente detrás de todo acto iconoclasta: la importancia de lo visual como elemento integrante entre los que determinan una guerra de religiones, o simplemente la supervivencia de quien es efectivamente más débil, pero también más hábil y eficaz en el uso mediático de las imágenes. Porque la paradoja que la iconoclasia protestante nos ha dejado como herencia, es precisamente el éxito en el uso de las imágenes por parte de quien las refutaba como medios de culto. Esta paradoja está implícita, creo, en lo que aquí viene puntualizado –retomando una expresión del importante estudioso alemán de la iconoclasia Martin Warnke (véase su obra *Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks*, München: 1973)– como el éxito visual de la “iconoclasia del impotente” (p. 147).

Igual de singular y significativo es el caso que nos presenta Andrew Spicer, en su *Iconoclasm on the Frontier: Le Cateau-Cambrésis, 1566* (cap. 8). A través de otros acontecimientos iconoclastas, esta vez en la ciudad fronteriza de Le Cateau-Cambrésis en el norte de Francia, Spicer nos presenta las tesis más importantes de los calvinistas sobre las imágenes y su enfrentamiento con las teorías tridentinas (1563) de los católicos. Choque particularmente impactante para aquellas comunidades que sentían llegar la Reforma desde los Países Bajos y Suiza, como peligro infernal o a su vez como liberación deseable. Parece importante destacar la convicción del autor, siempre bien documentado, según la cual los desórdenes populares de aquellos años “no se originaban por factores socioeconómicos, sino más bien por intensas divisiones confesionales” (p. 122), las cuales además nos explica detalladamente, centrándose en la doctrina de Calvino. Doctrina que en cierta manera ya era de Karlstadt,

compañero de Lutero, y que muy pronto se convertiría en uno de sus enemigos más acérrimos.

De esta lucha doctrinal sobre las imágenes entre los primeros reformadores, nos habla Tarald Rasmussen en el capítulo 7, *Iconoclasm and Religious Images in the Early Lutheran Tradition*, en el cual encontramos también cuestiones teóricas muy importantes: la posibilidad de que lo infinito esté contenido (o representado) en lo finito (p. 108) –cuestión a la cual Lutero respondía afirmativamente (como hará también el idealismo alemán siglos después, inspirándose precisamente en Lutero) mientras que los calvinistas respondían negativamente (y no creo que sea exagerado ver en este rechazo los orígenes de la aversión más extrema a las imágenes en los grupos puritanos que siguen activos hoy en día en Estados Unidos); o la cuestión (importantísima) de las relaciones entre imágenes impresas e imágenes mentales (p. 111) o la relación entre imagen y texto, particularmente significativa tras la invención de la tipografía (ya Belting dedicó a este asunto un estudio específico en su *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München: 2001) que cambió completamente las actitudes cotidianas, incluso la manera en la que las personas solían rezar durante siglos (p. 112), dando así comienzo a una nueva forma de uso de la imagen, específicamente luterana, la del *epitafio*: una imagen de la persona difunta que, por un lado mantiene viva su memoria en la comunidad y, por otro lado, ayuda a esta misma comunidad en la continuación de la *imitatio* de las virtudes del personaje fallecido (p. 115).

Dando un paso atrás, encontramos otro estudio central para la comprensión de la evolución de nuestra herencia visual. *Neither Iconoclasm nor Iconodulia: The Carolingian Via Media* (cap. 6) de Thomas Noble (que es también el autor de uno de los raros estudios monográficos sobre éste tema: *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Pennsylvania: 2009), nos ofrece el significado y las ambigüedades de la “respuesta occidental” –nos situamos alrededor de los años 790 d.C.– a los dilemas visuales recién surgidos en la parte oriental-bizantina de la Iglesia; respuesta y soluciones, sin embargo, de gran eficacia diplomática, como cada acto procedente de Roma. Es decir, no se tomaba partido, ni por los iconoclastas ni por los iconófilos. Así que ciertamente estaba asegurada la paz interna de los cristianos de Occidente; pero a largo plazo, y desde un punto de vista doctrinal y metafísico, esta posición dejaba completamente en el aire la cuestión sobre el estatus de la imagen religiosa –al menos hasta el concilio de Trento (1545-1563 d.C.)– de tal manera que, increíblemente, este mismísimo texto *católico* ha podido ser reeditado y difundido, siglos después, como propaganda a favor de los rebeldes calvinistas (p. 101).

Sin duda, la iglesia romana ha querido mantenerse lejos de los graves acontecimientos que por cerca de ciento cincuenta años han atormentado a la sociedad bizantina. A aquellos escenarios tormentosos nos lleva Anne Karahan, con su *Byzantine Iconoclasm: Ideology and Quest for Power* (cap. 5).

Aunque el título promete un análisis estrictamente político, en este ensayo aparecen expuestos muchos de los aspectos más interesantes, teóricos y filosóficos, del choque civil bizantino que dan origen a nuestro vocabulario más esencial en términos de una metafísica de la visión: *Eikon toe theou* (imagen de Dios, p. 80), *Eikon* vs. *Eidolon* (p. 81), *omoïoma* (semejanza), *omoousios* (consustancial), *graphê* y *mimesis* (p. 83), o la muy interesante oposición entre simple *teología* y *soteriología* (p. 82); y obviamente los términos *eikonofilia* (amor por las imágenes) e *iconoclasia* (destrucción de las imágenes) que claramente son productos bizantinos, aunque estos últimos, como acertadamente señala la autora, preferían hablar de *eikonomacheia* (p. 79), es decir “lucha” o “guerra por” o “a las imágenes”. Pero, más allá de la exposición terminológica –de todos modos *necesaria* para quien quiere entender lo que ha sido la formulación más filosófica de una teoría de la imagen en la historia de Occidente– la autora nos propone también su contribución especial desde un punto de vista filosófico: es lo que Karahan llama “meta-imagen”. Concebir el icono bizantino como “meta-imagen” es concebirlo no como una imagen entre otras, como obra de arte y tampoco como obra de arte *religiosa*, sino como una “no-imagen, no-identificación o no-categorización de lo divino incomprendible, [y, añadiría, *a pesar de esto*] relacionado con las significaciones de lo divino” (p. 89); y creo que no es en modo alguno casual el empleo de la palabra *relacionado*: detrás está la teoría de Teodoro Saudita (759-826 d.C.), el gran teórico de la imagen de la segunda oleada iconoclasta. De hecho, inmediatamente después se habla de su teoría de la imagen como *schesis* (relación) de lo divino con la “sombra de la carne a la que está unido”. Creo que ésta puede ser una lección importante para nosotros, permitiéndonos desarrollar una crítica de aquellas imágenes que pretenden captar todo lo visible y ser todo lo visible. Por el contrario, según el icono ortodoxo y su precisa interpretación por Karahan, la imagen no es otra cosa sino *relación*; relación entre personas, y relación entre realidades ontológicas *distintas* y precisamente por eso capaces de encontrarse.

En cierta medida, en las antípodas de las consideraciones acabadas de exponer, se sitúa el ensayo de Bente Kiilerich, *Defacement [en el sentido literal de “estropear el rostro”] and Replacement as Political Strategies in Ancient and Byzantine Ruler Images* (cap. 4). Aquí el anuncio del tema político ya en el título, viene respetado también en las conclusiones. No simplemente porque examina la iconoclasia como “estrategia política”; creo que el aspecto político e ideológico es innegable, así como lo es el aspecto económico de toda imagen y, por supuesto el de muchos casos de destrucción de éstas, como hasta los teólogos más fervientes lo reconocerían sin más. Pero, a veces, es también muy fácil intercambiar el efecto por la causa, particularmente cuando este efecto es más comprensible para nuestra mentalidad post-moderna. Merece, quizás, explicarlo mejor: la autora inicia con el ejemplo contemporáneo de la destrucción de la estatua de Saddam Hussein mientras él aún vivía, es decir, su de-

strucción era un acto simbólico de rebelión y resistencia contra su poder –y nadie lo pone en duda. En el resto del ensayo vienen expuestos ejemplos muy curiosos de desfiguración de imágenes o de estatuas de antiguos emperadores por quienes ejercían el poder en aquel momento. Así Constantino lo hace con los relieves del Arco que lleva su nombre, relieves que en realidad procedían de otros monumentos imperiales de anteriores emperadores, y que él desfigura y reutiliza, asumiéndose así una *idealtypische* imagen, como agudamente nota Kiilerich, de la virtud imperial atemporal (p. 67). Lo mismo hicieron antes los romanos o después los bizantinos y Kiilerich documenta ambos casos. Vale la pena que nos detengamos en el segundo de ellos por su carácter excepcional (p. 68): la desfiguración del rostro del emperador Miguel IV (muy probablemente precedido incluso por una anterior desfiguración del rostro de otro emperador, Romano Argyro) y su sustitución por aquel de Constantino IX Monomaco en un mosaico de Agia Sofia en Constantinopla. Aquí, como nos explica Kiilerich, no se trata solo de una habitual *damnatio memoriae* de motivación política, sino de la obliteración de la memoria de cada uno de estos hombres en cuanto maridos de la emperatriz Zoe (y *por eso* legítimos emperadores); Zoe, inalterable permanecía siendo representada al lado de cada nuevo consorte.

Al final de su ensayo, la autora concluye, sin embargo, con una observación demasiado obvia en relación al resto de su trabajo, sin duda documentado y original. Precisamente, afirma que con los ejemplos examinados desde los romanos hasta Hussein “se demuestra que la destrucción de imágenes, ha sido más un fenómeno político que religioso” (p. 70). Yo creo que sería más prudente si nos limitáramos a conclusiones que pertenecen al mismo género que las premisas que empleamos. Es decir, ¿como podría demostrarse el empleo religioso de las imágenes o el significado religioso de su destrucción, si las imágenes examinadas a lo largo del ensayo son todas de hombres y de acontecimientos políticos? Pero no es un simple error de evaluación: de esta manera, la autora entra a formar parte de una tradición de estudiosos que siempre han valorado la iconoclasia (y en particular la bizantina) como un epifenómeno de luchas de poder y dinero, sin que les parezca raro que, mientras las luchas de poder y riqueza han interesado a todo el mundo sin excepción alguna, las guerras por las imágenes se hayan producido solamente dos veces a lo largo de mil años; creo que este hecho necesitaría una explicación mas compleja.

Además, la autora cita las palabras de Atanasio de Alejandría (296-373 d.C.), curiosamente sin citar la fuente original – lo que nos haría entender que el contexto es religioso y no político – sino citando un texto suyo en el que ella misma reproduce estas palabras! (p. 67). Lo que Atanasio explica es la relación entre la persona del emperador y su imagen (por ejemplo en las monedas) y en consecuencia el significado que puede tener la destrucción o la falta de respeto a esa imagen. De modo que la autora debería concluir con la tesis exactamente opuesta. Porque lo que Atanasio dice no es que la imagen de Dios esté hecha

como la imagen del emperador, sino más bien al contrario: si hay una relación entre el emperador y su imagen es solamente porque hay una relación ontológica entre *prototypon* e imagen; relación ontológica que encuentra su *analogon* en la relación entre Dios y su imagen, de manera que, si tuviéramos que limitarnos a poner en relación el aspecto religioso con lo político, sería mucho más razonable - aunque no nos guste - entender éste último como fundamentado y justificado por el primero, y no al revés.

No es casual que esta doctrina sobre la relación entre *prototypon* e imagen, reelaborada por los bizantinos del siglo VIII, hubiera sido ya en parte expuesta por un autor del IV siglo, como Atanasio. La Tardoantigüedad es la época en la que todas las teorías sobre las imágenes se forman y se prueban contra los demás adversarios, no solo paganos sino también cristianos “herejes” (como en este caso contra los Arrianos). Marina Prusac, la otra editora de este libro, nos habla de la importantísima noción de “presencia” en su ensayo *Presence and the Image Controversies in the Third and Fourth Centuries AD* (cap. 3). ¿Que se entiende por “presencia” de alguien en su imagen? Y ¿de qué manera se percibe, se interpreta y se relaciona con esta “presencia”? Responder a estas preguntas significa también distinguir entre lo que los griegos y romanos de la tarda antigüedad consideraban como ídolo (termino en principio neutro y solo más tarde utilizado por los cristianos como algo falso) y lo que los cristianos consideraban verdadera *eikon*. La autora nos señala que las concepciones distintas de lo que es una “presencia en una representación” pueden finalmente explicar la violencia y los grados de violencia ejercida en varios actos iconoclastas (p. 42).

Tratando de uno de los aspectos más terroríficos de la iconoclasia, la *damnatio memoriae*, la autora evidencia lo que acabamos de sostener: mientras que éste último acto de obliteración puede ser generalmente visto como un acto político, la iconoclasia bizantina es más bien religiosa (p. 43), aunque hay casos en los que ambos aspectos coinciden (por ejemplo, el miedo a las imágenes del dios Mithra, p. 46). Más adelante (p. 47) encontraremos ulteriores explicaciones de términos importantes como la distinción que la autora nos propone entre *retratos*, como vehículos de presencia, e ídolos, que permanecerían vacíos en espera de ser poseídos por las divinidades. Aquí, como en el resto de los ensayos, el lector puede encontrar una gran variedad de fuentes antiguas sobre la concepción cristiana de la imagen, que difícilmente encontraría en otros textos. Precisamente son dos los documentos, entre otros muchos, que llaman nuestra atención: uno que es propiamente un texto (el canon del concilio de Elvira) y uno que es una imagen (curiosamente una imagen iconoclasta): el grafito del hipogeo de vía Pasiello en Roma. Se trata de dos testimonios extraordinarios de la concepción cristiana originaria sobre las imágenes. Mientras que el segundo (véase la reproducción fotográfica en p. 51) es un claro ejemplo de iconoclasia cristiana contra los paganos (representa una figura humana que

derrumba una estatua), el primero, el texto del Concilio citado, es quizás más complejo. Si por un lado es verdad que, como nota Prusac, con este canon se prohibía a los fieles atacar y destruir ídolos paganos (p. 47), es también verdad –y eso no se pone claro– que prohibía a los cristianos mismos tener imágenes de Dios y adorarlas en la iglesia (según el art. 36). Es decir, mientras que por un lado para nosotros es un raro ejemplo de posiciones proto-cristianas contra la iconoclasia (hacia los dioses de los otros), por otro es también su primera afirmación oficial (que tiene como objetivo enseñar la manera correcta de adorar el *propio* Dios)! Y ello podría ser también algo que inspire nuestra relación con las imágenes hoy en día. De todos modos, como dice Prusac, lo cierto es que la presencia de algo superior a la simple apariencia física de las imágenes, era (y es) una realidad que inquieta a la gente y muchas veces provoca y determina actos iconoclastas (p. 52).

A una presencia de este género, específica e inquietante, está dedicado el primer ensayo del libro, titulado *Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets* (cap. 2), de Eberhard Sauer, donde se muestran ejemplos de cómo tal presencia demoniaca era concebida diversamente en varios lugares, dando incluso a la iconoclasia un significado distinto. O como dice el autor, hay que recordar que así como el fervor religioso cambia de individuo a individuo, lo mismo vale para los pueblos y las poblaciones. Desafortunadamente, como él mismo admite, a pesar del hecho de la diversidad de actitudes en los actos iconoclastas según la diversidad de las áreas geográficas, no se podría dar un criterio objetivo final para intentar una comprensión total y estable de este fenómeno (p. 25).

Habiendo llegado así a la Tardoantigüedad, no podemos dejar de darnos cuenta de las semejanzas que se han destacado con nuestra propia situación histórica y cultural: Sauer nos explica la falta de uniformidad en el tratamiento de las imágenes en la plurivocidad de la Tardoantigüedad (p. 30): y podríamos pensar en el número infinito de maneras de tratar la imagen hoy en día; fijémonos también en la preocupación que en aquel tiempo se cultivaba, no por el significado de las *propias* imágenes, sino por el uso que el *enemigo* les habría dado (p. 32): y pensemos ahora en las imágenes de los grandes ataques terroristas que hemos vivido en la última década. No había detrás ninguna estrategia u objetivo militar; todos los objetivos eran *símbolos* del poder occidental que, si tenían indiscutiblemente un enorme poder con su presencia, ahora tienen aún más con su ausencia – y esto nos lanza de nuevo a la importancia del dominio visual del paisaje que había puesto en evidencia Korlud (cap. 9). Porque si no entendemos por qué sería equivocado imaginar los valles valdenses como un paisaje bucólico, quizás podríamos rectificar nuestra falta de imaginación mirando el paisaje urbano de Nueva York con las torres gemelas ausentes. Esto sería un ejemplo poderoso de lo que significa la iconoclasia en la lucha por el dominio visual del paisaje. O por fin, pensemos en la otra característica de la

Tardoantigüedad: la lucha para combatir la idolatría, es decir, los falsos dioses de los *otros*, donde el acento recae en el hecho de que estamos convencidos de que son siempre los dioses de los *otros* aquellos que son falsos.

Así, podríamos terminar con una mención a la excelente introducción de las editoras (*Whose Iconoclasm?* - cap. 1), quizás junto a la conclusión de Sande, la parte más densamente teórica, donde todo lo que hemos presentado aquí, y más, viene expuesto sintéticamente. Y si es cierta la cercanía de este tema a nuestras vidas, entonces ¿se podría decir que existe todavía el peligro de una nueva oleada iconoclasta? –Creo que hasta que las imágenes sigan estando habitadas por “demonios”, no solo la iconoclasia será posible, sino más bien deseable, aunque el problema será siempre el de saber *quién* y *cómo* decide lo que significan lo “demoníaco” y lo “sagrado”.

Los ensayos que componen el volumen son:

1. Introducción – ¿Iconoclasia de quien?; por Kristine Korlud y Marina Prusac.
2. Deshabilitando imágenes demoníacas: la diversidad regional en los motivos y objetivos de los iconoclastas de la Antigüedad; por Ebrard W. Sauer.
3. *Presencia* y la controversia sobre las imágenes en el tercer y cuarto siglo d.C.; por Marina Prusac
4. Desfiguración y sustitución como estrategias políticas en imágenes de soberanos antiguas y bizantinas; por Bente Kiilerich.
5. Iconoclasia bizantina: ideología y búsqueda del poder; por Anne Karahan.
6. Ni iconoclasia, y tampoco iconodulia: la carolingia vía media; por Thomas F.X. Noble.
7. Iconoclasia e imágenes religiosas en la primitiva tradición luterana; por Tarald Rasmussen.
8. Iconoclasia en la frontera: Le Cateau-Cambrésis, 1566; por Andrew Spicer.
9. Los valdenses y la *Pascua Piamontesa* del 1655; por Kristine Korlud.
10. Iconoclasia – Tres casos modernos; por Jens Braarvig.
11. Conclusión: La iconoclasia en la historia y el uso de las imágenes hoy en día; por Siri Sande.

Bibliografía.

Índice.

POLÍTICA EDITORIAL

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es 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.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información filosófica general y especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores)
- Textos clásicos (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Efemérides
- Homenajes
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política de Open Access

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.

5. Evaluación de originales

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 directora adjunta elige revisores 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:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. 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.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores de los números de cada semestre.

5.5. 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.

5.6. 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.

6. Normas de publicación

6.1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a themata@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y 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.

6.2. 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 revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

6.3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, 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.

7. Formato de las publicaciones

7.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Century Schoolbook cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

7.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). 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.

7.3. No podemos garantizar que no haya problemas con 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.

7.4. 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»

7.5. 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 recensionadas 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.

8. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

8.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecuilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

–Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

–Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Spaemann, R.: *op. cit.*, p. 108.

–Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Spaemann, R.: *Lo natural* cit., p.15; Polo, L.; *Curso* cit., vol. 4/1, p. 95.

–Puede utilizarse “Íbidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En la reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 8.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

8.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

Vigo, A.: "Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia" en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

Platón: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

Price, D.: "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en Griffith, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

Morin, E. [en línea]: "La epistemología de la complejidad", en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

8.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

9. Agenda de publicación

Proceso de publicación

9.1. En un plazo habitual de seis meses, el Consejo de dirección comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. En los meses de Septiembre y Marzo, el Consejo de dirección selecciona, de entre todos los artículos aceptados, cuáles se incluirán en el número correspondiente que se publica en diciembre de cada año y junio de cada año e informarán de ello a los autores correspondientes.

9.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, 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 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 el 1 de Septiembre y el 1 de Marzo. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de octubre para el número que sale en diciembre y de abril para el número que sale en junio. 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 en un caso excepcional, por causas ajenas a *Thémata*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

10. 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.

11. 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 (http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf) 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 –anónimos y por pares– 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 respecto 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.

