

THÉMATA

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 55

(Publicación semestral)



Sevilla

Primer semestre
(enero - junio 2017)

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

Nº DOI: 10.12795/themata

Esta revista es accesible *online* 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 honorario: Jacinto Choza
(jchoza@us.es)

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

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

Secretario: Manuel Sánchez Matito
(msmatito@yahoo.es)

Secretario de difusión y documentación:
Juan Carlos Polo Zambruno
(v.juancarlos.polo@gmail.com)

Director: Jesús de Garay
(jgaray@us.es)

Director adjunto: José Manuel Sánchez
(themata@us.es)

COMITÉ DIRECTIVO

José Antonio Antón Pacheco
(dehf@us.es)

Alejandro Colete Moya
(sumalexandros@hotmail.com)

Clara Ríos Álvarez
(clararial@hotmail.com)

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)
Dpto. 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:
themata@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)
Padial 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, Ildefonso (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:

Anruba, 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:

Bonanate, Luigi (Università di Torino)

MÉXICO:

De Gasperín, Rafael (Instituto Tecnológico de Monterrey)
Quesada, Julio (Universidad Veracruzana)
Rodríguez Barraza, Adriana (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 - CONICET)
Peire, Jaime (Universidad Nacional de Tres de Febrero-
CONICET)

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 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)

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

- Sobre las alteraciones del miedo en algunas utopías actuales y en otras novelas recientes
On the alterations of fear in some contemporary utopias and other recent novels
Edgar Tello García (Universidad Pompeu Fabra, Badalona INS)
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.01]..... 13
- La ética como arte sustitutiva del favor divino: Esquines y Aristóteles
Ethics as substitute technique of divine dispensation: Aeschines and Aristotle
Diego Pintado (Investigador independiente, Buenos Aires)
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.02]..... 27
- El instante en que se recupera el origen. Apuntes introductorios para una comprensión fenomenológica de la categoría kierkegaardiana de repetición
The moment in which origin is recovered. Introductory notes for a phenomenological understanding of Kierkegaard's category of repetition
Ángel E. Garrido-Maturano (CONICET – IIGHI, Resistencia, Argentina).
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.03]..... 41
- Diversidad funcional, justicia y nueva genética: un marco normativo ético-político
Functional diversity, justice and new genetics: an ethical-political normative frame
Manuel Aparicio Payá (IES Aljada, Puente Tocinos- Murcia)
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.04]..... 65
- El legado del positivismo lógico, 50 años después. La autoinmunidad hipercrítica del neodualismo postanalítico. (A través de von Wright y Apel)
The Legacy of logic positivism, 50 year after. The Hypercritical Autoimmunity of Post-analytical "New Dualism". (Across von Wright and Apel)
Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra)
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.05]..... 83
- ¿Por qué la narrativa importa a la psicología?
Why does Narrative Matter to Psychology?
Dante Gabriel Duero (Universidad Nacional de Córdoba (Secyt) - Universidad Católica de Córdoba)
[doi: 10.12795/themata.2017.i55.06]..... 131

De dos imposibles olvidos: ontología fenomenológica e immanencia subjetiva en “La Esencia de la Manifestación” de Michel Henry <i>On the impossible oblivions: phenomenological ontology and subjective immanence in Michel Henry’s “The Essence of Manifestation”</i> Jaime Llorente Cardo (IES “Campo de Calatrava” Ciudad Real) ESP [doi: 10.12795/themata.2017.i55.07].....	157
Tiempo y aniquilación: cuestiones en torno al legado aristotélico en la visión tomista de la temporalidad <i>Time and annihilation: issues concerning the aristotelian legacy in the thomist vision of temporality</i> Ana Maria Carmen Minecan (Universidad Complutense de Madrid) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.08].....	177
Dos pueblos en una misma tierra. El acercamiento humanista de Edward Said al conflicto palestino-israelí <i>Two peoples living in a same land. The humanist approach of Edward Said to the Israeli-Palestinian conflict</i> Manuel Sánchez Matito (Universidad de Sevilla) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.09].....	197
La idea de mérito en la antigüedad griega <i>The Idea of Merit in Ancient Greece</i> Jesús García Cívico (Universitat Jaume I) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.10].....	219
Dialéctica del reconocimiento. Universalidad y particularidad en la filosofía de la historia de Leopoldo Zea <i>Dialectic of Recognition. Universality and Particularity in Leopoldo Zea’s Philosophy of History</i> Iver Armando Beltrán García (Universidad de Chalcatongo, Oaxaca) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.11].....	249
Robert E. Howard: La espada salvaje de la ideología <i>Robert E. Howard: The savage sword of ideology</i> Luis Felip López-Espinosa (Universidad de Málaga) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.12].....	267
Comentario literario y lectura psicoanalítica de la Gradiva en Jensen y Freud <i>A literary and psychoanalytic reading of Jensen and Freud’s Gradiva</i> Marina Aguilar Salinas (Universidad de Paris) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.13].....	287

Rousseau y la educación pública. Un enfoque filosófico <i>Rousseau and public education, a philosophical approach</i> Jose Antonio Antón Amiano (IES Jimenez Quesada, Granada) [doi: 10.12795/themata.2017.i55.14].....	303
--	-----

NOTA

Tres argumentos ordinales contra el computacionalismo <i>Three Arguments based on Ordinals against Computationalism</i> Laureano Luna Cabañero (IES Doctor Francisco Marín, Jaén).....	327
--	-----

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

PÉREZ CHICO, D. Y MAYORAL, J. V. (eds.) <i>Wittgenstein la superación del escepticismo</i> Balbina Ferrando Bagán (Universidad de Valencia).....	341
---	-----

HACKING, IAN: <i>Why is there Philosophy of Mathematics at all?</i> Manuel J. García-Pérez (Universidad de Sevilla).....	345
---	-----

HEINRICH, DETERING, <i>Die Stimmen aus der Unterwelt. Bob Dylans Mysterienspiele</i> Alberto Ciria.....	351
--	-----

MARÍAM J. BINETTI, <i>El idealismo de Kierkegaard</i> José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla).....	353
---	-----

Política editorial y normas de publicación.....	355
---	-----

Listado de evaluadores externos.....	359
--------------------------------------	-----



ESTUDIOS

SOBRE LAS ALTERACIONES DEL MIEDO EN ALGUNAS UTOPIÁS ACTUALES Y EN OTRAS NOVELAS RECIENTES

ON THE ALTERATIONS OF FEAR IN SOME CONTEMPORARY UTOPIAS AND OTHER RECENT NOVELS

Edgar Tello García¹
INS Pompeu Fabra Badalona

Recibido: 11/ 2/ 2016

Aceptado: 11/ 5/ 20168

Resumen: El trabajo trata de utilizar el sentimiento del miedo para hermanar algunas obras que utilizan la utopía, la distopía y la memoria del pasado. Ya se trate de paraísos o de mundos apocalípticos, el miedo es el elemento que sirve de transición para el retrato efectivo de estos lugares. Mostramos el final paradójico que espera a la utopía. Estudiamos esta idea a partir de los personajes que habitan diferentes utopías: la de Ishiguro en *Nunca me abandones*, y la de P. Heller en *La constelación del Perro*, entre otras. En segundo lugar pretendemos extender la sombra de la utopía a otros textos no utópicos: *El país del miedo* de Isaac Rosa; J.J. Millás en *Cerberos son las sombras* y A. Cervera en *Todo lejos*. En estos casos, la espera de un significado es la distopía que aliena la ficción. Finalmente, tratamos de identificar al creador/padre de la ley y sugerimos la posibilidad de que el miedo sea recíproco, tal y como sucedería en la otredad mutua, pese a la posible disimetría en su percepción.

Palabras clave: utopía; distopía; memoria; miedo; Ishiguro; Millás; I. Rosa.

Abstract: This paper shows how fearfulness is a transversal ingredient in utopia, dystopia, and the memories of the past. Whether fiction is devoted to show a(n) (im) possible paradise outside reality or an apocalyptic punishment, fear is the stressing path to follow in order to arrive to utopia's consummation. We show the paradoxical end that waits for utopia. We study the law that guides some recent characters from different utopias: Ishiguro's *Never Let me Go* and P. Heller's *The Dog Stars*, among others. Secondly, we want to project the shadow of utopia through other non-utopian novels: I. Rosa's *El país del miedo* (*The Land of Fear*); Millás' *Cerberos son las sombras* (*Cerberos are the shadows*) and A. Cervera's *Todo lejos* (*Everything away*). The instance of waiting for a signification is the dystopia that alienates fiction in these cases. Finally we try to identify the creator/father of the law and to suggest the

1. (etello@xtec.cat), INS Pompeu Fabra. Badalona.

possibility of reciprocity, though also dissymmetry, in absolute fear as a kind of otherness.

Key Words: utopia; dystopia; memory; fear; Ishiguro; I. Rosa.

A l'Enric Gonzàlvez

1. Dejando rodar la piedra de la memoria

La felicidad es un lugar que no existe: una utopía. Algunos textos de la ficción reciente imponen al lector una visión desalentadora del mundo, la cual va acosando sus expectativas de un final feliz, hasta situarlo en un estado depresivo, en el que el miedo acecha, como un doble recurrente, al contemplar las similitudes y las posibles transferencias, entre los diversos mundos posibles. Para comprender este trasvase continuado, la descripción de R. Chirbes (2007: 193) puede resultar útil, al identificar la libertad con un modo de vida ordenado y feliz que puede acercarse a la utopía, mientras el miedo acucia como una modificación sospechosa e inteligente del discurso establecido: “la libertad, aunque se te haga extraño, aunque no te lo creas, se acuesta temprano, y duerme sus ocho horas de un tirón. La libertad se conquista teniendo un trabajo que te gusta y que te permite vivir como a ti te gusta. La empresa que tenemos es tu garantía de libertad.”

No obstante, tal y como afirma P. Vieira en su definición de utopía, ésta permanece continuamente “estigmatizada por la idea de imposibilidad y por el totalitarismo” (2010: 22) y la distancia que la lectura impone no permite obviar un cierto miedo ante un entramado rígidamente controlado que (todavía) no tiene lugar, pero que resulta más vívido para sus actantes que la narración que quedará plasmada en los libros de historia²

Si en Platón (Mumford 1922: 58) el supuesto alivio científico del mundo utópico queda relegado al descarte genético, también en los autores actuales comprobamos que “después del miedo lo que llega es el olvido”, según menciona un personaje de A. Cervera (2014: 103). Se produciría un proceso inverso al del mito de Sísifo de Camus: apartado de la ventana racional de conocimiento del mundo, el lector sufriría ante sus ojos la nueva

2. Esta es la idea de Vieira. La definición de utopía de Kenneth Roemer (2010: 79) “an alternative reality that critiques theirs [readers' reality]” incluye un matiz de crisis y perturbación que anuncia la distopía: si ese universo posible es “significantly worse.” Sea como sea, trataré demostrar que el miedo es un elemento transversal también en la eutopía. Vid. también Fátima Vieira (2010) para la definición del concepto. El miedo a lo intercambiable de los roles en la utopía está expresado en Bégout (2010: 36), donde se asegura que “sólo más extrema verdad posee el poder desrealizante de la ficción.” Véase un comentario sobre este texto más abajo. Para la lectura de Sísifo que hago a continuación, Greene (2005: 21). Para la invención de las historias y las culturas, véase el trabajo de Assmann (2014).

realidad igualmente racional, aceptada y feliz en su limitación segura, al ser más simple o hallarse más a la vista, para así “borrar de la cabeza lo que no nos gusta” (Cervera *ibídem*). Ante el recuerdo utópico hallaría un tipo de lectura inmune a la herrumbre de los signos, en el acercamiento a la pobreza moral de un miedo que funcionaría a modo de palimpsesto, borrando lo pernicioso y reflejando la exposición maravillosa de las leyes con un punto de cinismo³. Al cabo, “los que pierden lo que hacen es buscar la manera de recuperar lo que perdieron” (Cervera 2014: 157). En cambio, si la utopía es la descripción detallada y sistemática de un mundo mejor, opuesto al propio, el exceso de bondad y belleza en la ficción, produce no sólo la devaluación del recuerdo sino su esperpentización terrorífica (Fortunati 2000: 637).

El miedo a alterarse, a no ser nunca más uno mismo, que acecha a los personajes de I. Rosa (2008), es el miedo a llegar a ser algo diferente, a dejar una marca que quiera decir algo, cuando se sabe que nada de lo que se diga tendrá un significado que no sea irónico, en un lugar que ha creado de la nada sus propias leyes y tiene como *dictum* el no revelarlas hasta la consunción de sí mismo, cuando ya nadie pueda quedar excluido⁴. El miedo acosa desde las diversas dimensiones de lo posible, forzando un desplazamiento semántico hacia una personalización del vacío. Es el miedo inexplicable a la hibridación neutral de todos los sistemas en una anulación controlada y recreada de los roles de sus habitantes. O dicho de otro modo, es la utopía el caldo de cultivo ideal en el que se practica, siguiendo diferentes estrategias, el imposible arte del olvido, según el cual uno acaba recordando lo que desea olvidar (Eco-Miguel 1988: 254).

El acoso del miedo puede mostrarse como algo ajeno, pues siempre está *fuera*, acechando como una ilusión o una perturbación que afecta momentáneamente la percepción de la realidad de algún personaje. El sentimiento inconsolable buscado en los textos de K. Ishiguro, imprime un sentimiento de irrealidad de manera sostenida a lo largo de toda su obra. Encontramos una forma de nostalgia y abatimiento por no lograr

3. En *El país del miedo* de Isaac Rosa, un padre y un hijo son acosados por un adolescente: la incapacidad del padre para no ser sometido, evitando la violencia como rasgo de progreso incuestionable, se conduce a los protagonistas al cuestionamiento de la necesidad ineludible de la violencia. Hago guiños a términos conocidos de la teoría literaria. “La herrumbre de los signos” remite al ensayo de Magris (2008) sobre von Hommansthal. El “pacto de ficción” es de Wayne Booth (1961).

4. Cf. Derrida (2008: 145). Delumeau (1978: 186) allega exclusión y evaluación y explica cómo la peligrosa utopía surge del miedo a no ser aprobado; así, los estudiantes sienten ese mismo miedo ante los exámenes, por lo que acaba triunfando el trabajo en grupo y la evaluación continua. Cuando utilizo en cursiva el adverbio realmente, lo utilizo en un sentido heideggeriano, para quien las cosas se revelan realmente a la conciencia sólo por medio de la frustración (Bauman, 2003: 9).

encontrar el camino o las estructuras conocidas de un mundo que se ha vuelto ajeno⁵. Como apunta Patteson (2008: 125), el miedo es soslayado a través de las palabras que llenan un vacío increíble, pese a que el silencio de los muertos entra en conflicto con el murmullo de los rostros ausentes que tratan de recrear su momentánea identidad. Se trata de una forma tranquila, en apariencia, del acoso, siendo los muertos los encargados de extender su mano de sombras sobre el presente en crisis. En estas utopías, no es extraño hallar personajes que malviven subsumidos al sentimiento de expropiación ante un inminente desalojo (de Hailsham, de los Cottages, en *Nunca me abandones*), donde se percibe la felicidad de vivir una situación sin otra resistencia que la sumisión extrema ante la ley que les obliga, al fin, a donar sus órganos: para eso han sido creados. Tampoco es fácil comprender ni juzgar a estos personajes que ocultan, muestran y sufren deslices en sus recuerdos hasta que todo acaba encajando como en un puzzle *ad hoc*. Aceptan sus destinos, con el paradójico conocimiento de no estar viviendo las vidas que desearían vivir, o siquiera tener en el horizonte ninguna posibilidad de mejora; mientras que las únicas sonrisas que provoca el amor están bajo vigilancia y deben ser de acuerdo a la ley. Un orden se respira sin llegar a ser evidente del todo, pero insufla a los personajes la necesidad de callar y vivir, de modo que fuese evitable cualquier forma de pensamiento severo. La utopía literaria no es en modo alguno una forma de terapia, pues si se trata de una herida que la escritura trata de sanar, esta costra protectora no logra detener la hemorragia, ni el dolor, bajo el clima de extrema amabilidad (Reitano 2007: 362). En el contexto contemporáneo, no es extraño que la utopía devenga una compañera en el campo semántico de la locura, o una declaración criticable, al estar cargada, además de los matices anunciados, de connotaciones teológicas o humanistas (Mumford 1922: 9, 103).

A lo sumo, podemos también denominarla como un apósito, formado por palabras, sobre el que otro autor, Juan José Millás (*Cerberos son las sombras*, 46), ha construido su espacio para proyectar sus sombras, pues

5. Hochmuth (2003) comprende que el acoso engendra una servidumbre que restringe la personalidad, y pretendo extender esta idea a la utopía. He explicado el sentimiento inconsolable en otro trabajo (Tello 2011); cuando menciono los “deslices”, en la creación de los mundos de Ishiguro, me refiero olvidos momentáneos, según los define Schacter (2002: 33), “incomplete rather than total forgetting that leaves in its wake scattered shards of experience. Vague impressions of familiarity, general knowledge of what happened, or fragmentary details of experiences.” En las conversaciones de Shaffer (2008: 91), más concretamente, se habla de la ocultación y mostración del pasado de los personajes de Ishiguro. Puede observarse la constelación acoso/miedo/inconsolable en uno de los textos recientes de Paul Auster (2010: 133): “Todo el mundo habla en voz baja, como si el alzarla por encima de un murmullo fuera una ofensa, un insulto contra el silencio de los muertos, y cuando observa los rostros a su alrededor, todos parecen estupefactos, agotados, un tanto ausentes, destrozados.”

en la “relación existente entre tu herida y el resto de las cosas” el narrador ocupa el espacio del escriba que transcribe la ley, mientras que los delincuentes y los dementes la corroboran al transgredirla desde sus diversos papeles. El hecho de no poder actuar moralmente en estos mundos es irrelevante, pues se crea una ansiedad diferente en el miedo producido por la comprensión de que el refugio es inseguro, de que algún día habrá que salir de debajo de la cama (en el caso de Jacinto, en *Cerberos son las sombras*) y unirse, enfrentándose con los transgresores. El encuentro y la armonía nunca serán posibles fuera de la utopía, que los estudiosos no dejan de relacionar con la Ley Divina en la que se funde el gran Otro (Fox 1989; Rahema 1998).

2. Esperando la alteración del sentido

El sentido de un final modifica de forma fantástica la refracción de la herida sobre sí misma, e incluso produce, por medio de la utopía, un tipo de escritura impúdica que cobra una voz poco mesurada, nerviosa. La necesidad de actuar genera un estrés que planta al acosado ante el dilema de convertirse en verdugo⁶. En *El país del miedo*, I. Rosa (2008: 158) lo advierte en uno de los momentos centrales: “Siente que en el reparto de papeles en un combate uno suele ser espectador, alguna vez le tocará ser la víctima, pero tampoco puede descartar que un día le corresponda ser verdugo”. También C. Fallarás, en *Últimos días en el Puesto del Este* (2012: 28), reafirma esta idea ante el escenario de defensa frente a un Apocalipsis reproducido una vez más que ha perdido toda aura divina: “la violencia es imprescindible. Todo es violencia”. Como afirma Lacan a propósito del crimen una sociedad queda cifrada por una ley teórica que el criminal se salta, por lo que esta teoría debe reescribirse (2006: 122). Lo peor del miedo es que se espera, ha sido un proceso paulatino de asimilación de una referencialidad diferente: “algo debe de haber sedimentado en tu interior. Algo debes de haber retenido inconscientemente, porque cuando llega un

6. Cf. Marina (2006: 38), para la relación entre miedo y estrés, un concepto comodín, como advierte el autor citado. “Un sujeto experimenta estrés cuando la presencia de acontecimientos que exigen de él un esfuerzo que sobrepasa sus recursos mentales o físicos le provoca un sentimiento desagradable, inquieto, debilitador, con signos de activación fisiológica.” En la reciente *Barcelona no existeix* (2014: 24) de David Castillo encontramos un ejemplo de esta crítica a una sociedad esperpéntica que intersecta con la realidad política: “la paciència no era el meu fort. No en tens quan l’esperança ha desaparegut i l’única possibilitat de ser tu mateix passa per ser anònim, sense particularitats.”

momento como el que he descrito ya hay una parte de ti que ha estado esperando,” nos dice Ishiguro en *Nunca me abandones* (2005: 54).

Desgraciadamente, lo que está por venir nunca llegará. Desde un punto de vista filosófico, los personajes que esperan, esperan el instante eterno por venir. No es extraño que ello genere angustia, pero sí que lo es que esta angustia se genere, al contrario, al modo de una revelación. El ser no existe mientras está viviendo en la matriz de significados construida por su civilización utópica. La muerte viene con su salida a lo abierto, con la revelación del sentido de la Ley⁷. Los protagonistas esperan que la felicidad extrema se perpetúe pero no son estúpidos y saben que en un momento u otro algo revelará su fallo: “hay gente ahí fuera, como Madame, que no te odia ni te desea ningún mal, pero que se estremece ante el mero pensamiento de tu persona [...] y que sienten miedo ante la idea de que tu mano pueda rozar la suya” (Ishiguro 2005: 54). El miedo es un reflejo tan inexacto como monstruoso de la personalidad. Al retratarlo como una mirada ajena, la alteridad conlleva una comprensión negativa de la identidad del otro. Una identificación que hace daño porque muestra las diferencias que el sujeto no puede ver y que lo alejan de sí mismo. Cuando surgen los fantasmas que el espejo no muestra parece imperar una ley del silencio general, donde la amenaza de que estos tomen la palabra se insinúa como la destrucción de la arquitectura en su presencia. La constatación de que la creación y la ilusión son parejas indisolubles puede asumirse por medio del diálogo; sin embargo todos los puentes han sido rotos, en este género estilizado, y el diálogo no es más que la constatación de una lucha tan inútil, cuanto sospechosa, en la utilización de la utopía como herramienta de análisis historiográfica (Roemer 2010: 81). Así, una realidad más honda aparece entre las ruinas del pasado suplantando el presente en colisión consigo mismo⁸. En *El país del miedo*, el agresor no reconoce en los protagonistas sino la posibilidad de que reconozcan su verdadero rostro; la violencia y la agresividad se reflejan en la mirada del agresor que les devuelve el “añadido” especular. Si el miedo es un lugar imaginado por el sujeto, con sus condiciones específicas, en el que habitan aquellos que lo sufren, (un centro de cuidados como Hailsham, para Ishiguro; o un apartamento recurrente y desdoblado como en los textos de Millás), la proyección de sus coordenadas no puede ser sino la racionalización de un lugar común que se ha vuelto ominoso. El sentido que señala sobre sí mismo es la imagen del gran ombligo de *Ubu rey*, donde la sobrecarga de significados produce lo

7. Sobre Bégout (2010: 35). Para la pedagogía griega remito a W. Jaeger (1947). Cf. Derrida (1994: 73), en quien inspiro estas líneas: “El tiempo está así compuesto de no-seres. Ahora bien, lo que comporta una cierta nada, lo que se acomoda con la no-entidad no puede participar de la presencia.”

8. Vid. A. Penedo Picos (2001).

que Baudrillard diagnosticaría como “metástasis cancerosa”⁹. No es extraño, pues, que los habitantes de la utopía de Ishiguro se dediquen a donar sus órganos para proporcionar los reemplazos.

Lo que seduce de la utopía es la ambigüedad bidireccional con la que satura sus creaciones. Por un lado tenemos la sátira de un mundo eugenésicamente mejorado; por el otro se nos anuncia un lugar (Hailsham o el país del miedo), en el que los protagonistas se encuentran tan lejos de cualquier realidad y de la crítica que sobre esta pudieran imponer que el lector no puede sentir nostalgia por regresar al triste mundo de fuera. Los personajes, en su apatía crítica, se encuentran más lejos del espejo mimético que de cualquiera de los espacios que habitan. La pregunta a la que nos enfrentamos es la de si ese futuro “mejorado” no ha llegado ya. Si el realismo recreado e inventado no es sino una de las refracciones del silencio masivo ante los periodos de crisis. No es extraño que el miedo surja al observar los dobles alterados que caminan al lado de los lectores que meditan sobre el nuevo estado posible de las cosas: alteridad y utopía, en resumen, pero una alteridad en estado puro, surgida al leer los textos. El doble del lector, pasivo y silencioso habitante de un mundo ya creado, no tiene más remedio que aceptar la idea de que no ha participado en la creación aunque forme parte de ella: tiene que sufrir las habituales desgracias que afectan a sus habitantes (la esterilidad, la mistificación de cualquier emoción en *Nunca me abandones*; la imposibilidad de la violencia como único medio de acción en *El país del miedo*), obligándole a interrogarse por los límites de la ficción y del divertimento que esta parecía apuntar (Claeys 2010: 122). La ley impera firmemente para sostener la utopía, pero esta ley es incapaz de considerar los más elementales principios emocionales de sus ciudadanos. Al observar esta máxima, los límites de la “zona gris” de reglas y significados se vuelve innecesaria y no cabe esperar más que un nuevo dios *ex machina* que obligue a los habitantes de la ficción a deglutir pacientemente su icónico vellocino de oro, y la construcción de esta cultura positiva demuestra estar realmente articulada sobre “ficciones del caos.” Vemos concomitancias con la concepción de cultura que posee este investigador, como “medio de pertenencia a una humanidad superior” (Assmann

9. Baudrillard 1983: 25: “obesidad de los sistemas de memoria, de los stocks de información que ya han dejado de ser manejables –obesidad, saturación de un sistema de destrucción que en estos momentos ya está superando sus propios fines, excrecente, hipertélico. La transpolítica también es eso: el paso del crecimiento a la excrecencia, de la finalidad a la hipertelia, de los equilibrios orgánicos a las metástasis cancerosas.” Debo esta cita al profesor E. González. Vid. D. Suvin (2003) para las relaciones distópicas de la otredad en la utopía y los límites con la ciencia ficción. Cf. Vieira (2010: 11) para las reflexiones sobre ley y utopía: “utopias were still based on the idea that only law would ensure social order, thus conveying a negative vision of man.” El matiz de pesimismo que ésta cobra está estudiado en los trabajos clásicos de Walsh (1962) y Hillegas (1967).

2011: 127 y 139). La utopía es el reverso aumentado de esta pretendida cultura que esconde el caos. En el caso de las distopías, la crueldad objetiva del narrador, como líder que manipula a sus seres creados, se expresa abiertamente, algo que puede observarse en un bello fragmento del libro de P. Heller, *La constelación del perro* (2014: 144):

La ola de conmoción que estremeció a pequeño grupo fue casi visible. El último en morir aquí había sido Ben, un niño de ocho o nueve años que se emocionaba mucho, más que cualquier otro, cada vez que me veía aterrizar y dejar a Jasper en el suelo. Muchas veces olvidaba las reglas y cruzaba la zona entre saltos y gritos de alegría con los brazos estirados hacia el perro, que se levantaba sobre sus cuartos traseros y meneaba la cola, y él, como las figuras de la urna griega, nunca llegaba a tocarlo.

En la utopía asusta la naturalidad de la aceptación, en la que todo está contado con la normalidad de quien se ha habituado a un sistema ajeno, ya sea outópico o eutópico. Ninguno de los personajes se sorprende en exceso de las reglas que rigen el sistema porque la adaptación es contagiosa. Contar y analizar el mundo creado nunca puede ser terapéutico, porque lo ominoso surge en la confluencia entre el universo retratado y el universo de lo posible que favorecen los logros del realismo¹⁰. A pesar de que los utopistas pretendan analizar, en primera instancia, aquello que vuelve “el mundo tolerable [...] la caída en una sima de desilusión nos ha servido de estímulo para debatir de forma más rigurosa” sobre el verdadero germen de la utopía (platónica) que no es otro que el de conocer si alguna justicia permitiría erradicar las diversas pobreza y miserias (Mumford 1922: 23, 53). Sin este interrogante, el miedo no surge en el interior sino en la admiración y la sorpresa buscadas en el proceso de lectura: una de los mayores incomodidades se produce al conocer los límites y la necesidad de insertarse en ellos para aceptar la paradoja de que el miedo a la delimitación es el que deshace el poder *déréalisant* de la ficción. Tal y como muestra la historia de *Le ParK* (Bégout 2010: 22, 36), la mostración fundamental de la utopía precisa ir ligada a un control absoluto, panóptico, que puede extenderse a una generación de normas para la correcta interpretación de sus creaciones. El resistirse, o el tratar de comparar el conocimiento del mundo con la ley imperante, conlleva el descubrimiento de que los papeles entre los personajes y los lectores son intercambiables, pues todos están sometidos a una ley idéntica, si quieren entrar en la rela-

10. Cf. Ishiguro (2005: 184), para el miedo a “lo posible”, el doble original que vive más allá de Hailsham y los Cottages y (2005: 164) para el desdoblamiento de las dos personalidades de Ruth que habían permanecido separadas.

ción de significados a la nunca acaban de acceder por completo, por mucho que se finja su simplicidad.

3. El miedo (ir)reversible al Creador

El miedo surge al comprobar la reversibilidad de los roles, por lo que dicha especularidad se extiende a la libertad de la autonomía individual en otros ámbitos¹¹. El recuperar el sentido del conocimiento para esta libertad, y por tanto, recuperar el poder necesario para crear una nueva ley y ejercer una nueva autoridad nos habla también de esta simbolización refractante e infinita. Se trata, en el fondo, del miedo ancestral de no escapar todavía a la idea de que es el conocimiento el que ha creado el enrarecimiento del mundo creado, los recelos frankenstenianos y las catástrofes históricas. En mi opinión, leer la utopía sin su aura maligna, obvia la concepción moralista que funciona como un bálsamo contra los espejismos de estos mundos felices. Para distinguir la utopía de cualquier otro operador temático de la literatura sería necesario incluir el miedo como el microclima transversal de estas ficciones, debido a este abandono hacia el destino que acaba afectando, desde el espacio, a los personajes y al proceso de lectura¹². Sorprende ahora el miedo radical que pone en duda la misma identidad del sujeto, que no ve un reflejo realista de sí mismo en esa ficción, pero tampoco deja de verlo pese a su percepción alterada. Se trasciende así el aspecto de puro divertimento, al reconocer los inconvenientes del caos en las alternativas que la seguridad del orden produce. La alienación de la utopía provocaría la delación de su distopía, por lo que no aparece de una manera explícita, proceso que minaría los meandros de la lectura implícita¹³. Al permanecer en silencio, en medio de una extraña belleza artística, la utopía revela la seriedad de la *Illusionstörung*. Vuelve a ser P. Heller el que nos proporciona una buena ejemplificación de este momento (2014: 227): “Iba a eclosionar una nueva era: la música desen-

11. Cf. Alonso-Fernández Rodríguez 2013. Sobre la destrucción del ideal de autonomía individual, v. Claey's (2010: 122).

12. No puedo detenerme en este proceso de lectura, pero Ishiguro (2005) sí que propone una interpretación dentro de su mundo de ficción, como si las leyes especiales de Hailsham incluyeran algunas alteraciones propias para la consideración de esa realidad interna. Por ejemplo (2005: 277): “miraba por la ventana y todo lo que alcanzaba mi vista estaba inundado. Era como un lago gigante, y veía desperdicios flotando bajo la ventana, tetrabrik's vacíos, todo tipo de cosas. Pero no tenía ninguna sensación de pánico, ni nada parecido. Todo era bonito y estaba tranquilo.”

13. Un ejemplo del miedo que ironiza la creación verbal lo encontramos en Le Clézio (1963: 95): “para mí, la tierra se ha metamorfoseado en una especie de caos, tengo miedo de los dinoterios, de los pitecántropos, del hombre de Neanderthal.”

frenada, el hula-hoop, las chicas surfistas, Elvis. Desde la distancia todo aquello parecía una desquiciada compensación... ¿de qué? Del Gran Miedo que acechaba. Por primera vez en la historia de la humanidad, quizá desde el Arca, todos intuían el Fin.” Podemos observar de nuevo las concomitancias apuntadas arriba entre la religión mesiánica y la ficción utópica.

Si hablamos del “sentimiento del miedo”, pues, antes que de una emoción (siguiendo la distinción de Damasio 2003: 29), Millás demuestra, en *Cerberos son las sombras*, que la aprehensión de cada uno de los resortes emocionales que anuncian este estado, funciona como un virus que se transmite a través de la mirada, y la experiencia. El cebo que hace caer en la trampa del espacio creado comienza a erigirse en una relación casi religiosa, buberiana, entre el yo y el tú nombrados en la ficción, frente a los cuales queda un remanente llamado *el ahí fuera*: “en los sótanos de mi dolor se alumbraba la seguridad de que yo era también portador de los síntomas del miedo, que tú venías sintiendo por los hombres” (Millás 1975: 34). Lo que el autor nos descubre de manera fundamental es que la aparición del miedo en la utopía revela el artificio de su construcción; como una estrategia auto-referencial que desvela el espejismo del sueño, rompiendo el “mundo remoto y sin duda inexistente” (35) en el que es posible alejarse del dolor revelado por el miedo. Estos espacios tienen tan bien delimitados sus estratos como cualquier universo en el que las relaciones de poder sean tan vertebradoras como en el nuestro. En este sentido, como apunta Mainer (2009: 37) a propósito de *Cerberos son las sombras*, el miedo es el alimento y el producto de la sumisión a un mundo que no existe y que resulta un reflejo desequilibrado del modelo, en su recurrencia incesante. Así, las evidencias continuas acaban amplificando el poso de un sentimiento que ya existía.

No hay controversia respecto a la medula del miedo en la utopía: son los controladores del sistema, los grandes Hacedores y sus deshumanizados esbirros los que causan el terror, y de paso ayudan a formalizar los aspectos eutópicos (gracias a la seguridad y el orden que proporcionan a aquellos que, sin rostro, como masa, han sido asimilados al sistema). La personalización literaria de este Sumo Creador es el padre, aunque este cobre diversas caras en las ficciones que aquí relatamos (la Madame en *Nunca me abandones*, por ejemplo, que es la encargada de otorgar algo más de vida a los donantes, si estos demuestran estar enamorados). Desde la “Carta al padre” de Kafka, la diseminación de los errores del poder han abarcado una constelación tan enorme que es difícil delimitarla. Recuérdese que, en esa carta nunca enviada, Kafka acusa en las primeras líneas a su padre, de utilizar un método de enseñanza oblicuo con él, una ironía que a su hijo le resulta despiadada y contraproducente (Kafka, 2008: 17-18). Si entendida también en su vertiente *all-pervading*, la ironía es uno de los rasgos de la modernidad literaria, es prácticamente imposible escapar artísticamente a su influencia. No es

extraño, pues, que el narrador de *Cerberos son las sombras* se felicite por la ausencia de palabras de su padre, cuando este está ya muy enfermo, por lo que Jacinto, “el otro” de la novela, “se sentiría bien, sin darse cuenta de que ya nunca más tendría miedo” (Millás, 1975: 87).

Lo grotesco del anuncio del miedo en la utopía es su dispersión, como apuntamos, al invadir todos los ámbitos del espacio creado, desde el mismo instante en que se enuncia. El padre de Kafka, el lector ideal de la misiva, los lectores de las utopías, y el padre del narrador de *Cerberos son las sombras*, pueden sentir un miedo equiparable al que sintieron los donantes de Hailsham, o el chico acosado de *El país del miedo*, puesto que la incompreensión y la otredad, si no es exactamente recíproca en las emociones producidas, sí que posee un sentimiento de reversibilidad en el sentimiento, en contra de su origen. Es sobre este miedo de doble sentido incontrolable, y por tanto consolador, sobre el que pivota la estructura arquitectónica de la utopía. Como explica Delumeau, en su ensayo sobre *El miedo en Occidente*, los mayores miedos en Occidente se produjeron a raíz del deseo de que se “enseñase a aprender,” por lo que el desaprendizaje implícito desemboca en un malestar sedicioso, a la hora de enfrentarse directamente al discurso del padre. La ilusión del mundo plasmada en la construcción de la utopía engendra el miedo. La estructura de acogida, protectora, proporcionada por la utopía se enfrenta a lo abierto, por lo que el porvenir crea una angustia que se extiende al extremo¹⁴.

En el ápice radical, lo que hace el miedo es paralizar, impedir el habla en casos extremos, como defensa de la energía del ser en su silencio, aunque prepare el espacio vacío hacia la preocupación esencial que es la de restituir un concepto elevado de lo humano, en contra de la barbarie. En su silencio obligado, el miedo preserva un discurso no dicho, o una historia posible que es el reverso de toda utopía: por debajo de su construcción increíble, lo pensado es una metáfora de una apertura hacia lo ajeno, en la que el hombre y la mujer pueden estar más cerca de alguna forma de verdad, entendida ésta como libertad, esencia, duda. Si el trabajo comenzaba con la alusión a un texto de Chirbes, en el que la estilización de la realidad podía dar lugar a una utopía en la que el miedo indirecto paralizaba la comprensión recta del pasaje, también puede éste tener su reverso positivo y fomentar “el duro desaprendizaje de la realidad que le descubre que lo normal es sólo una cuestión de discutible consenso” (Ródenas 2009: 282). Si la realidad no es lógica, la pretensión de incluir la vida en un código

14. V. Delumeau 186. Como escribe el investigador más adelante (1978: 200): “el vacío de poder es un fenómeno ambiguo. Deja libre paso a fuerzas que permanecían comprimidas mientras la autoridad era sólida. Abre un período de permisividad. Desemboca en la esperanza, la libertad, la licencia y la fiesta. No segrega, pues, solo el miedo. También libera su contrario. ¿Cómo negar, no obstante, la carga de inquietud que oculta?”

no consensuado conlleva el descubrimiento de la facilidad con la que se componen éticas falseables. Como se ha dicho, también la mentira fingida, el discurso infinito, la excrecencia sin sentido, es otra de las reacciones provocadas por el miedo. No es extraño que la discusión sea un terreno fértil para la vigilia de la palabra humanista.

Barcelona, febrero de 2016

Bibliografía citada

Alonso, L. E.; Fernández Rodríguez, C. (2013): *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*, Madrid: Siglo XXI.

Assmann, J. (2011): *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid: Gredos.

Assmann, J. (2014): *Violencia y monoteísmo*, Barcelona: Fragmenta.

Auster, P. (2010): *Sunset Park*. Benito Gómez Ibáñez (trad.). Barcelona: Compactos Anagrama.

Baudrillard, J. (1983): *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama. 2000.

Bauman, Z. (2003): *Amor líquido*. Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide (trad.). México: FCE.

Bégout, B. (2010): *Le ParK*, Paris: Allia.

Booth, W. (1961): *Retórica de la ficción*, Madrid: Taurus. 1978.

Castillo, D. (2014): *Barcelona no existeix*, Barcelona: Empúries.

Cervera, A. (2014): *Todo lejos*, Barcelona: Piel de Zapa.

Chirbes, R. (2007): *Crematorio*, Barcelona: Anagrama (Compactos).

Claeys, G. (2010): "The Origins of Dystopia", en Claeys (ed.), *Cambridge Companion to Utopian Literature*, UK: Cambridge UP, 107-31.

Damasio, A. (2003): *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, USA: Harvest.

Delumeau, J. (1978): *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada)*, Madrid: Taurus: 2012.

Derrida, J. (1994): "Ousia y Gramme", *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González. Madrid: Cátedra, 63-102.

Derrida, J. (2008): "How to Avoid Speaking: Denials", *Psyche. Inventions of the Other. II*, California: Stanford UP, 143-195.

Eco, U. – Migiel, M (1988): "An Ars Oblivonalis? Forget It!", *PMLA* (103: 3). 254-61.

Fallarás, C. (2012): *Últimos días en el Puesto del Este*. Madrid: Segunda Edición.

Greene, B. (2005): *The Fabric of the Cosmos*. New York: Vintage Books.

Heller, P. (2014): *La constelación del perro*. Rodríguez B.- Jiménez Buzzi M. (trad.). Barcelona: Blackie Books.

Hillegas, M. (1967): *The Future as Nightmare: H.G. Wells and the Anti-Utopians*. New York: Oxford UP.

Hochmuth, T. (2003): *The Incompatibility of Self and Service as Presented in Kazuo Ishiguro's The Remains of the Day*, Roskilde Univ: Denmark.

Fortunati, V. (2000): "Utopia as a Literary Genre", *Dictionary of Literary Utopias*. Paris: Honoré Champion. 634-43.

Fox, R. (1989): *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*, Boston: Beacon Press.

Ishiguro, K. (2005): *Nunca me abandones*. Zulaika, J. (trad.). Barcelona: Compactos Anagrama, 2009.

Jaeger, W. (1947): *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México: FCE, 1990.

Kafka, F. (2008): *Carta al padre*, Buenos Aires: Gradifco.

Lacan, J. (2006): *Écrits*. Trad. Bruce Fink. New York: Norton & Company.

Le Clézio, J.M.G. (1963): *El atestado*. Cantero, S (trad.). Madrid: Cátedra, 2008.

Magris, C. (2008): *Carta de Lord Chandos de Hugo von Hofmannsthal. La herrumbre de los signos*, Madrid: Alianza.

Mainer, J.C. (2009): "El orden patriarcal, el orden del mundo: motivos en la obra de Juan José Millás", en Andrés-Suárez, I; Casas, A. (eds.). *Juan José Millás*. Madrid: Arco/Libros, 23-46.

Marina, J. A. (2006): *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*, Barcelona: Anagrama.

Matthews, S.; Groes, S. (2009): *Kazuo Ishiguro: Contemporary Critical Perspectives*, London and New York: Continuum.

Millás, J.J. (1975): *Cerberos son las sombras*, Barcelona: Booket. 2011.

Mumford, L. (1922): *Historia de las utopías*. Sanromán, D.L. (trad.). Logroño: Pepitas de Calabaza. 2013.

Patteson, R. (2008): "The Teller's Tale: Text and Paratext in Auster's Oracle Night." *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 49, 2, 115-30.

Penedo Picos, A. (2001): "El presente como arquitectura del sujeto." *DC Papers. Revista de crítica i teoria de l'arquitectura*. 5-6. 125-133.

Rahema, A. (1998): *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*, London: Tauris.

Reitano, N. (2007): "The Good Wound: Memory and Community in *The Unconsoled*", *Texas Studies in Literature and Language*, 49, 4, 361-386.

Ródenas de MOYA, D. (2009): "La epistemología de la extrañeza en las columnas de J.J. Millás," en Andrés-Suárez, I; Casas, A. (eds.). *Juan José Millás*. Madrid: Arco/Libros, 275-95.

Roemer, K. (2010): "Paradise Transformed: Varieties of Nine-

teenth-Century Utopias”, en Claeys (ed.), *Cambridge Companion to Utopian Literature*, UK: Cambridge UP, 79-106.

Rosa, I. (2008): *El país del miedo*. Barcelona: Seix Barral.

Schacter, D. (2002): *The Seven Sins of Memory: How the Mind Forgets and Remembers*, Boston/New York: Houghton Mifflin Company.

Shaffer, B. (2008): *Conversations with Kazuo Ishiguro*, Jackson: Mississippi UP.

Suvin, D. (2003): “Theses on Dystopia 2001”, *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, New York: Routledge, 187-201.

Tello, E. (2011): “Después de la fotografía: sobre la naturaleza inconsolable en *La noche de los tiempos* de A. Muñoz Molina y *Vértigo* de W. G. Sebald”, *Moenia*, 16, 411-426.

Vieira, P. (2010): “The concept of utopia”, en Claeys (ed.), *Cambridge Companion to Utopian Literature*, UK: Cambridge UP, 3-27.

Walsh, C. (1962): *From Utopia to Nightmare*, London: Geoffrey Bles.

LA ÉTICA COMO ARTE SUSTITUTIVA DEL FAVOR DIVINO: ESQUINES Y ARISTÓTELES

ETHICS AS SUBSTITUTE TECHNIQUE OF DIVINE DISPENSATION: AESCHINES AND ARISTOTLE

Diego Pintado¹
Investigador independiente

Recibido: 24/ 2/ 16
Aceptado: 16/ 5/ 16

Resumen: Este conciso trabajo monográfico consiste en explicar el concepto originario de *virtud*, tanto en Esquines como en Aristóteles, y las conflictivas implicancias en una sociedad religiosa como lo era la griega, contrariamente a la idea tradicional un tanto deformada que concibe a la Grecia antigua como un paraíso de laicismo, racionalismo y libertad de pensamiento. La virtud fue en sus orígenes vista como un artificio, como una creación humana, para alcanzar la felicidad, la *eudaimonía*, y esto de alguna manera entraba en oposición con los designios divinos, que ya habían previsto a quién le correspondía la dicha y la fortuna y a quien no. Se indagará cuál fue, asimismo, la reacción moralizante de Platón. También se transita la concepción aristotélica del arte y su relación con la ética, y se explora el giro que sufre la ética en dos obras que llevan el mismo nombre, *Alcibíades*: de qué forma la finalidad utilitarista de la ética presentada en la versión de Esquines hace un viraje hacia una finalidad deontológica y moralizada en la versión de Platón. Por último se analizan unos extraños pero elocuentes fragmentos de Esquines que hacen notorio este dilema perenne para la ética: ¿el ser humano debe consagrar su vida a la felicidad o al deber? ¿debe el hombre acatar los designios divinos, aunque no hayan sido con él auspiciosos y lo hayan privado de la felicidad, o debe enfrentar las adversidades de su condición y fabricarse un artificio mediante el cual pueda obtener esa felicidad que le fue negada?

Palabras clave: ética, filosofía antigua, Aristóteles, Esquines, utilitarismo, *eudaimonía*.

1. (nulliusinverba@outlook.com) Buenos Aires. Investigador independiente - Estudiante de Filosofía (UBA - USAL). Estudiante de sánscrito - Estudios Orientales (USAL, interrumpidos). Traductor (Nietzsche, F., *Ditirambos dionisiacos*, Vajra Ediciones, 2012). Autor de otros artículos próximos a publicarse en este año 2016: "El concepto de *metron* en Heráclito y Protágoras", "El secreto de la reminiscencia en el orfismo y en Platón: propuestas hermenéuticas para una nueva *aletheiología*", "El principio de ontogenia en la ética: una presentación introductoria al problema" y "La gravedad en Bruno, Kepler y Newton: la distribución de la materia y sus implicaciones cosmológicas".

Abstract: This paper treats on the origins of the concept of virtue, in Aeschines and in Aristotle, and the unsettled implications in the ancient greek society. In the beginnings, virtue was contemplated as a man-made device, as a human creation, in order to achieve happiness, eudaimonia, and this artefact (we call virtue) was, in some way, long ago, seen as opposed to the divine designs. If Fortune (God, Fate, Providence) already predetermined who is going to be happy and safe and who is going to be unfortunate and helpless, then what does mean this presumptuous invention we call virtue, created for the purpose of obtaining those same gifts that only the Gods can provide? On the other hand, this short monograph is about the problem of the origin of technique and art, according to aristotelian thought. It treats on virtue, happiness and divine dispensation in Aeschines and in Aristotle.

Key words: ethics, ancient philosophy, Aristotle, Aeschines, utilitarianism, eudaimonia.

1. La virtud como artificio (ἀνθρωπίνη τέχνη)

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles nos dice que lo esencial al hombre es la felicidad: su tarea esencial, su función, es alcanzarla; su sentido por naturaleza es ser feliz. La *eudaimonía* es la finalidad del ser humano y su razón de ser. Aristóteles explica las condiciones, variables y requisitos necesarios para obtener la felicidad, y entre ellos deben incluirse aspectos exteriores y la garantía de su conservación hasta el final de nuestras vidas: se necesita de bienes externos, amigos, riqueza o poder político, o noble ascendencia, de buenos hijos y hasta de alguna belleza física ya que no habría felicidad si se está condenado a la soledad y privado de tener hijos, como tampoco la habría si nuestros hijos son causa de disgusto e infelicidad, de manera que sin esta prosperidad elemental, con base en bienes exteriores, la felicidad no es posible². Sin embargo, Aristóteles no nos dice que la felicidad sea resultado de una vida en conformidad con la filosofía, ni siquiera en conformidad con la prudencia: nos dice que también es posible ser felices sin la filosofía y sin la prudencia —es decir, ¡sin ser virtuosos! ... ¿y cómo sería eso posible? Sería posible si tenemos el favor divino.

Este punto puede aparecer controvertido, porque accedemos a Aristóteles a través de la tradición, y la tradición fue la que suscitó la controversia: el punto es si hay felicidad sin virtud. La postura de Aristó-

2. Esta enumeración de bienes y requisitos externos excluyentes para la felicidad se describen en el último párrafo del capítulo VIII del libro I: 1099a28-b7.

teles es bastante explícita: la felicidad depende de muchas cosas, entre las cuales se cuentan cosas externas, que dependen de la suerte o fortuna de cada uno; la felicidad es frágil y cambiante como la suerte, de modo que tanto para el feliz como para el infeliz sería una tontería despreciar la virtud: para el primero, porque la virtud le permitiría guarecer a la felicidad y evitar errores que lo lleven a perderla, y para el infeliz, la virtud le permitiría sobrellevar su infelicidad de una mejor forma. Pero Aristóteles le interesaba la verdad, y no estaba cegado por presupuestos religiosos o moralistas que condicionasen su investigación sobre la ética; Aristóteles sabe lo mismo que sabe cualquiera de nosotros: que hay, y hubo, innumerable cantidad de gente que llevaron vidas felices, en el más íntegro y cabal sentido del concepto aristotélico de *eudaimonía*, sin ser virtuosos ni inteligentes; está lleno de personas que no ejercen prudencia ni previsión ni filosofía alguna respecto a los pasos que deben tomar en su vida, y no obstante así, con ayuda de la fortuna, nada les hace falta, de todo están provistos, y, ante una decisión que deben tomar, aciertan, o no, pero en ningún momento pierden su estado de felicidad.

Lo fundamental es la Suerte, la Fortuna, la Divinidad: es la bendición divina, su gracia, su auspicio, y sólo ella, la que puede donarnos una vida feliz. Ninguno de los componentes enumerados por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* implica como condición necesaria a la sabiduría ni a la prudencia. Aristóteles es claro en eso, y esto es escándalo de cualquier virtuosismo deontológico que se quiera apropiarse de Aristóteles, y de cualquier moralista o teólogo que creyó desde siempre tener en Aristóteles a un infalible y sólido aliado. Pero todo esto es inequívocamente corroborable, sin ambigüedades, en la *Ética Nicomaquea*: “*si hay algo que los dioses tienen por obsequio (δώρημα) para los hombres, lo lógico y sensato es decir que la felicidad es un don divino, más todavía considerando que es lo mejor y lo más grande que existe entre los humanos*”³, y de esta forma se resuelve el dilema acerca de si la *eudaimonía* o felicidad “*es algo que puede ser aprendido, o adquirido mediante el hábito o mediante alguna práctica o ejercitación, o si nos es dada por dispensación divina (κατά τινα θεϊάν μοῖραν) o por el azar (διὰ τύχην)*”⁴. Es la Suerte, que en griego es lo mismo que decir Azar o Dios o los Dioses, la que da la felicidad. La virtud no es necesaria para la felicidad, ya que nada puede hacer por sí misma para proveerla, dado que sólo la *dispensación divina* la concede, y de ella dependemos en última instancia para adquirirla, pero si bien no es necesaria, es recomendable y sería un despropósito dejar todo librado al azar; es por eso aconsejable practicar la virtud: tanto para el feliz y dichoso y afortunado, para que

3. *Ibid.*, 1099b12-15.

4. *Ibid.*, 1099b9-12.

pueda consolidar su felicidad, protegerla y asegurarla, así como para el infeliz, para que pueda enfrentar las adversidades de la vida con magnanimidad y nobleza. ¿Y qué es entonces la *virtud*, para la cual necesitamos de la prudencia, propuesta por Aristóteles? Es un *medio sustituto* para alcanzar *aquello que no nos fue dado* por dispensación divina: la felicidad. Pero aún así, este medio sustituto no puede darnos ninguna felicidad si no contamos con la ayuda de bienes externos y condiciones favorables, es decir, si no contamos con la ayuda del azar o de la gracia divina. ¿Y entonces para qué sirve la virtud? Insistimos: sirve al afortunado para reforzar y custodiar su felicidad, mientras que al desafortunado le sirve para sobre llevar con grandeza espiritual su condición de desdicha.

Ahora bien, ¿podemos ver este mismo problema filosófico y ético en los fragmentos de Esquines? En mi opinión, este problema *sí está* en los fragmentos, a pesar de que el contexto en el que sobreviven estos trozos de texto suelen ser confusos, ambiguos y a veces hasta nos imponen mantener alguna reserva sobre la intencionalidad de quienes los reproducen y el contexto en el que los ubican; en mi opinión, decía, este problema está tratado por Esquines con delicadeza y cautela, porque sabe que la problemática que está involucrando es muy seria: por una parte, la elaboración de una técnica para sustituir lo que viene del Cielo, el don y el favor divino, y por el otro, la posibilidad implícita de ser felices... ¡sin ser virtuosos! El problema que estamos tratando, concerniente a Aristóteles y Esquines, justamente revela y habilita que es posible:

- ser virtuosos y no ser felices,
- ser felices sin ser virtuosos,
- ser virtuosos sin la ayuda divina,
- y tener la ayuda divina sin ser virtuosos.

Esto es grave, es espinoso y delicado: lo es para la filosofía, para la ética, para la jurisprudencia y la para religión. ¿Qué nos dice Esquines en su diálogo en los fragmentos recogidos por Aristides⁵?

Creer que podemos, en tanto seres humanos, elaborar *útiles* —¿útiles para qué? ¿para resolver los problemas últimos y existenciales? ¿para darnos la felicidad o la salvación? ¿para dotarnos de aquello que el Cielo olvidó selectiva y discriminativamente proveernos?—, creer, decíamos, que podemos elaborar útiles para suplir eso con una técnica humana implicaría que se nos acuse “*de una ingenuidad total, mientras que hasta ahora creía que esto me había sido dado por dispensación divina*”, como

5. Dittmar, H. (1912), Aischines von Sphettos, Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker, frag. 12, Weidmann, Berlin.

dice Esquines en su *Alcibíades*, según fragmentos recogidos por Arístides. Lo que podamos elaborar, por tanto, no es digno de admiración. O sea: claramente jamás podremos sustituir la dispensación, el don divino (la *θεία μοίρα*); jamás podremos igualar el arte y la efectividad y la perfección de la providencia, o sea, de la suerte/gracia dispensada por el Cielo. La naturaleza, o mejor dicho Dios, siempre harán cosas mejor de lo que las pueda hacer el hombre. Eso está bien claro —advierte Esquines y a la vez parece prevenirse de cualquier acusación de impiedad o irreverencia religiosa— y eso debemos tenerlo *siempre* en claro y no perderlo *nunca* de vista: aún cuando no se trate de una completa estupidez, lo que podamos elaborar como sustitución no será nunca “*algo digno de admirarse*”. Pero...

...y acá viene la declaración, más formal, de lo que quiere asentar su propuesta ética y su filosofía, cuando dice: “*porque muchos de los enfermos se curan, unos por técnica humana, y otros por dispensación divina*”: es decir, es evidente y nadie duda ¡que la sustitución funciona! Funciona, porque “*muchos enfermos se curan*”, inclusive cuando no sea comparable al *obrar divino* ni digna de admiración. O sea: es posible, aún cuando el designio y el auspicio divino *no esté* con nosotros, o se haya olvidado de nosotros, sustituir por *técnica humana* (*ἀνθρωπίνη τέχνη*) la curación que necesitamos. Esquines no solamente está proponiendo una ética, o una fundamentación para esta *ἀνθρωπίνη τέχνη*, esta elaboración humana de la ciencia y del arte. Sino que está proponiendo sustituir la falta o ausencia o *desprovisión* divina.

2. La virtud (*ἀνθρωπίνη τέχνη*) como impiedad (*ἀσέβεια*)

Preguntarnos si la virtud, originariamente, fue contemplada como una impiedad, o como próxima o lindante con lo impío, es una cuestión que para nosotros se presenta incongruente y poco comprensible, porque nuestra cultura y nuestra tradición ha *deontologizado* a la virtud, o sea, la ha subordinado a la moral y al deber, cívico o religioso. Pero si pensamos que, en sus orígenes, la virtud no era deontológica, y que su razón de ser no era otra que una razón de ser... ¡utilitarista!, es decir, en función de la utilidad en orden a mejorar nuestras vidas y proveernos de lo que la naturaleza, esto es el azar, esto es la dispensación divina, no nos ha provisto, entonces no nos costará tanto esfuerzo entender que la virtud pudiera ser sospechosa de impiedad: la virtud vista como algo más propio de Dédalo o de Prometeo que del ejemplarísimo Sócrates que Platón nos describe.

Recordemos, de pasada, que Gandhi se opuso a la construcción de hospitales porque los enfermos debían pagar *karma* con su enfermedad; recordemos asimismo que el monje cristiano Pelagio, combatido por Agus-

tín como el más execrable hereje de su tiempo, lo que proclamó fue que el hombre podía salvarse y alcanzar el *regnum dei* por sus propios medios, por sus propias obras y tenacidad espiritual y perseverancia, mientras que el santo africano oponía que sólo puede haber salvación por intervención de la *gratia*. Quiero decir: no estamos frente a temas menores, y las implicancias en juego son de un alcance imprevisible tanto para el que las proclama como para la sociedad en la que se proclaman y sus respectivos estamentos institucionales.

¿Es posible que Esquines, o el personaje que retrata en esos fragmentos, se esté disculpando por la introducción de una nueva técnica, o sea, mejor dicho, se esté disculpando por inventar algo útil que pudiera sustituir o emular el obrar de la naturaleza o de lo divino? Evidentemente que sí, porque advierte que es pretensión completamente estúpida, y deja de serlo sólo en la medida que admira y no olvide que tal cosa nunca alcanzará a ser digna de admiración, esto es: nunca será igual ni estará al nivel del obrar divino. Ahora bien: ¿pudo en esa época haber habido un recelo o animadversión o desconfianza respecto a los desarrollos científico-técnicos, desde la medicina y la física hasta la retórica y las ciencias políticas? Indudablemente. Además, como ejercicio, podemos plantearnos: ¿acaso no nos resulta contranatural la idea de que mañana alguien presentara y a la humanidad un hipotético invento de una juventud eterna? ¿por qué muchos de nosotros la rechazamos, o tal vez a lo sumo nos parecería aceptable tan sólo limitarnos a comprar apenas unas décadas más de “juventud eterna”, tratándose de algo que en principio no parece contraer absolutamente nada malo ni perjudicial para nadie, sino un milagro de la inventiva humana? Estamos seguros de algo: mucha gente se alegraría y trataría de adquirir esa eternidad de juventud, pero mucha gente no, muchos rechazarían esa inmortalidad como algo sospechoso, innatural, luciferino. Quizás un poco eso era lo que sucedió en Grecia con algunos desarrollos técnicos, ya sea para curar o cualquier otra cosa. Hay muchas sociedades, más próximas a nosotros y hasta contemporáneas, que están más bien entregadas a los designios divinos ocultos detrás de una aparente fatalidad. En la India tenemos un ejemplo, pero también más cerca en el cristianismo: tradicionalmente el sufrimiento no era algo que debía ser rehuido o rechazado, sino abrazado, porque era una forma de abrazar la cruz y llevarla en el calvario de la vida. Cualquier propuesta francis-baconiana de un paraíso terrenal es luciferismo y es rechazar a Cristo rechazando a su cruz. ¿Por qué no pensar que el desarrollo de una tecnología para obtener el bienestar del cuerpo y del alma, o sea, la salud y la felicidad, no era vista por los antiguos griegos sino como una tentación prometeica, que además tendría la consecuencia práctica inmediata y palpable que sería el debilitamiento del poder y la necesidad de la casta sacerdotal dispensadora de

milagros, curaciones para el cuerpo, iniciaciones místicas-sacramentales para la salvación futura y consuelos y bálsamos efectivos para el alma en la vida presente?

Es muy interesante observar la cautela que introduce Aristóteles cuando tiene que encarar este punto crucial y tan delicado: “*Por lo demás, no quiero profundizar esta cuestión, que pertenece quizá más especialmente a otro orden de estudios. Pero digo, que si la felicidad no nos la envían exclusivamente los dioses, sino que la obtenemos por la práctica de la virtud, mediante un largo aprendizaje o una lucha constante, no por eso deja de ser una de las cosas más divinas de nuestro mundo, puesto que el precio y término de la virtud es evidentemente una cosa excelente y divina y una verdadera felicidad*”⁶. ¿Quiere decir que, inclusive cuando no recibamos la felicidad de manera directa y divinamente *gratuita* —*ex gratia*— y debemos obtenerla mediante “*largo aprendizaje o lucha constante*”, aún en ese caso, también le debemos esta virtuosa tenacidad en la lucha y el aprendizaje a la gracia divina? ¿O significa que mediante trabajo y sacrificio —mediante la técnica y el esfuerzo humano, o sea: *ex operibus*— podemos sustituir el favor divino, la *gratia* de la Suerte, la bendición de la Fortuna? Pareciera darse la problemática y la delicadeza de la cuestión en términos inversos a los nuestros: mientras que muchos intérpretes y traductores intentan hacer prevalecer una versión virtuosista de la *Ética Nicomaquea*, tenemos

6. En este caso no es nuestra la traducción, sino que preferimos citar la de Patricio Azcárate, pasaje 1099b 10-20. Además es mucho más clara y menos tendenciosa en estas líneas que la de Sinnott, quien omite el condicional en 1099b15 (...*εἰ μή...* etc.) y traduce deslucida y brumosamente: “(...) *es manifiesto que, por más que no es mandada por los dioses sino que nos es dada por virtud y cierto aprendizaje o ejercicio (...) [la dicha] se encuentra entre las cosas más divinas (...)*”, lo que cambia totalmente el significado de la versión por la que en este caso hemos optado: “(...) *si la felicidad no nos la envían exclusivamente los dioses, sino que la obtenemos por la práctica de la virtud (...) no por eso deja de ser una de las cosas más divinas de nuestro mundo (...)*”. La tendenciosidad latente en la traducción confusa que Sinnott hace de este pasaje, se debe a una motivación moralista y deontologizante que el autor hace evidente en una aseveración errónea que realiza a pie de página —y no es la única—, empeñado en hacer de la felicidad un fruto exclusivo de la virtud y no de la Suerte o del favor del Cielo, en la nota 164: “*Se sobreentiende sin duda que si la dicha se debiera a un favor divino, sería un hecho raro*”, correspondiente al pasaje 1099b18-20, donde según su propia traducción Aristóteles dice: “*Pero [la dicha] puede ser también común a muchos [hombres], pues es posible que se dé, mediante cierto aprendizaje y dedicación, en todos los que no están incapacitados para la virtud*”. De manera que, contrariamente a lo que sostiene Sinnott, no se sobreentiende *nada* de eso: se sobreentiende *justamente* lo contrario de lo que él da por sobreentendido; o sea, lo que en rigor de verdad se sobreentiende es que toda dicha o felicidad descansa *siempre*, como *conditio sine qua non*, en bienes, condiciones y circunstancias que a su vez descansan *siempre* y como *conditio sine qua non* en la dispensación divina: lejos de ser “un hecho raro”, es en realidad un hecho imposible que pudiera haber felicidad sin el favor del azar, la suerte, los dioses, la gracia o la fortuna. Por lo tanto, la aclaración de Sinnott no aclara sino que confunde, y este error obedece a una manifiesta intencionalidad de procurar una interpretación moralista y deontológica de la *Ética aristotélica*.

en cambio a Aristóteles que, para resguardarse de cualquier sospecha de impiedad, intenta tomar distancia de un virtuosismo fuerte, o extremo, y dejar a la obtención de la felicidad supeditada siempre y en cualquier caso —y bajo cualquiera sea el medio por el que haya sido obtenida— en la divinidad como la *causa prima* de la *felicidad natural* o *donada* tanto como de una hipotética *felicidad esforzada* o *ganada*. ¿Por qué se da esta inversión en los términos de la cautela? Porque para nosotros la virtud es *deontológica*, mientras que para Aristóteles, mal que le pese a los intérpretes moralizantes, es *utilitarista*. De modo tal que Aristóteles, para proteger a su virtud utilitarista de acusaciones de impiedad, cuidadosamente deja bien en claro que esta virtud, en última instancia, por más utilitarista que sea, no deja por ello de ser también un *don divino*. Pero, *mutatis mutandis*, los intérpretes moralizantes de la tradición ponderan a la virtud por encima de todo y, al revés completamente de lo que quiere enfatizar Aristóteles, soslayan el peso de la fortuna y de la dispensación divina en la ardua tarea que insinúa lograr la felicidad.

Como quiera que sea, vemos a Aristóteles protegerse como aquel que, provisto con algún don o habilidad para sanar enfermos, se previene de cualquier acusación de brujería aclarando que ese don lo recibió de Dios y que es Dios, y no él, el que a través de él está curando, y por otra parte tenemos a Esquines, salvaguardando a la técnica humana, sustituta del favor divino, de cualquier acusación de impiedad prometeica. En Aristóteles lo importante es que de lo todo lo bueno y maravilloso el responsable último siga siendo la Divinidad, mientras que en Esquines lo importante es conseguir la aceptación de “lo útil” como algo legítimo y que no representa ninguna rivalidad ni desafío respecto del sabio designio divino. La conclusión que se desprende de todo esto es un poco incómoda, y nos ayuda a entender los recaudos tomados por estos filósofos: ambos presentan, fuera de toda discusión, una *ética utilitarista* —aunque podemos conceder que el utilitarismo griego no es el mismo que el de la ética utilitarista moderna y contemporánea: el sentido de *utilidad* está lejos de ser el del utilitarismo anglosajón, y mucho más próximo, aunque desde luego sin serlo de ninguna manera, al sentido propio de una reforma o transformación religiosa.

3. El azar como origen y causa (*αἰτία*) de la técnica y las artes (*τέχνη*)

Para Aristóteles la técnica no era una bendición del Cielo a los seres humanos ni un lujo espiritual que podía desarrollar una civilización o comunidad satisfecha y próspera con mucho tiempo de ocio. Para Aristóteles la técnica se origina en el azar y ahí tiene su causa. ¿Qué es para él el azar, en este sentido? Es el caos, la contingencia, la imprevisión de

la existencia humana. Es la *desprovisión*: es el estado de desamparo. La arquitectura, por ejemplo, surge ante este desamparo, es originada por él: el hombre no puede dormir a la intemperie, ni en el suelo rodeado de bichos y serpientes, ni bajo un sol calcinante ni expuesto a un frío helado, ni desprotegido. Debe edificar y ser previsior, crear resguardos, es decir: artificialidad, con la naturalidad no alcanza. La naturaleza o Dios no nos proveyó de todo (o sí, tal vez nos proveyó de la capacidad para sustituir lo que no nos proveyó *a priori*, quién sabe). El concepto aristotélico de arte, arte como τέχνη, es muy diferente al que tenemos nosotros; el nuestro es más bien un poco optimista o evolucionista, y el de Aristóteles está más bien anclado en la necesidad de sobreponerse al desamparo del azar y la contingencia, y la desprovisión.

Entonces la ética no-moralista y no-deontológica, es decir, la ética tal como la entendieron los sofistas, los socráticos y Aristóteles, la ética orientada a la felicidad o al placer o al bienestar, debió ser vista como una tecnología innatural y poco menos que impía para sustituir el obrar divino, y proveernos (¿ilegítimamente? ¿contranaturalmente?) de lo que el Cielo no nos aprovisionó. Incluso hoy día, una lectura de la *Ética Nicomaquea*, orientada en esa dirección, crearía incomodidad y rechazo, y no cabe duda: es por lo menos un baldazo de agua helada que uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos nos diga que

—los no virtuosos, o nada virtuosos, pueden ser felices,

—y que puede alcanzarse la más plena felicidad sin virtud,

—y que la persona que cultiva y desarrolla capacidades intelectuales no es debido a una superioridad sino a una necesidad que otras personas, más afortunadas y benditas por la disposición divina o por la naturaleza, no tienen,

—y, acá viene lo peor: que la virtud, en su esencia, no proclama vivir de acuerdo con *el Deber* o la moral o el compromiso cívico o social o el servicio religioso y piadoso, sino que es un complejo y sofisticado arte dispuesto en orden a obtener la *propia* felicidad, vivir una vida plena e íntegramente feliz.

4. Platón y su reacción moralizante: el “giro deontológico”

A diferencia de la ética que encontramos en Esquines y otros sofistas y socráticos, y que luego reencontramos en Aristóteles, en Platón la ética se subordina a la moralidad. En el *Alcibíades* de Platón notamos un sistemático empeño por subordinar lo útil a lo justo y lo bueno. Esto

quiere decir: moralizar la ética, despojarla de su finalidad eudaimónica, o sanadora y curativa, presente en el diálogo de Esquines, y someterla al servicio de lo justo y lo bueno, y así tenemos la ecuación virtud = moral. Y esto implica, nada más y nada menos, una consecuencia en el orden antropológico; implica transformar la función, el *ἔργον*, del ser humano: su tarea natural no será ya obtener la *eudaimonía*, sino consagrarse a la justicia, las leyes, el bien metafísico. Podría decirse que Platón instaure un “giro deontológico” en la ética: el deber, con asiento en las altas esferas radiantes de belleza y bondad de la metafísica, se constituye en la razón de ser de la virtud. ¿Es el *Alcibiades* de Platón una respuesta, una reacción moralizante contra el *Alcibiades* de Esquines, con la ventaja de que las obras de éste último desaparecieron, o fueron intencionalmente desaparecidas? ¿se trata de una tergiversación espuria del diálogo en medio de una contienda descarnada entre sectores políticos y escuelas filosóficas partidarias o adversarias?

5. ἐπιστήμη inútil para la vida *versus* τέχνη útil para la vida

El problema capital en el *Alcibiades* tanto de Esquines como de Platón es lo útil. Vimos que lo útil en Platón es problemático y la resolución es subordinar la virtud —o mejor dicho, la utilidad— a la moralidad: lo justo y lo bueno. En Esquines, no pasa eso: lo útil es lo que cura, es lo que suple una carencia, es lo que sustituye al favor divino. La utilidad es un problema filosófico serio, y además inquietante, para los griegos de aquellas épocas. No es casual el resguardo y las poco menos que disculpas que anticipa Esquines al momento de abordar este punto. Sabe que se está metiendo en un territorio delicado por todo lo que involucra. Pero el problema de la utilidad no solamente confronta a moralistas con éticos, o sea, proclamadores de la virtud como subordinada al bien contra proclamadores de la virtud como τέχνη para adquirir la felicidad o el bienestar. También plantea una confrontación con quienes enseñan la ciencia y la sabiduría, y elevan el saber al más alto pedestal de aspiraciones al que debe dirigirse nuestra condición humana. Sabemos cuál es la razón de ser de la τέχνη, ¿pero sabemos cuál es el sentido de la sabiduría, cuál es la razón de ser de la ἐπιστήμη?

Respecto a la prudencia, hay un equívoco que persiste hasta hoy: se la asume como inseparable de la filosofía, lo cual es falso; para defender ese error, se argumenta que Aristóteles fundamenta a la prudencia en la racionalidad, pero eso de ninguna manera significa que la fundamenta en la filosofía: ya que la ciencia de un ingeniero, la técnica de un médico cirujano y la tarea desempeñada por un escribano, se

apoyan y se basan *también* en la racionalidad, y sin el razonamiento humano serían imposibles de ser, y sin embargo ninguna intervención tiene la filosofía en esas áreas. De tal forma que la prudencia aristotélica, además de no tener con la filosofía ninguna relación, y menos que menos una relación indisociable, parecería marchar por caminos bien distintos. Porque a la prudencia de Aristóteles no le interesa saber la verdad sino *la utilidad*, y la finalidad hacia la cual dicha utilidad es dispuesta.

Escribe Pierre Aubenque, en su obra *La prudencia en Aristóteles*:

La *phrónesis* no es todavía el saber socrático del no saber (sin duda, heredero suyo, aunque inconsciente), es un saber que desconfía de sus propios maleficios y se remite constantemente a la conciencia de sus límites necesarios. El Edipo de Sófocles se sacará los ojos por haber querido saber demasiado y no haber comprendido con suficiente rapidez la advertencia del adivino Tiresias: «¡Ay! ¡Ay! ¡Qué terrible es saber (φρονεῖν) cuando el saber no sirve de nada a aquel que lo posee!». Aquí es el término φρονεῖν el que designa ese saber del que es un eufemismo decir que es inútil. Pero de este φρονεῖν que literalmente no aporta intereses (μὲ τέλη λύη), porque pretende penetrar los secretos del Destino y de la Fortuna, se puede pensar que Tiresias apela a una *phrónesis* más elevada, la que, limitándose, se exaltaría al rango de virtud y de la cual Edipo, ese «gran descubridor de enigmas», es cruelmente desprovisto. Este saber vano y eventualmente peligroso es denominado por Sófocles, como hemos visto, ἐπιστήμη.⁷

6. “Estar habitado por el dios”

Esquines dice algo más, que nos permitirá elucidar más impactantes consecuencias: “*los que se curan por medio de una técnica humana quedan al cuidado de los médicos, y los que lo hacen por designio divino, el deseo los conduce a lo que les es más óptimo y favorable*”. La última parte de la frase es incluso un poco desconcertante. Pero en principio, ¿qué quiere decir Esquines con este añadido que acabamos de citar? Lo que quiere decirnos es que quienes mediante las artes y ciencia humanas lograron curarse —lo que en términos “éticos nicomaqueos” puede ser interpretado como: los que lograron adquirir *eudaimonía*— se mantendrán bajo cuidado de los médicos, o sea, seguirán bajo la prudencia o la virtud que les permitió sustituir la provisión

7. Tórres Gómez-Pallete, José (trad.) (1999) P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona.

divina de la que no fueron provistos y acercarse a, o transitar, la felicidad, o por lo menos acercarse a ella —o por lo menos alejarse un poco del cruel y despiadado imperio del azar. Su camino de vida continuará bajo regencia de esa ἀνθρωπίνη τέχνη. Continuará, en suma, supeditado a la *artificialidad* de la virtud y dependiente de su ejercitación, de la misma manera que una persona desprovista de buena salud tendrá que tomar un medicamento o controlarse médicamente con alguna constancia. Mientras que aquellos que se curaron por designio divino, el *deseo* los conducirá a lo que les es beneficioso. ¿Qué significa esto? Deseo es aquí *epithimía*. O sea: la parte más pasiva del alma, *conducida por impulsos instintivos y deseos* —nos dice Esquines en una revelación insólita— *los guiará a lo que es más óptimo y favorable* (ἐπὶ τὸ ὀνησον). (Advertimos que todo esto sigue incursionando en el terreno de lo grave, lo escandaloso, lo incómodo y lo difícil cuando no peligroso de ser aceptado). ¿Qué tiene que ver el designio divino con el deseo? Esa es la clave que parece querer sugerirnos Esquines: mientras unos necesitan de los médicos, otros solamente necesitan darse al deseo, cultivarlo, seguirlo, pero no en un sentido glotón, hedonista o desenfrenado; se trata aquí del discurrir natural de la vida común, de la vida sin aspiraciones virtuosas ni trascendentales, de la vida que no elabora ni tiene necesidad de elaborar artificiosos medios para alcanzar la felicidad, como tener que regirse constantemente por la prudencia. Se trata de vivir, de continuar viviendo, en la “inocencia” de los deseos, tendencias, proyectos y aspiraciones de la vida natural, o de la *vida bendita* —que en este contexto es lo mismo que decir la *vida afortunada*. Solamente los desprovistos de dispensación divina —los desprovistos de gracia, bendición, fortuna— tienen que acudir a la prudencia, al sustituto. Por lo tanto, el favor del Cielo, también a veces confundido con el azar en el que oculta y auspiciosamente sopla lo divino, lo divino habita en cierto modo, en la *forma* de azar o de gracia; como un timonel, lo divino habita en esa *epithimía*, esto es, habita en los anhelos que impulsan y mueven y mantienen la vida natural, guiándola, conduciéndola por ciegas y misteriosas sendas de dicha serena y estable y bendición.

Lo que aquí hemos estado traduciendo por “lo más óptimo y favorable” corresponde a la palabra ὀνησις, que quiere decir “lo que sirve”, “lo útil”, “lo que da provecho”, puede además significar “lo que da placer”, “lo que brinda un goce”, y entre sus acepciones figura también la palabra “cuidado”, en el sentido terapéutico, o sea, atención y cuidado terapéutico. Esto prueba una vez más el sentido utilitarista de la virtud para Esquines y para todos los griegos, incluso para Platón que se tuvo que tomar el trabajo de deontologizarla. Sea como fuera, significa que la naturaleza misma del desear, del querer, del más es-

pontáneo desenvolvimiento por la vida, se encargará por sí solo de proveer —al hombre divinamente agraciado y bendecido y sólo a él— de lo más óptimo y beneficioso, como si fuera un guía protector, y a la vez un servidor y un cuidador, infalible y atento siempre: sus deseos más espontáneos y sus impulsos más naturales son su propio *θεραπευτής*. Y entonces, ¿qué es la *prudencia*? Es *θεραπεία* sustituta: es el arte que trata de sustituir, artificialmente —y precariamente, por eso mismo—, al guía y senescal que habita oculto en la voluntad y en las circunstancias del hombre dichoso, bendito y afortunado.

Me parece oportuno citar a uno de los más lúcidos intérpretes de Aristóteles, en palabras tan profundas como terribles por su verdad y su crudeza:

La consecuencia que saca de ello Aristóteles es que los hombres afortunados no deben su fortuna a su inteligencia ni, más particularmente, a su capacidad de deliberación: «*Sea cual sea el lado hacia el que se inclinen, tienen éxito sin reflexión (ἄλογοι ὄντες) y deliberar no les sirve de nada, pues tienen en sí un principio que es mejor que el intelecto y la deliberación, en tanto que los otros no tienen sino el razonamiento; ellos no tienen éste, sino que están habitados por el dios*». Así, si es cierto que en un sentido todo está regido por el azar, es decir, por Dios, hay que corregir esta primera afirmación precisando que la Divinidad no inspira directamente más que a los hombres que ella misma ha elegido: los otros son abandonados a las mediaciones laboriosas del razonamiento y de la deliberación. La buena fortuna (*εὐτυχία*) y la buena cuna (*εὐφροία, εὐγένεια*) hacen inútil el ejercicio del intelecto (*νοῦς*) e incluso de la virtud, que no es sino un «instrumento del intelecto».⁸

8. Aubenque, *op. cit.*

Referencias bibliográficas

Araos San Martín, J. (2003), “La ética de Aristóteles y su relación con la ciencia y la técnica”, en Revista Electrónica *Diálogos Educativos*, año 3, N° 6.

Azcárate, P., (trad.) (1984), *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Madrid

Chattopadhyay, G. (1997), “The utilitarian notes on the Aristotelian Ethics”, en *Indian Philosophical Quarterly*, vol. XXIV No. 1.

Dittmar, H. (1912), *Aischines von Sphettos*, *Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, frag. 12, Weidmann, Berlin.

Fischer, J., “Das gute Leben und das Glück”, [en línea: <http://www.ethik.uzh.ch/>]

Mallet, J. -A., (2013) “The notion of theia moira in Aeschines of Sphettus’ fragments”, en *Socratica III*, Academia, de Luise, F. & Stavru, A. (eds.).

Nussbaum, M. (1995), *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor.

Sinnott, E. (trad) (2007), *Ética Nicomaquea*, Aristóteles, Buenos Aires, Colihue.

Tórres Gómez-Pallete, José (trad.) (1999) P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona.

Yarza, I. (2001), *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre la Ética a Nicómaco I*, EUNSA, Navarra.

EL INSTANTE EN QUE SE RECUPERA EL ORIGEN. APUNTES INTRODUCTORIOS PARA UNA COM- PRENSIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA CATE- GORÍA KIERKEGAARDIANA DE REPETICIÓN.

THE MOMENT IN WHICH ORIGIN IS RECOVERED. INTRODUCTORY
NOTES FOR A PHENOMENOLOGICAL UNDERSTANDING
OF KIERKEGAARD'S CATEGORY OF REPETITION.

Ángel E. Garrido-Maturano¹
CONICET – IIGHI, Resistencia, Argentina

Recibido: 18/ 03/ 2016

Aceptado: 24/ 11/ 16

Resumen: El artículo analiza desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica la noción kierkegaardiana de repetición. Primero, explicita la repetición como acontecimiento correlacional, en el que la reapropiación del espíritu y la realidad efectiva que éste afronta se conjugan, de modo tal que el sujeto recupera una nueva posibilidad fundacional de existencia. Concomitantemente, muestra cómo esa correlación implica ineludiblemente libertad y fe. Luego elucida en qué medida la repetición está vinculada con la idea de origen, y cómo ese vínculo le confiere al fenómeno carácter trascendental. Finalmente, reconstruye su temporalidad a partir de la noción de instante como acontecimiento de un presente originario.

Palabras clave: Repetición – Espíritu- Libertad – Fe – Origen – Instante.

Abstract: The article analyzes Kierkegaard's notion of repetition from a phenomenological-hermeneutical perspective. First, it expounds repetition as a correlational event, in which the re-appropriation of spirit and the actual reality that spirit confronts converge, in such a manner that the subject recovers a new foundational possibility of existence. Concomitantly, it shows how this relationship necessarily implies freedom and faith. It then elucidates the extent in which repetition is linked to the idea of origin, and how this link confers a transcendental character to the phenomenon. Finally, the article reconstructs its temporality on the basis of the notion of moment as the event of an originary present.

Key-words: Repetition – Spirit – Freedom – Faith – Origin – Moment.

1. (hieloypuna@hotmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

1. Introducción

Las consideraciones que aquí comienzan habrán de recalcar en el análisis de la categoría de “repetición” (*gentagelse*) que S. Kierkegaard introduce por vez primera en la historia del pensamiento filosófico². Si bien la noción kierkegaardiana es original, no lo es ni mucho menos proponer otro estudio sobre ella, pues la cuestión ha merecido una extensa bibliografía y gozado de excelentes y documentados estudios³. Sin embargo, aquí

2. En este sentido escribe Gerhard Thonhauser: “Hasta donde mi conocimiento alcanza (...) es una adquisición de Kierkegaard el haber introducido por vez primera la noción de repetición como término filosófico” Thonhauser, G.: *Über das Konzept der Zeitlichkeit bei Søren Kierkegaard mit ständigem Hinblick auf Martin Heidegger*. Freiburg/München: Alber, 2011, p. 132. Victor Guarda matiza esta afirmación en los siguientes términos: “La repetición ha sido ya considerada y analizada múltiples veces en la historia de la filosofía, sin embargo nunca lo había sido antes desde un punto de vista ético-práctico como categoría de la existencia.” Guarda, V.: *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Søren Kierkegaards*. Meisenheim: Athäneum, 1980, p. 30. Si se tiene en cuenta que Kierkegaard expresamente distingue el significado que adquiere en su pensamiento la categoría *gentagelse* de otras nociones similares como la gnoseológica griega de *anámnesis*, bien puede convenirse con Thonhauser que Kierkegaard introduce con la noción de repetición una categoría nueva en la historia del pensamiento filosófico.

3. Quisiera mencionar cuatro que me parecen particularmente importantes. Glöckner, D.: *Kierkegaards Begriff der Wiederholung. Eine Studie zu seinem Freiheitsverständnis*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1998 ha puesto el acento en la identificación entre repetición y libertad. “La meta del desarrollo de la repetición es la libertad que se determina absolutamente en la relación a sí mismo. Su carácter absoluto se muestra en su repetibilidad, así como ella, por otra parte, confiere a la repetición su contenido.” *Ibidem*, p. 45. Si bien es indiscutible que la repetición implica una recuperación de la libertad originaria del sujeto, este trabajo pondrá en duda que la libertad por sí sola pueda conferir a la repetición su *contenido*. Victor Guarda, en la obra arriba citada, pone, en cambio, el acento en la categoría de la fe. Desde esta perspectiva le otorga a la repetición una función religiosa caracterizada por un doble movimiento de infinitud. Por un lado, ella implicaría la resignación infinita de aquel deseo de absoluto que articula la entera existencia del sujeto y cuya realización representa una imposibilidad absoluta. Por otro lado, el mismo deseo es reasumido por un contra-movimiento, igualmente infinito, a saber: “por el repetido apresar aquello que al individuo le estaba vedado en la realidad efectiva en el pensamiento consecuente de que para Dios ninguna cosa es imposible”. Por ello puede concluir Guarda que “la fe es el repetirse de la realidad efectiva en el ‘doble movimiento de la infinitud.’” Guarda V.: *op. cit.*, p. 92. Respecto de Guarda pondremos en duda que la fe por sí sola, como movimiento de la subjetividad, pueda apresar el objeto al que la repetición se dirige. Michael Theunissen, en su libro *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaards*. Freiburg/München: Alber, 1982, analiza la categoría desde la noción de seriedad (*Ernst*). Desde esta perspectiva, Theunissen vincula las nociones de repetición y origen, en cuanto la repetición, concebida como seriedad, recupera la originariedad del alma. “La seriedad, sin embargo, como adquisición de la originariedad del alma, recupera el origen que el hombre ha perdido.” *Ibidem*, p. 136. Aquí también vincularemos repetición y origen, pero este origen será comprendido no exclusivamente como la constitución originaria del alma, sino como “instante” en que el alma o espíritu se correlaciona originariamente con el ser que le sale al encuentro. Ringleben, J.: “Kierkegaards Begriff der Wiederholung” en Capelørn, N. / Deuser H. (eds.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*. Berlin: Walter de Gruyter,

queremos encararla desde una perspectiva determinada y con un trasfondo metodológico específico que, tal vez, puedan justificar una nueva lectura del tema. Dicha perspectiva está determinada por los objetivos que estructuran la presente investigación y la metodología por su carácter fenomenológico-hermenéutico.

En cuanto a los objetivos ellos se configuran sobre la base de tres hipótesis específicas de lectura. La primera está referida al contenido de la repetición, la segunda a su significado y la tercera a su temporalidad. De acuerdo con la hipótesis con la que partimos el primer objetivo consiste en explicitar la repetición como un *fenómeno correlacional*, esto es, como un fenómeno en el que, por un lado, el sujeto existente lo que recupera no es un evento ya sido, sino su condición espiritual y su libertad originaria; y, por otro lado, sobre la base de esa recuperación, el conjunto de lo que es y le sale al encuentro *puede* (y *no necesariamente tiene que*) *repetirse*, en el sentido de ofrecerle otra vez una *nueva posibilidad* que le permita al existente articular y unificar su existencia espiritual. El corolario de esta primera hipótesis es que la repetición implica conjunta y correlativamente un *acontecimiento de libertad y fe*, siendo imposible concebirla sin el sustento de alguna de las dos categorías. El segundo objetivo consiste en mostrar en qué medida la repetición, como fenómeno correlacional, es siempre repetición del *origen*. Por origen no entiendo aquí una suerte de plan ideal sempiterno, dado en el pasado atemporal, y al que habría que regresar para realizarlo en la realidad efectiva. Por el contrario, la idea de origen mienta el renovado acaecer de esa misma realidad efectiva en un “estado prístino”, es decir, en un estado tal que el existente y aquello que lo rodea se encuentran y realizan conjuntamente su ser más propio gracias a la correlación. Dicho de modo más preciso, el origen es concebido como aquella instancia fundacional, en la cual, tanto el existente cuanto la realidad efectiva que lo concierne, se correlacionan, de un modo tal que el primero puede ser quién propiamente es en virtud de la correlación, y la segunda puede, a su vez, desplegar y hacer fructificar las posibilidades en

1998, pp. 318-344 ha realizado una precisa elucidación de la significación temporal de la repetición. La distingue de la *anámnesis*. Ésta es concebida como una suerte de eterno regreso a una eternidad dada en el pasado; en cambio en la repetición lo que se repite no es el pasado, sino el estar determinados por una eternidad futura, concebida como plenitud de los tiempos y, consecuentemente, el poder una y otra vez orientarnos hacia ella. Por ello mismo la repetición “es repetición de lo sido como algo nuevo, de modo tal que el pasado encuentra en lo nuevo de la repetición su propio futuro.” *Ibidem*, p. 332. El análisis de Ringleben, a diferencia del nuestro, se aparta de una perspectiva filosófica y apunta a una teológico-fundamental de carácter escatológico, para la cual la forma más propia de la repetición ocurriría luego del fin del mundo, en la eternidad prometida, en la que la existencia del creyente se repetiría, pero esta vez consumada y libre del pecado y de la finitud. Cf. *Ibidem*, p. 343.

ella ínsitas gracias a esa misma correlación. El corolario de esta segunda hipótesis no puede ser otro que afirmar que la repetición, en tanto reiteración del origen como condición de posibilidad del sentido de la existencia, es un *acontecimiento trascendental*. Finalmente nuestra investigación parte de la hipótesis que afirma el instante como temporalidad propia de la repetición. De acuerdo con ello nuestro tercer y último objetivo radica en elucidar en qué medida en la repetición se cruzan en el instante lo eterno, el espíritu del existente en su originariedad prístina, y lo temporal, la realidad efectiva e histórica, que le sale al encuentro a cada paso a ese espíritu ávido de sentido, de modo tal que de ese encuentro surja un presente ab-soluto, que en sí mismo no es extático, pero que genera los éxtasis temporales existenciales. El corolario que se desprende de esta tercera hipótesis no es otro que la determinación del *acontecimiento presente* como dimensión temporal propia de la repetición, en lugar de poner el acento sobre el pasado repetido o el futuro escatológico al que la repetición apuntaría. Podrían reunirse los tres objetivos aquí desplegados en uno: mostrar la repetición como el instante en que se recupera el origen.

En lo que al trasfondo metodológico respecta podemos calificarlo como filosófico-fenomenológico⁴ y hermenéutico. Si afirmo el carácter fenomenológico del método, ello no se debe a semejanzas (o discrepancias) resultantes de hacer una comparación de la concepción kierkegaardiana de la repetición con otras provenientes de la fenomenología, como el conocido *wieder-holen* heideggeriano, o cualquier concepción fenomenológica de la temporalidad o del instante, sea ésta la que fuese, puesto que ni el instante ni la temporalidad son los temas centrales de este trabajo –sino la repetición–, ni me propongo tampoco realizar comparación alguna. Si utilizo la expresión “filosófico-fenomenológico” para definir el método, ello se debe a los principios metodológicos fundamentales que rigen mi interpretación del texto kierkegaardiano y que provienen, en última instancia, de la concepción, propia de la fenomenología de Husserl, de que todo lo que se da lo hace en el marco de una correlación. De acuerdo con ello, el método podría determinarse, en primer lugar, como *filosófico* en cuanto prescinde intencionalmente de la fe en toda revelación positiva determinada y le interesa explicitar la esencia de la repetición en cuanto fenómeno suscep-

4. No estoy solo en la convicción de que es posible una lectura fenomenológica de Kierkegaard. Arne Grøn no duda en declarar “que tanto en los escritos pseudónimos como en los escritos edificantes las descripciones de fenómenos juegan un rol ciertamente esencial que ha sido pasado por alto.” Y continúa el destacado especialista: “Se trata de fenómenos como, por ejemplo, desconfianza, valor, paciencia, dulzura, envidia, celos, esperanza, perdón, orgullo y humildad. Si yo utilizo la expresión fenómenos, es porque para ello hay sin duda alguna puntos de apoyo en el propio Kierkegaard.” Grøn, A.: “Kierkegaards Phänomenologie?” en: Cappelørn, N./ Deuser, H.(eds.): *Kierkegaard Studies*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1996, pp. 91-116. (Aquí: p. 91).

tible de ser experimentado por todo hombre en su condición de tal y no sólo en tanto cristiano. Pero este método filosófico es, además, *fenomenológico*, y ello, como adelantaba, por los dos principios que lo rigen. En primer lugar, porque me interesa más la *descripción del proceso de constitución de la esencia* de la repetición que la reconstrucción filológica del conjunto de referencias del propio Kierkegaard o de otros autores al concepto. Dicho de otro modo, este estudio se centra en la descripción de la esencia de la vivencia de la repetición, esto es, en la descripción de aquellas condiciones que hacen posible que la repetición acaezca cómo y signifique tal cual ella lo hace. Si la fenomenología en el abordaje de una cuestión filosófica cualquiera, es, como bien sintetiza García Baró, “el esfuerzo por describir la esencia de cierto aspecto de la vida tal y como se presenta en medio de ésta”⁵, entonces nuestro intento bien puede ser calificado de fenomenológico. Pero, en segundo lugar y fundamentalmente, el método es fenomenológico, porque la fenomenología describe tal esencia de las vivencias a través de una correlación entre el modo en que me sale al encuentro lo que se da (el aspecto noemático) y el modo en que voy hacia ello y lo asumo tal cual se da (el aspecto noético). Precisamente en cuanto este trabajo intenta asir la esencia de la repetición en el marco de una correlación entre la subjetividad (es decir, el modo en que el sujeto, concebido como espíritu, asume e interpreta la realidad) y el acaecimiento del ser (esto es, el modo en que esa realidad le sale al encuentro al sujeto, requiriendo ser asumida de una manera u otra) él permanece fiel a este principio fenomenológico correlacional⁶.

En relación con esta descripción fenomenológica hay que tener en cuenta, en primer lugar, que ella lo es de experiencias universales, esto es, que ciertamente pueden ser padecidas por cualquier hombre en cuanto tal, pero que únicamente lo son en la medida en que un existente particular concreto se decida a efectivizar la repetición, por lo que se trata de una fenomenología existencial del *universal singular*. En segundo lugar, en cuanto esta fenomenología existencial se desarrolla, como adelantaba, con independencia de la adhesión a una confesión religiosa determinada y se atiene a experiencias que puede realizar cualquier hombre en tanto tal, este análisis fenomenológico, aun cuando ponga de manifiesto una signifi-

5. García Baró, M.: *De estética y mística*. Salamaca: Sígueme, 2007, p. 253.

6. Tal principio podría ser expresado también diciendo que la repetición es una “situación” en el estricto sentido que le da Heidegger a esta palabra en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a saber, una conjunción (y correlación) de elementos yoicos y no yoicos: “A cada situación pertenece lo yoico [*Ichliches*]. Sin embargo, con ello no se dice que lo yoico de una situación sea lo que constituye la unidad de la multiplicidad de la situación. A cada situación pertenece también necesariamente lo no yoico”. Heidegger, M.: *Gesamtausgabe Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1995, p. 91. Sigla: GA 60.

cación religiosa del fenómeno, se mantendrá en un plano pre- (no “anti” ni “pro”) confesional.

La perspectiva metodológica es, además, hermenéutica. Con el término “hermenéutica” no me refiero a ninguna teoría de la interpretación a aplicar a los textos kiekegaardianos, sino a una “hermenéutica de la facticidad”, es decir, a una explicitación por obra de la interpretación del significado del fenómeno que fácticamente se da, en tanto y en cuanto dicho fenómeno, en este caso la repetición, por su propio modo de darse, requiere de interpretación para que se vuelvan translúcidos y se potencien su contenido y su significatividad. De cara a estas precisiones metodológicas cabría preguntarse si el presente se trata o no de un estudio sobre Kierkegaard. La respuesta es necesariamente ambigua. No lo es si el lector espera de él una re-exposición erudita de la génesis y tratamiento de la cuestión de la repetición en la obra de Kierkegaard. Aquí renunciamos a la perspectiva de la lectura inmanente, que se propone sistematizar lo que Kierkegaard “verdaderamente quiso decir” sobre un tema en el conjunto de su obra, para priorizar el modo en que su obra, polifacética, asistemática y muchas veces irresuelta, nos *interpela* a pensar por nosotros mismos lo experimentado y pensado por el propio autor. Sólo entonces, es decir, sólo cuando la cuestión de Kierkegaard deviene la nuestra propia, su lectura es —en un sentido más profundo, tal vez, que el primero— verdaderamente kiekegaardiana. Ciertamente no lo es por la intención de mantenerse puntillosamente fiel a la literalidad de sus obras, sino por la aspiración como lector a *a-propiarme* de ellas y, desde mi particular perspectiva, explicitar el *significado* que ellas tienen para mí mismo como intérprete. Creo, así, ofrecerle a los textos kiekegaardianos lo único que su autor esperó para ellos: “un buen destino, es decir, que se *lo apropie significativamente* aquel individuo a quien llamo con alegría y agradecimiento mi lector.”⁷

2. El término y el texto

2.1 El término danés “*gentagelse*”

No resulta superfluo, para comprender la pluralidad coordinada de significaciones que se cruzan en el fenómeno de la repetición, adentrarse en la riqueza semántica del término danés que lo designa y que difícil-

7. Kierkegaard, S.: *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007, p. 27. Sigla: LC.

mente pueda ser reproducida por el español “repetición”. De hecho el propio Kierkegaard acentúa que *gentagelse* “es una buena palabra danesa” y agrega que le “está agradecido al idioma danés por un término filosófico.”⁸ *Gentagelse* (repetición) es un sustantivo derivado del verbo *gentage* (“repetir”), que se compone de la raíz *tage* y del prefijo *gen*. *Tage* significa tanto como “tomar”, “agarrar”, “conquistar”, es decir, “apropiarse o apoderarse de” una cosa. *Gen* tiene por cierto el significado de nuestro prefijo “re”, esto es, de “volver nuevamente a”, pero también el de “contra”, en un sentido convergente con el del alemán “*gegen*”, es decir, mienta aquello que me sale al encuentro, me sobreviene y se coloca, así, “contra” o “frente a” mí. De acuerdo con ello *gentage* designa visiblemente un comportamiento *activo*, en el sentido de re-adquirir, re-obtener o volver a apropiarse de algo. Pero, a la par y concomitantemente, resuena en el término el sentido *pasivo* de una ocurrencia o acontecimiento que me sobreviene, que se coloca frente o contra mí, y que, haciéndolo, me permite “recuperar” o “volver a recibir” algo. Consecuentemente, el sustantivo “*gentagelse*” implica, por un lado, la repetición de una actividad apropiadora, conquistadora, de carácter consciente; y, por otro, un acontecimiento que también se reitera y que me permite, por su reiteración, recuperar algo. Es así que el lector en nuestra traducción “repetición” debe escuchar conjuntamente ambos aspectos: el de “reapropiación” y el de “recuperación”. Atender a ello a lo largo de todo el trabajo no carece de importancia, pues, como bien observa Víctor Guarda, “en la equivocidad de “*gentage*” y “*gentagelse*” se refleja la complejidad del fenómeno designado (...).”⁹

2.2 El texto y su estructura

Esta multiplicidad de significaciones del término “*gentagelse*” es tratada en el breve escrito del autor pseudónimo¹⁰ Constantin Constan-

8. Kierkegaard, S.: *Die Wiederholung. Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin*. Trad. (alemana) Liselotte Richter, Frankfurt am Mein: Syndikat, 1984, p. 22. Sigla: W.

9. Guarda, V.: *op. cit.*, p. 30.

10. En este texto, en el que Kierkegaard patentemente se escinde entre el “joven” enamorado y Constantin Constantius, se pone más notoriamente de manifiesto que en cualquier otra obra pseudónima mi convicción metodológica de que es posible tratar tanto la obra pseudónima cuanto la obra firmada como producciones *heterónomas*. Un heterónimo no es exactamente un pseudónimo. Un pseudónimo es un falso yo, un heterónimo otro yo contenido en la individualidad paradójicamente múltiple que fue esa excepción que entre otros nombres lleva el de Søren Kierkegaard. Aquí se leen, pues, las obras pseudónimas, y particularmente *La repetición*, cual si fueran obras de un heterónimo antes que de un pseudónimo, por lo que no se las trata como si estuviesen superadas ni canceladas por las obras firmadas por el propio autor.

tius que lleva precisamente el título de “*La repetición*”. Recordemos al lector, en apretadísimo bosquejo, los trazos estructurales del texto. Éste se abre con la confesión de Constantius de “haberse ocupado al menos ocasionalmente del problema de si era posible una repetición y cuál sería su significado (...)”¹¹ Lo que lo lleva a actualizar esta excéntrica preocupación es el conocimiento y amistad que traba con un joven sensible que se halla perdidamente enamorado. El joven confía sus amorosos desvelos a Constantius. Éste inmediatamente colige que el destino que le aguarda al amor alado del muchacho no puede ser otro que la vertiginosa caída en el fracaso. Se trata de un amor imposible, no porque la muchacha no lo corresponda, pues ella lo ama fervientemente, sino porque el amor del joven ha quedado atrapado en la red sutil que teje su temperamento poético. Constantius observa con tino que propiamente “la muchacha no era para él su amada, sino sólo el motivo que despertaba en él lo poético y lo volvía poeta.”¹² Ella no era, pues, efectivamente real, “sino un reflejo de los movimientos que ocurrían dentro de él y un estímulo para que se produzcan.”¹³ El joven toma conciencia de la sabia observación de su nuevo confidente y, aconsejado por él, concede someterse al plan que éste trama para liberarlo de los cepos poéticos que lo sujetan y salvar la relación con la amada. El plan consiste no en otra cosa que en intentar la repetición. El joven se distanciaría paulatinamente de la muchacha y habría de simular durante un año entero un amorío clandestino y de baja estofa con una costurera, arreglada por el propio Constantius, de modo tal que los rumores llegaran hasta su amada. Cuando eso ocurriese y transcurrido el tiempo previsto habría dos posibilidades. O bien el joven lograría romper con su existencia poética y la muchacha con la imagen suya igualmente poética, que él había alentado en ella, o bien la relación tocaría a su fin. Si ocurría lo primero, habría una posibilidad de que se diese la anhelada repetición, que Kierkegaard describe como una “*redintegratio in statum pristinum*.”¹⁴ Entonces habría una chance para que el mutuo amor renaciese desde un nuevo origen y sobre nuevas y más sólidas bases. Si ocurriese lo segundo y la muchacha lo rechazara, al menos él habría obrado noblemente, pues le habría evitado tanto una relación con destino trágico, cuanto la culpa por el fracaso de esa relación. Una vez arregladas las minucias del plan y para experimentar acerca de la posibilidad del fenómeno buscado, Constantius se encamina a Berlín con el objeto de que se repitan instantes de gozo sublime que había experimentado en su primer viaje. Pero el experimento

11. W, p. 7.

12. W, p. 13.

13. W, p. 52.

14. W, p. 19.

fracasa. La habitación en la que se hospedaba no era ya idéntica. Su anfitrión se había casado. Cuando llega al *Königstädter Theater*, en el que, como la primera vez, se representaría “El Talismán”, no encuentra un palco para el sólo y debe compartirlo con un grupo de gente molesta. No puede tampoco descubrir la chica que otrora frecuentaba el teatro y que tanto lo había fascinado; en fin, la repetición no se produce. Constantius abandona el teatro y Berlín habiendo descubierto “que no hay en absoluto repetición” y habiéndose cerciorado de ello “en tanto y en cuanto esta imposibilidad de la repetición se repitió de todos los modos posibles.”¹⁵ Con la certeza de que lo interesante no se deja repetir retorna Constantius a Dinamarca. Allí comienza la segunda parte del texto, que es la que propiamente lleva el título de la repetición. Constantius se entera de que el joven, en vez de poner en práctica el plan por él preconcebido, ha intentado una salida religiosa. En el enamorado se hizo carne el ejemplo de Job y decidió esperar con fe que Dios, como lo hizo con Job, le restituya por obra de un portento aquello que él tanto amaba. Frente a esta nueva situación Constantius confiesa su imposibilidad para hacer el movimiento religioso, pues es ajeno a su naturaleza, pero afirma que, en el caso de que el joven lo hubiese logrado, de que hubiese alcanzado una repetición en el sentido trascendente, él se convertiría en su más ferviente admirador. Sin embargo, no deja de trasuntar una cierta desconfianza en que esto hubiese ocurrido y —lo que a mi modo de ver es muy significativo— también en la muchacha “que de alguna manera se había permitido atraparlo en su propia melancolía.”¹⁶ La tercera parte del texto está conformada por las cartas a través de las cuales el joven le informa a Constantius que le faltaron fuerzas para llevar adelante aquel plan que califica de “exquisito e incomparable”. En lugar de ello abandonó silenciosamente Copenhague y a su amada para dirigirse a Estocolmo. Durante la separación se identifica ardentemente con el relato de la historia de Job. Considera su situación, como la de la figura bíblica, una prueba, y confía en que Dios, por obra de una “tormenta”, le restituya al objeto de todos sus desvelos. La tormenta se produce, pero de un modo muy diferente al esperado por el enamorado: la muchacha se casa con otro. Sin embargo, el joven afirma que su fe lo condujo a la verdadera repetición. Él ha vuelto a ser sí mismo. Ha vuelto a ser poeta. Se ha librado para siempre de la muchacha y, con ello, también de la espera angustiada en que un evento externo le permita convertirse en el esposo fiel y cabal en el que hubiera querido convertirse para ella. Ahora puede decirle a su fiel confidente: “La grieta que había en mi ser está sellada; yo me he vuelto a juntar conmigo mismo.” Y poco después agregar: “¿No es esto la repetición? ¿No

15. W, p. 32.

16. W, p. 54.

recibí todo por duplicado? ¿No me recibí yo a mí mismo de nuevo (...)?”¹⁷ El libro se cierra con una carta de Constantinus Constantius al verdadero lector. En ella expresa su sospecha de que la fe religiosa del joven fuese tan sólo un mero temple pasajero que puso en movimiento la búsqueda de la repetición, pero que, tan pronto como el joven recuperó su identidad poética, se hundió en las profundidades de su espíritu. Con ello queda bajo sospecha también que haya alcanzado la esperada repetición. Le apunta Constantius al verdadero lector: “Hubiera él tenido un trasfondo religioso más profundo, entonces no hubiera vuelto a ser poeta.”¹⁸ El libro concluye sin que se dé una respuesta definitiva y unívoca a la pregunta que lo abrió: si hay una repetición y cuál sea su significado. Es precisamente en este punto donde queremos comenzar nuestra interpretación.

3. Repetición, libertad y fe

Todo intento de elucidar la noción de repetición en el texto kierkegaardiano debe tener en cuenta que en él se entremezclan el sentido más usual y cotidiano con el que utilizamos el término, esto es, la repetición de algo exterior, y la repetición en su sentido más propio, a saber, la repetición de la interioridad¹⁹, la posibilidad del individuo de volver a ser el espíritu libre²⁰ que él es. Ahora bien, la repetición en el sentido cotidiano,

17. W, p. 77.

18. W, p. 82.

19. En sus *Papirer* se refiere Kierkegaard precisamente al problema de la confusión entre estos dos modos de entender la repetición. Escribe el autor: “La confusión reside en el hecho de que el problema de la interioridad acerca de si es posible una repetición es expresado de una manera superficial y externa, como si la repetición, si fuera posible, tuviera que ser encontrada fuera del individuo, cuando ella debe ser encontrada en el individuo.” Kierkegaard, S.: *Papirer. Bind 4*. Udg. af Heiberg, A. og Kuhr, V., Copenhagen: Gyldendal, 1912, pp. 283-284. En el mismo sentido afirma Kierkegaard: “¿Si el joven hubiera creído en la repetición, que no hubiera entonces podido surgir de él? ¿Qué interioridad no hubiera podido alcanzar en la vida?” W, p. 20.

20. Para comprender el sentido de la repetición se debe tener presente la noción de espíritu, que Kierkegaard-Anticlimacus define al comienzo de *La enfermedad mortal*: “El hombre es espíritu. Mas: ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero ¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma.” Kierkegaard, S.: *La enfermedad mortal*. Trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008, p. 33. El hombre es, pues, una relación, pero con la peculiaridad de que es una relación a través de la cual el hombre ya siempre se relaciona a la relación misma y, según el modo en que lo haga, *se elige de una u otra manera como el sí mismo* particular y único que él siempre está en trance de ser. En tanto espíritu, el hombre es libertad individual, pues es él quien elige el modo en que se relaciona a sí mismo en el conjunto de relaciones que configuran su existencia. Cuando el hombre se relaciona con lo otro de modo meramente estético, es decir, no se relaciona a sí mismo en la relación que mantiene con lo

como idéntica reedición de lo previamente vivido y sentido, es patentemente imposible. La prueba empírica la ofrece el viaje a Berlín, que cierra la primera parte del libro con la constatación sufrida por Constantius de que “lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición.”²¹ ¿Pero qué hay de la auténtica repetición, de aquella que concierne al sentido de la propia individualidad y de la existencia interna del hombre? A diferencia de la primera parte, la segunda tiene un título propio: *La repetición*. Con ello se señala tanto precisamente la repetición del intento de encontrar la repetición, cuando ésta ya había sido dada por imposible, como el hecho de que esta vez se procura alcanzar su sentido más auténtico y propio. Esta repetición genuina encuentra una primera expresión en la convicción del joven enamorado de poder, como Job, *volver a comenzar* desde el principio una *nueva* vida gracias a una intervención divina. Aquello que se debiera repetir no son, pues, los sucesos vividos, “porque una vida humana no se deja duplicar de esa manera”²², sino la propia ipseidad, es decir, *la posibilidad* de *volver* a relacionarse *nuevamente* consigo mismo, pero ahora de un modo enteramente diferente, para, sobre estas nuevas bases, refundar la propia existencia y, consecuentemente, la relación con la amada. Por ello bien puede afirmar el joven que “aquí es sólo posible la repetición del espíritu”²³; y por ello también vive la repetición como un renacimiento:

Soy nuevamente yo mismo; la maquinaria ha sido puesta en movimiento; deshechos están los nudos que me mantenían atado, rota la fórmula mágica que me había encantado, de modo tal que yo no pudiera regresar a mí mismo.²⁴

Sin embargo su convicción de haber experimentado la repetición contradice el punto de vista de su observador y confidente. Podría decirse que, incluso, se contradice a sí mismo. La elucidación de esta contradicción es clave para comprender qué es lo que propiamente se repite en la repetición. En efecto, el joven comprende con lucidez que la única repetición posible es la del espíritu. Pero que el espíritu puede repetirse no significa volver a ser quién ya se era, pues esto es tan imposible como la repetición que Constantius busca en Berlín. Por el contrario, la repetición del espíri-

tro y, consecuentemente, no se elige a sí mismo, niega su propia condición espiritual: es un “falto de espíritu”. Éste es el estado en el que por lo pronto existimos cotidianamente. Por tanto, la condición espiritual debe ser reconquistada. De allí que la verdadera cuestión de la repetición implique la reapropiación de la propia espiritualidad o interioridad.

21. W, p. 44.

22. W, p. 77.

23. W, p. 77.

24. W, p. 77.

tu mienta *volver a hacer propia la posibilidad de comenzar consigo mismo*, pues el espíritu es precisamente aquella condición esencial del ser humano por la cual, en vez de estar férreamente determinado por el pasado, puede libremente volver a elegirse a sí mismo y reapropiarse del conjunto de su existencia. El joven poeta, a pesar de su lúcida observación acerca del espíritu como lo propiamente repetible, sigue un camino enteramente diferente. Antes de estar al tanto de las nupcias de su amada se limita a esperar que un portento exterior, en lugar de una decisión libre y una consecuente transformación interior, le devuelvan a la muchacha y lo conviertan en un hombre capaz de compartir con ella la vida²⁵. Después de las nupcias no percibe tampoco la nueva realidad como un acontecimiento que debiera sacudirlo e instarlo a reencauzar su existencia y buscar una repetición que lo libere de las garras de la melancolía poética y de la consecuente vivencia de todo amor como recuerdo de un ideal estético. Él permanece precisamente en este plano estético: busca relacionarse con todo aquello que erice su susceptibilidad poética; pero no accede al ético-espiritual: no se elige a sí mismo ni gesta un *proyecto unificador* de vida a partir de ese sí mismo que dice haber recuperado. En efecto, cuando el joven, decepcionado por la ya inevitable pérdida de la amada, vuelve a ser quien él, en última instancia, nunca dejó de ser, no reconquista su espíritu, es decir, no se retrotrae hacia aquel estado prístino en el que él podía comenzar libremente de nuevo consigo mismo, sino que, por el contrario, se entrega a la continuidad de su naturaleza. Continúa siendo prisionero de sí mismo: de su susceptibilidad poética. Por ello advierte Constantius que sus cartas ditirámicas guardaban cual secreto un cierto temple o aire religioso, pero lo hacían tan solo “mientras este secreto le ayudara a explicar la realidad poéticamente.”²⁶ El joven comprende que la repetición es cuestión de la interioridad, es cuestión de la reapropiación o reconquista activa del propio espíritu. Pero a esta comprensión no la acompaña ningún *factum* de conciencia que le permita reapropiarse de su espiritualidad interior y recomenzar consigo mismo, sino que desemboca, como vimos, primero en la espera de que un evento externo y contingente le devuelva una relación pasada y, finalmente, cuando este evento se produce, pero en el sentido contrario al esperado, es transformado por el joven en una excusa para continuar con su misma existencia anterior. Así las cosas, la repetición que lleva a cabo no se distingue de aquello que ya al principio del libro Constantius advirtió que debía distinguirse: una memoración que corre hacia el pasado. Sin embargo, la —a mi juicio— no lograda repetición del joven, pone de manifiesto un elemento esencial de toda genuina repetición: la *libertad*.

25. Cf. W. 73.

26. W. p. 82.

Más precisamente: la reapropiación de la propia y esencial libertad del existente en tanto espíritu. En efecto, para que haya una repetición, esto es, para que el joven pueda volver a comenzar con la relación sin conducirla al anterior fracaso poético, él debe realizar su libertad, primero a través de un movimiento negativo y luego de uno positivo.

El movimiento negativo –libertad como “ser libre de”– de realización de la libertad equivale, en este caso puntual, a liberarse de la obsesión poética. Ella le impide al joven, por un lado, relacionarse genuinamente con los otros, pues la muchacha para él no es una persona real sino un mero estímulo ideal. Por otro lado, obstaculiza que pueda elegir un plan de vida sostenible al que poder regresar una y otra vez, por ejemplo, convertirse en esposo cabal y obrar en consecuencia, pues su existencia se agota en saltar de uno a otro estímulo poético. Ciertamente se puede decir que elegirse a sí mismo como poeta, si se lo hace en verdad y seriamente, es un modo de realizar el espíritu, pero entonces, como bien observa Constantius, “la muchacha debe desaparecer”²⁷. Él debería haber renunciado desde un principio a cualquier intento de recuperarla, por lo que, si fuera verdaderamente poeta y no sólo tuviese un ánimo poético, su entera búsqueda de repetición carecería de sentido. Sea ello como fuere, lo cierto es que el joven no logra realizar este primer movimiento de la libertad, exigido por la repetición. Por el contrario, trata de encontrar excusas para no hacerlo, y reclama inocencia por sucumbir ante su predisposición poética. Es así que sucesivamente culpa a la muchacha y al poder mágico del amor que lo embrujaron, a la existencia que lo constituyó con la inclinación al laurel, y hasta a Dios mismo como director de la sinfonía universal y responsable último de la existencia que le ha tocado en suerte²⁸. Pero su propio intento estético de liberarse de la culpa es la prueba dialéctica de su culpabilidad²⁹ y, por tanto, de no haber llevado a cabo el movimiento negativo de la libertad.

A este movimiento debe sumársele un segundo de naturaleza positiva, que no es otro que el efectivo reapropiarse del curso de la propia existencia en lugar de confiarlo a una “tormenta” o a alguna otra circunstancia exterior. Se trata, pues, de reconquistar la propia libertad, re-elegirla y responsabilizarse de los propios actos, y no de descargar el peso de ellos en el medio externo o en la propia constitución personal. Sólo así, empuñando el propio destino, re-obteniendo la propia libertad a partir de una decisión, es posible repetir el espíritu y, haciéndolo, recomenzar *nuevamente* con-

27. W, p. 73.

28. Cf. W, pp. 63-65.

29. “La conciencia de la inocencia presupone precisamente la conciencia de lo que significa ser culpable. La inocencia es de este modo presupuesta como una inocencia inconsciente de sí misma”. Glöckner, D.: *op. cit.*, p. 57.

sigo mismo. Con razón afirma Thonhauser que “la repetición consistiría, precisamente, en volver a ganar lo mismo de otra manera.”³⁰ En la repetición lo mismo que se repite es el espíritu, que ciertamente está ya dado en el pasado, sino sería imposible hablar de repetición, pero precisamente esto originariamente dado se repite de modo tal que vuelve nueva a la propia existencia³¹. La repetición, en tanto “*redintegratio in statum pristinum*” exige, pues, que el hombre regrese a lo que él originariamente es y, haciéndolo, se proyecte hacia su entero futuro; exige, pues, que vuelva a ser espíritu, esto es, una persona verdaderamente libre para elegirse a sí misma, y no meramente un ser capaz de libre albedrío para elegir con qué relacionarse. Por ello tiene plena razón Hirsch cuando afirma: “La cuestión de la posibilidad de la repetición es la cuestión de la autoafirmación de la libertad del individuo en relación a su medio, a su destino y a su historia.”³²

Es en esta autoafirmación de la libertad donde más claramente se pone de manifiesto el primero de los dos sentidos del término danés *gentagelse*, a saber, repetición como un proceso activo de reapropiación o reconquista de la condición prístina u original del hombre: la libertad del espíritu. Pero Hirsch, sustentándose en los *Papirer*³³, va más allá y afirma que “libertad y repetición son, por lo tanto, lo mismo.”³⁴ De la misma opinión es D. Glöckner: “Como consecuencia de la equiparación de libertad y repetición debe finalmente destacarse que la libertad, determinada en la relación a sí misma, es aquella libertad que el individuo ha de realizar repetidamente.”³⁵ Ciertamente es imposible pensar la repetición sin la reapropiación de la libertad espiritual. Sin embargo, ¿basta la decisión por el espíritu para que se produzca la repetición? ¿Regresar a la propia condición prístina es lo mismo que lo que pretendía originalmente Constantius, a saber, regresar a un *estado* prístino de cosas? ¿Es la repetición una mera cuestión de una decisión de la voluntad? Aquí, en mi opinión, entra en juego la segunda significación, de naturaleza pasiva, del término *gentagelse* y, con ella, la fe.

Para explicar este segundo elemento constitutivo del fenómeno quisiera recordar por un momento el malogrado plan de Constantius. Éste

30. Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 136.

31. “La dialéctica de la repetición es sencilla, pues lo que se repite ha sido, sino no podría repetirse, pero precisamente el hecho de que eso haya sido hace que la repetición lleve a lo nuevo.” *W*, p. 23.

32. Hirsch, E.: *Kierkegaard Studien. Band 2: Der Denker*. Hrsg. v. Hans M. Müller, Waltrop: Harmut Spinner, 2006, p. 187.

33. Cf. Kierkegaard S.: *Papirer* Band IV B 117, p. 282.

34. Hirsch, E.: *op. cit.*, p. 632.

35. Glöckner, D.: *op. cit.*, p. 47.

propone esperar un año para que el joven encontrase un camino de ruptura que le permita salir de su existencia poética –reapropiarse de su libertad espiritual– y hacer posible el instante de la repetición. Pero Constantius sabe que no basta con que llegue el instante de la repetición para que ésta se produzca; que no es suficiente con que el joven, en virtud de una transformación interior, actualice la posibilidad de la repetición para que la repetición se dé. Es necesario que ella también consienta con la repetición, pues bien podría ocurrir que ella se niegue. “Si ocurriere que, llegado el momento de la repetición, ella estuviera harta, por lo menos él hubiera actuado honorablemente.”³⁶ Es decir, aun cuando el joven hubiera hecho el doble movimiento de la libertad, la repetición no hubiera ocurrido. Ella simplemente estaría harta. En este punto quisiera ir más allá del *discrimen* entre la repetición como algo externo o estético, a saber, la imposible repetición de lo interesante, y la repetición interna o ética, esto es, la que abre la posibilidad de volver a comenzar consigo mismo, y agregar un tercer estadio de la repetición, a saber, la repetición consumada, aquella que se hubiera producido si el joven y la muchacha, si Kierkegaard y Regine, hubieran podido concretar una verdadera pareja. En este sentido más alto de la repetición lo interno y lo externo se conjugan: la repetición interior del espíritu se efectiviza en la realidad exterior en la medida en que *nuevamente*, esto es, sobre nuevas bases, se *recupera* la relación entre los amantes. Al fin y al cabo éste era el objetivo último al que aspiraba Constantius. Para que tal objetivo se cumpla es condición *sine qua non* que el joven se reapropie de su libertad, porque sin ello no existe la posibilidad de que se recupere la relación sobre bases no poéticas. Pero con ello no alcanza, porque para que la posibilidad sea verdaderamente *fáctica*, para que lo prístino no sea tan sólo la buena actitud del joven sino el entero *estado de cosas*, hace falta que la realidad que le salga al encuentro al muchacho se corresponda con el modo renovado en que él ahora va hacia su búsqueda: hace falta que la muchacha consienta y no esté harta. Dicho ahora en términos generales: hay dos aspectos correlativos que son necesarios para que la repetición se produzca como el reiterado acontecer de una nueva *posibilidad fáctica*. Por un lado, desde el punto de vista “subjetivo”, es menester que el sujeto se reapropie de su libertad espiritual y reconquiste su capacidad de proyectarse libremente hacia una nueva posibilidad fundamental de vida. Por otro, desde el punto de vista “objetivo”, es necesario que esa proyección no caiga en el vacío, sino que el conjunto de la realidad hacia la que el sujeto nuevamente se proyecta se configure de modo tal que esa posibilidad pueda fructificar y, de ese modo, él pueda recuperar su relación con la realidad. Ahora bien, esto último es un acontecimiento

36. W, p. 19.

que sólo cabe *esperar* y cuya realización no está ya en manos del sujeto. He aquí el segundo significado del término *gentagelse*, a saber, el sentido pasivo de acontecimiento que me sale al encuentro, de aquello que está en contra o frente a mí. Ambos aspectos son correlativos e imprescindibles si queremos que la repetición efectivamente acontezca. Si la repetición es algo más que una mera cuestión voluntaria o la meritoria predisposición subjetiva a que ella ocurra, si ella es un acontecimiento real, esto es, la recuperación fáctica, pero no de un acontecimiento externo, sino de la posibilidad de recomenzar, entonces la repetición exige que la realidad pueda también reintegrarse a un estado prístino, que ella vuelva a presentarse o acontezca de modo tal que el sujeto pueda recuperar la relación con ella. En este sentido afirmaba arriba que me parecía muy significativo que, al final de la segunda parte del libro, la que lleva propiamente el título “La repetición”, cual si se anunciase que ahora sí se trata de la cuestión de la verdadera repetición, Constantius declare su desconfianza respecto de la muchacha, que de algún modo se había permitido mantener al joven en las garras de su melancolía. Era necesario que él se liberase de su empecinamiento poético y se afirmase como un amante genuino, pero también que ella rompiese con la imagen poética que de él se había gestado y volviese a aceptarlo. Sólo así la repetición puede consumarse. Es menester aquí, sin embargo, hacer una distinción para evitar malentendidos. La repetición no lo es de un hecho determinado, lo es de una posibilidad, concretamente de la posibilidad de que la realidad se renueve. Pero para que ello ocurra tanto el sujeto ha de reapropiarse libremente del modo en que el encara su relación con la realidad, cuanto la realidad ha de presentarse de modo tal que él pueda entrar en relación con ella. Hipotéticamente podría decirse que para que la repetición buscada por el joven aconteciese no era menester que la misma muchacha volviese con él, una vez producida su transformación interior. Pero sí era necesario que alguna muchacha lo hiciese. Ahora bien, esto, claramente, no depende tan sólo de la reapropiación de la propia libertad espiritual, sino también de una realidad que él no domina y que, vista desde su perspectiva, constituye un suceso que le acaece y respecto del cual es, en última instancia, pasivo. Por lo tanto, quien se arriesga por el camino de la repetición debe tener *fe*, pues “en la fe empieza la repetición”³⁷. Fe en que el conjunto del ser se conjugue de una manera tal que la repetición de algún modo sea posible. Fe en que tiene sentido ser plenamente y en que también tiene un sentido concomitante el universo en el cual puedo desplegar mi ser. Fe en que la reapropiación de mi ser me llevará a recuperar mis posibilidades, sean estas las que fuesen. Ciertamente

37. Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*. Trad. J. Gaos, Buenos Aires/México: Espasa Calpe (Colección Austral), 41952, p. 23. Sigla: CA.

puede interpretarse esta fe en sentido religioso e incluso confesional, como la fe de Job en Dios, que hace que lo imposible sea posible y le restituye, cuando él se ha reapropiado de su relación con Dios, todo lo perdido. Sin embargo, la lectura fenomenológica no tiene por qué dar este último paso. Ella se contenta con afirmar que la repetición, en virtud de su propia naturaleza, es imposible sin fe. Si llamamos religiosa a la fe que orienta el conjunto de nuestras vidas y nos re-liga (repite la relación) con nuestra propia existencia espiritual y con el universo en que ella se despliega; si llamamos, pues, religiosa a aquella fe en lo que nos constituyó como espíritus y regula el universo en que el espíritu puede existir, entonces la lectura fenomenológica no es incompatible con una determinación *religiosa* de esta forma consumada de la categoría kierkegaardiana de repetición, sin que ello implique ningún punto de vista confesional, pero sin que tampoco, por principio, lo excluya.

4. La repetición y el origen

En *El concepto de la angustia* se afirma:

Cuando se ha adquirido y conservado la originalidad de la gravedad, hay una sucesión y repetición; mas tan pronto como falta la originalidad en la repetición, hace su entrada el hábito. El hombre grave es grave precisamente por la originalidad con que se repite en la repetición.³⁸

De acuerdo con ello gravedad o seriedad existencial y originalidad, en el sentido de “originariedad”, están indisolublemente ligadas en la repetición, pues el hombre grave lo es por la originalidad con que se repite en la repetición. ¿Pero qué habremos de entender aquí por originalidad? La gravedad o seriedad –nos dice Haufniensis– “significa la personalidad misma”³⁹, pues lo verdaderamente serio no es éste o el otro suceso, por importantes y solemnes que estos pareciesen, sino los rasgos estructurales o proyecto fundamental de existencia, en tanto y en cuanto es este proyecto el que determina la personalidad de la subjetividad. En consecuencia, el objeto de la gravedad es el hombre mismo, mientras que “quien se torna grave por muchas otras cosas, por toda clase de grandes y sonantes cosas, pero no ante sí mismo, es, a pesar de toda su gravedad, un frívolo bromis-

38. CA, p. 156.

39. CA, p. 157.

ta.”⁴⁰ Frívolo, en efecto, porque pone en el foco lo que debiera estar en el margen, y bromista porque quiere hacer pasar una cosa (lo circunstancial) por otra (lo esencial). Si el objeto de la gravedad es, pues, el hombre mismo, aquello que define su personalidad, entonces el objeto de la gravedad es el espíritu, pues el espíritu no es sino la condición esencial del ser humano de poder libremente decidir el sentido hacia el que proyectará el conjunto de su existencia y, por tanto, el sentido y gravedad del conjunto de relaciones y sucesos en que ésta se despliega. Podemos, pues, concluir que la repetición de la originalidad, que es lo que determina el carácter grave de la repetición, lo que propiamente repite es el espíritu. *El espíritu es el origen* que se repite en la repetición. Lo es en cuanto el modo en que realicemos el propio espíritu, es decir, el sentido fundamental de la existencia por el cual optemos y hacia el cual nos proyectemos, actúa como el punto fontanal o el “aquello sobre la base de lo cual” algo se nos da (o no) y lo hace en el modo en que lo hace. Ahora bien, como el espíritu es lo eterno en el hombre (en el sentido de no ser explicable por el desarrollo de la totalidad de los procesos causales que despliegan el tiempo, puesto que en ellos no hay lugar para la libertad, sino tan sólo para la determinación de las leyes naturales) la originalidad como gravedad, “es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en un ser humano.”⁴¹ De acuerdo con ello la repetición es una vuelta a lo eterno en el existente, con la peculiaridad tal que esta vuelta a lo eterno no es un eterno retorno a lo mismo, sino una *reactualización* de lo eterno, en la que el existente, poniendo en acto el espíritu, vuelve a elegir *de nuevo cada vez* el sentido fundamental de su existencia; y tanto más lo hace, es decir, tanto más reafirma nuevamente lo elegido como sentido fundamental, cuanto más fiel se mantenga al sentido elegido. Por eso precisamente se puede hablar de una repetición constantemente nueva (reactualización) de lo eterno. Por eso también la repetición de lo original se opone al hábito, pues el hábito está dado por aquellas costumbres mecánicas a las que estamos atados, mientras que la repetición de lo original, en tanto repetición del espíritu, es la reapropiación de la libertad original, y, consecuentemente, el volver una y otra vez a tomar en las propias manos el sentido de la existencia en su conjunto. Por ello puede afirmar Theunissen que “la seriedad como la ‘originalidad conquistada del alma’ recupera el origen que el hombre ha perdido”⁴², precisamente en tanto y en cuanto ha dejado que el sentido de

40. CA, p. 158.

41. CA, p. 159.

42. Theunissen, M.: *op. cit.*, p. 136.

su vida se disuelva en un conjunto de hábitos, como aquellos poéticos que impedían la seriedad del amor entre el joven y la muchacha.

Ahora bien, si tenemos en cuenta la determinación de la repetición como fenómeno correlacional, explicitada en el apartado anterior, debemos observar –quizá yendo más allá de lo que Kierkegaard explícitamente afirma, pero tal vez no en contra de él– que la repetición del origen, no es sólo una repetición del espíritu que configura la personalidad, sino una repetición de la relación del espíritu con una realidad también originaria o prístina, en tanto y en cuanto el espíritu sólo puede elegirse auténticamente a sí mismo a través de la relación que mantiene con la realidad. Por lo tanto, para que el espíritu pueda repetirse originalmente, es decir, para que el hombre pueda repetir una y otra vez su sentido fundamental de existencia, en el cual tiene su origen y encuentra su sentido primigenio el conjunto de su obrar (*handle*) existencial, debe encontrarse o reencontrarse una y otra vez con una realidad igualmente originaria. ¿Qué es lo que aquí entendemos por tal? Lo primero que hay que decir es que, si el hombre ha repetido la originalidad –en el preciso sentido aquí explicitado del término–, si efectivamente él se ha reapropiado, por obra de un acontecimiento de la libertad, de la concepción de la totalidad de su propia existencia, entonces en ello está implícito que él se ha encontrado con una realidad que responde de manera tal a su libertad que hace posible que de ella surja precisamente una concepción integral de la vida. Dicho en otros términos: la originariedad del espíritu es correlativa a la originariedad de la realidad. Aclarado esto, se puede volver a preguntar en qué consiste tal originariedad, si toda realidad es temporal y pasajera. La respuesta, a mi modo de ver, es meramente analítica. La realidad es correlativamente originaria para la reactualización del espíritu cuando ella ofrece la posibilidad, buscada por el propio espíritu, de realizar, a través de un cierto modo de relación con ella, la gravedad de la existencia. La realidad latente, el conjunto de lo que es y sale o puede salir al encuentro del existente, es, entonces, originaria, cuando ella se vuelve patente como *suelo* o como *posición* desde la cual el sujeto, que se ha determinado como espíritu, puede existir como tal; y a la cual puede una y otra vez volver para nutrirse de ella y alimentar su empeño de ser realmente sí mismo. Un ejemplo de lo que estoy afirmando puede fácilmente encontrarse en la historia de Job. Hay una realidad nutricia que hace posible u *origina* que Job, volviendo a ella, pueda volver a encontrarse con la fe que articula toda su existencia. Esa realidad la conforman sus amigos: Eliphaz, Bildad, Zophar y ante todo Elihu, quien se levanta con fuerzas renovadas, cuando los otros ya están cansados del lamento de Job contra Dios por su infortunio, y reafirma que él tiene que arrepentirse, pedir perdón. Sólo entonces todo va a estar bien

de nuevo.⁴³ La repetición repite el origen y en el origen se conjugan una existencia que vuelve a determinarse de acuerdo con lo eterno que hay en ella, el espíritu, y una realidad que la interpela y le hace posible ser la personalidad que el existente ha decidido ser. La repetición es, pues, un regreso al origen. En ese regreso se regresa a la significación originaria del espíritu, pero también a la significación originaria de la realidad, en tanto el conjunto del ser que me sale el encuentro en la repetición deviene aquello *desde lo cual y en correlación con lo cual es posible* la realización de esa personalidad. En este sentido podría decirse que la originariedad del hombre sólo se da en la realidad efectiva que a él *propiamente* le ha sido asignada. Aunque lo inverso también es cierto, la originariedad de la realidad efectiva sólo reviste ese carácter de origen para la originariedad de ese hombre determinado. En tanto lo es del origen, la repetición tiene la significación de un acontecimiento trascendental en dos sentidos. Primero porque, por un lado, el del sujeto, ella se dirige a la “personalidad” en su “originariedad”, que, como vimos, es aquel horizonte desde el cual se vuelven posibles y cobran su sentido propio las relaciones a través de las cuales la existencia se despliega. Y luego porque, por otro lado, el de la realidad efectiva, su salirme al encuentro constituye el ofrecimiento de un horizonte correlativo desde el cual es fácticamente posible dirigirse hacia la “personalidad” que es objeto de la repetición. Así, por un lado, el concebir y buscar reiteradamente realizar un proyecto unitario de vida (“personalidad”) como esposo hubiera constituido, para el joven, el origen de la posibilidad de un amor duradero y dichoso; así también el encuentro con una muchacha que lo liberara de su atadura poética hubiera ofrecido el suelo nutricio y originario a partir del cual realizar su personalidad espiritual.

5. La repetición y el instante

En el concepto de la angustia Vigilius Haufniensis, en un pasaje memorable que con razón ha sido citado hasta el hartazgo, define el instante y su función en estos términos:

El momento [léase el instante A G-M] es esa cosa ambigua en que entran en contacto el tiempo y la eternidad, contacto con el cual queda puesto el concepto de la temporalidad, en la que el tiempo desgarrá continuamente la eternidad y la eternidad traspasa continuamente el tiempo. Sólo aquí alcanza su sentido la división expuesta: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.⁴⁴

43. Cf. W, p. 69.

44. CA, p. 95.

El tiempo y la eternidad entran mutuamente en contacto precisamente en el instante en que el existente pone o realiza lo eterno que hay en él —el espíritu— en el decurso temporal de la realidad efectiva. En efecto, tan pronto como el hombre se realiza como espíritu la mera sucesión de instantes vacíos y homogéneos *en la que* se desarrolla la serie de determinaciones causales naturales es traspasada por un presente que ella no puede generar, pero que lo eterno —el espíritu dado al hombre— pone en ella. Se trata del presente no como momento vacío y homogéneo en el que algo acaece, sino un momento que acaece o se pone por sí mismo. Este instante que pone un presente absoluto, es decir, un presente que se ab-suelve de la mera continuidad de los momentos homogéneos y que no constituye la sucesión del momento anterior, acontece, por excelencia, cuando el hombre comienza consigo mismo, esto es, cada vez que determina fundamentalmente el sentido de su existencia.

Concomitantemente con este presente absoluto surge la *temporalidad*, esto es, el concepto del paso del tiempo en tanto *experimentado como tal* por el hombre y dimensionado extáticamente en pasado, presente y futuro a partir del instante en que el sujeto se determina y está presente a sí mismo. En efecto, gracias al instante se constituye un ahora que actúa como eje de referencia a partir del cual existe un futuro y un pasado, es decir, posibilidades ya sidas o perdidas, a las que se retro-viene desde ese presente absoluto, y posibilidades fácticas a las que se adviene, también desde él. En consecuencia, sólo hay temporalidad y no mera sucesión cuando el hombre existe como espíritu, esto es, cuando no meramente dura en el tiempo, como los demás entes naturales, sino que temporaliza y dimensiona el tiempo a partir de la determinación fundamental de sí en el instante como punto cero de las referencias temporales. “De todo ello se sigue que la división del tiempo en presente, pasado y futuro no reside en el tiempo mismo (...), sino que debe ser entendida desde el específico ser del hombre como síntesis de lo temporal y de lo eterno [en el instante]”⁴⁵ Si no existiera este instante en que entran en contacto lo eterno y lo temporal —si no hubiera en el sentido estricto presente—, entonces “lo eterno surgiría desde atrás como lo pasado”⁴⁶. En efecto, lo eterno no sería sino la determinación ideal y arquetípica que encontraríamos ya dada desde siempre para regir el curso del mundo y determinar por anticipado las figuras que éste habrá de asumir. Pero desde que está puesto el instante, lo eterno no está dado en el pasado, sino que consiste precisamente en hacer en el presente que el sujeto pueda *advenir hacia* sí mismo. En tanto impulso o *conatus* que me mueve a advenir hacia mi propio ser, que no está determinado por anticipado, sino que yo mismo tengo que determinar, lo eterno es en el presente del instante lo futuro.

45. Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 121.

46. *CA*, p. 96.

Este futuro, además, “retorna como lo pasado”⁴⁷, puesto que aquello hacia lo que advengo recupera y proyecta históricamente lo que ya soy. De esta manera en el instante se congregan los éxtasis de la temporalidad: pasado, presente y futuro⁴⁸. Por ello mismo él representa “la plenitud de los tiempos”⁴⁹. En tanto tal, el instante es aquello que posibilita la emergencia de un presente propio y pleno de contenido⁵⁰. En efecto, en cuanto está puesto el instante, el sujeto ya no existe meramente en una sucesión de momentos abstractos y homogéneos, sino en una situación concreta que congrega sus éxtasis temporales y en la cual es concernido por todo aquello que, a partir de ese instante, ya no está

47. *Loc. cit.*

48. En este sentido y con plena razón G. Thonhauser ha observado que “la concepción [kierkegaardiana] del instante como decisión de la eternidad no contradice la comprensión [heideggeriana] del instante como éxtasis de la temporalidad, sino que en Haufniensis esta relación a la eternidad precisamente quiere fundar la estructura de la temporalidad extática.” Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 150.

49. *CA*, p. 96.

50. No dejará de notar el lector la similitud, pero también la diferencia entre el concepto de instante de Kierkegaard y la lectura que de él hace Heidegger, fundamentalmente en *Ser y tiempo*. Así, tanto para uno como para otro, el instante constituye la modalidad plena y auténtica del presente. En este sentido escribe Heidegger: “El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos ‘la mirada’ [*Augen-blick*, es decir, instante]. Este término debe comprenderse en el sentido activo del ‘echar una mirada’, como éxtasis” Heidegger, M: *Ser y tiempo*. Trad. J. Gaos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 366. Sigla: *ST*. El *Augen-blick* heideggeriano como el *øie-blik* kierkegaardiano constituye, pues, el presente propio: aquel en que el existente se asume a sí mismo (en lugar de absorberse en la existencia impersonal) y asume el conjunto de su temporalidad extática. En ambos casos se trata de un presente pleno de contenido, pues también para Heidegger el “instante” o “mirada” es aquello que posibilita que lo que es no simplemente subsista ahí de modo indiferenciado, sino que propiamente me salga al encuentro todo aquello que, respecto de mí, resulta un contenido significativo. Ello es así porque, gracias al instante, soy yo mismo quien, habiéndome elegido a mí mismo, determino la significatividad que para mí y para mi existencia extática tiene lo que se da. “En la ‘mirada’ no puede ‘tener lugar’ nada, sino que en cuanto presente propio permite únicamente que haga frente lo que como ‘a la mano’ o ‘ante los ojos’ puede ser ‘en un tiempo.’” (*Loc. cit.*). Sin embargo, la diferencia entre ambas perspectivas es notable. Para Kierkegaard, el instante de la repetición, esto es, aquel en el cual vislumbro el sentido absoluto en función del cual se articula mi existencia, y que, consecuentemente, hace presentes los éxtasis de mi temporalidad, es siempre *actual*. Consecuentemente, es desde el *presente* que se temporaliza el tiempo. De allí que pueda afirmar el autor que “serse verdaderamente actual a uno mismo equivale a este *hoy*, a *estar* al día, *ser* de verdad *al día*.” (*LC*, p. 192). Y que, unas líneas después, pueda afirmar también de la alegría, propia de quien vive en el instante, que “es el tiempo presente, poniendo todo el acento en lo *del tiempo presente*.” (*Loc. cit.*). El tiempo se temporaliza, pues, desde el instante en que vislumbro un sentido absoluto para el conjunto de mi existencia; y ese instante, aunque pueda repetirse una y otra vez, es siempre presente. En cambio en el contexto de *Ser y tiempo* “la mirada se temporaliza desde el advenir propio” (*ST*, p. 367.), es decir, desde el precursar la propia muerte. Si bien en ambos el instante y la temporalidad están íntimamente entrelazados, el instante en el que el existente vislumbra un sentido absoluto para su existencia es, para el danés, aquello que pone en movimiento los éxtasis de la temporalidad, mientras que, para Heidegger, el propio instante se inserta en la temporalidad que se temporaliza desde el advenir a la muerte y desde la consecuente finitud e imposibilidad de todo absoluto como posibilidad más propia.

meramente ahí, sino que está efectivamente presente, es decir, que lo “tiene presente” y le resulta significativo.

Además de hacer posible la temporalidad, el instante hace posible también el surgimiento de la historicidad existencial. Ciertamente gracias al instante el sujeto tiene una historia, porque, a partir de la decisión, en virtud de la cual él determina quién ha de ser esencialmente a lo largo de su vida, ésta ya no es una dispersión de momentos inconexos, sino una red continua de relaciones tejida por la referencia a sí mismo de todas ellas. En este sentido puede decirse que el sujeto existente debe fundar a cada instante su identidad a través de la elaboración de una continuidad histórica en su proceso de devenir sí mismo. En efecto, esta continuidad se conquista en el instante en el que el sujeto se decide a sí mismo. Pero en la medida en que la decisión originaria no ocurre de una vez y para siempre, sino que debe ser una y otra vez reapropiada, el devenir sí mismo acontece en diversos instantes presentes a lo largo del tiempo: tiene una historia⁵¹.

¿En qué medida es el instante, así concebido por Kierkegaard, la temporalidad de la repetición? Recordemos una vez más que ya desde el principio del texto Kierkegaard distingue la repetición del recuerdo o anamnesis, porque el eje a partir del cual piensa el tiempo la *anámnesis* griega es, para

51. Es posible cotejar esta comprensión kierkegaardiana del instante con la explicitación heideggeriana de la primera epístola de San Pablo a los Tesalonicenses; más precisamente, con la explicitación de la declaración de Pablo según la cual los cristianos de Tesalónica “han llegado a ser imitadores nuestros y del Señor, abrazando la palabra con gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones.” 1 Tes. 1.6. Para Heidegger este “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) fácticamente cristianos “no es un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es constantemente co-experimentado y, por cierto, de modo tal que el ser actual de los Tesalonicenses es su haber llegado a ser.” (GA 60, p. 94). En tal sentido, el “haber llegado a ser” de los Tesalonicenses es un ejemplo de instante susceptible de ser repetido y fundar su propia historia, a saber: aquel en que lo acogido, el cómo de la actitud cristiana, “refiere el cómo del comportarse en la vida fáctica.” (GA 60, p. 95). Sin embargo, como veremos a continuación, hay una importante diferencia en el modo en que ambos autores piensan la temporalidad de la repetición. Heidegger, de acuerdo con su concepción de la repetición en *Ser y tiempo* (cf. nota 52), piensa la repetición de ese instante de “haber llegado a ser” como *un re-iterar* en el presente lo ya sido: “Su haber llegado a ser es su ahora actual.” (GA 60, p. 94). El énfasis es puesto en el *reiterar* ahora *el pasado sido* del “haber llegado a ser” cristianos desde el futuro de la parusía a la que los cristianos están orientados. La repetición en Kierkegaard, en cambio, no lo es *necesariamente* de un pasado que vuelve una y otra a vez a re-cursarse y recuperarse en la realidad efectiva, de modo tal que resulta determinante para esta realidad presente. La repetición, recordemos, ocurre en el instante; y el instante es presente por antonomasia. En consecuencia, la repetición, en su sentido trascendental, no lo es de una decisión pasada, sino la instauración actual de un sentido originario que articula el conjunto de mi existencia y me permite volver a comenzar conmigo mismo. Justamente por eso a partir de ella el pasado mismo puede ser reactualizado o renovado. Podría invertirse, entonces, la fórmula heideggeriana y decir que, en el caso de la repetición kierkegaardiana, “es el ahora actual el que es su haber llegado a ser.” Incluso en el caso de que la repetición sea la reiteración de un “haber llegado a ser” dado en el pasado, es su reiteración *actual* quien determina que este “haber llegado a ser” sea efectivamente un “haber llegado a ser”; y no a la inversa: el que algo haya llegado a ser o se haya generado no implica que efectivamente sea y se continúe generando.

Kierkegaard, la reiteración de una eternidad dada en el pasado, mientras que la repetición, como vimos, vuelve nuevo a lo sido. Igualmente distingue la repetición de la esperanza. Ésta vive del futuro, así como el recuerdo lo hace del pasado. Se trata de un futuro que, como un vestido nuevo, nunca hemos llevado puesto, no sabemos cómo habrá de calzarnos, y que, por lo tanto, mal querríamos volver a ponérselo. La repetición no repite lo futuro, porque lo futuro no puede repetirse. Antes bien, la repetición vuelve ahora, en el momento de su efectivo acaecimiento, nuevo lo pasado. Su tiempo, por tanto, es el presente. Ella acontece en el instante. Kierkegaard lo afirma expresamente: “[La repetición] no tiene la inquietud de la esperanza, ni el angustiante carácter de aventura del descubrimiento, pero tampoco la melancolía del recuerdo, ella tiene la bienaventurada seguridad del instante.”⁵² Más aún: es la repetición la que hace surgir el instante en la realidad. En efecto, cada vez que el hombre obra la repetición pone el espíritu en el tiempo y, haciéndolo, hace acontecer un nuevo presente o presente ab-soluto (el instante) desde el cual lo pasado es extáticamente experimentado no como meramente sido, sino como efectivamente pasado⁵³, y lo futuro no como algo incierto que puede ocurrir o no, sino como las posibilidades fácticas a las que efectiva y conscientemente ad-viene el existente. Podría decirse que el instante es el acontecimiento en que una y otra vez se cruzan y se compenetran el movimiento subjetivo de la repetición, que quiere recobrar lo eterno, y la realidad efectiva, en la que lo eterno se hace carne y se vuelve tiempo. En él se consume, pues, la repetición y se *hace presente de nuevo* el origen.

Kierkegaard comprendió con una profundidad que, quizás, ninguna lectura pueda sondear aquella gracia que entre a todos los seres del universo sólo al hombre adorna: la de poder repetir el instante. La realidad, empero, paradójicamente, a él se la ha negado. Tal vez la eternidad le devuelva el instante en el que pueda recuperar a Regine.

52. W, p. 7.

53. Es aquí donde se establece la principal diferencia entre el concepto kierkegaardiano de repetición y la *Wiederholung* heideggeriana de *Ser y tiempo*, que Gaos traduce correctamente por re-iteración. La reiteración, para Heidegger lo es “de una posibilidad de existencia transmitida” (ST, p. 416). Por eso mismo afirma Heidegger: “La reiteración es la tradición expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del ‘ser ahí’ ‘sido ahí’.” (Loc. cit.). En cambio, para Kierkegaard, el tiempo de la repetición es el presente ab-soluto del instante. Lo que se repite en ella es la posibilidad de comenzar y no las posibilidades sidas. Como bien afirma G. Thonhauser, la repetición, así concebida, “no tiene por qué ser un reconquistar una antigua posesión, sino que puede ser comprendida como un volver a ganar (*Wieder-gewinnen*) lo sido en una forma diferente aún no efectivamente sida.” Thonhauser, G.: *op. cit.*, p. 134.

DIVERSIDAD FUNCIONAL, JUSTICIA Y NUEVA GENÉTICA: UN MARCO NORMATIVO ÉTICO-POLÍTICO

FUNCTIONAL DIVERSITY, JUSTICE AND NEW GENETICS: AN ETHICAL-POLITICAL NORMATIV FRAME

Manuel Aparicio Payá¹
IES Aljada, Puente Tocinos (Murcia)

Recibido: 31/ 03/ 2016

Aceptado: 31/ 05/ 2016

Resumen: Este artículo pretende armonizar el reconocimiento de la dignidad de las personas con diversidad funcional y la prevención de la vulnerabilidad genética. En un primer momento, se reorienta la propuesta de Buchanan y otros sobre justicia distributiva de activos naturales desde la concepción deliberativa de la democracia. Posteriormente, se propone un marco normativo ético-político para la genética terapéutica, siguiendo la ética del discurso de Habermas y Cortina.

Palabras clave: Ética discursiva, diversidad funcional, democracia deliberativa, nueva genética, justicia.

Abstract: This article presents that is compatible to recognise the dignity of people with functional diversity and prevent the genetic vulnerability. First, the Buchaman's distributive justice theory of natural characteristics and other are adapted and modified from the Deliberative democracy theory. After that, it is proposed a ethic and politic framework for the genetic therapy, following the Habermas's and Cortina's ethics discourse.

Keywords: Discourse ethics, functional diversity, Deliberative democracy, genetic new, justice.

1. (maparici2@yahoo.es, mapaya31@gmail.com) Profesor de Filosofía- IES Aljada (Puente Tocinos, Murcia). Licenciado en Filosofía y CC. Educación- Universidad de Valencia. Máster de "Pensamiento Contemporáneo"- Universidad de Murcia. Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia.

1. Introducción

Es un hecho histórico que la vieja eugenesia, surgida a finales del siglo XIX y desarrollada hasta años después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo dramáticas repercusiones en las personas con diversidad funcional². Es sabido que la brutal aplicación de las ideas eugenésicas en la Alemania nazi conllevó el exterminio de miles de personas con diferentes tipos de diversidad funcional. El eugenismo, extendido también por el mundo anglosajón y por los países nórdicos, sirvió de base teórica para la promulgación de legislaciones que inducían la esterilización obligatoria de personas con enfermedades mentales, con deformaciones corporales hereditarias o con discapacidad intelectual. Influyó, así mismo, en la limitación a tales personas del derecho a formar libremente una familia o en impedir su derecho a la crianza de los hijos biológicos. Este sombrío balance impulsado por la vieja eugenesia muestra que la búsqueda de la «mejora» genética de la humanidad quedó finalmente trastocada en la implementación de legislaciones ancladas en prejuicios hacia aquellos con una constitución bio-psicológica considerada «débil» o «indeseable». La desvalorización de las personas con diversidad funcional, clasificadas socialmente como «inferiores», respondía a la incrustación de elementos ideológicos en el seno de opiniones que se pretendían «científicas». Así pues, lo que caracterizó a la vieja eugenesia fue: 1) la desvalorización ideológica de ciertos grupos de personas, socialmente estigmatizadas, 2) la creación de legislaciones estatales impulsoras de medidas coercitivas dirigidas a tales grupos y 3) la violación de los derechos fundamentales de los integrantes de dichos grupos.

A finales del siglo XX, impulsada por el afán de dominio que subyace en la racionalidad científico-técnica, surge la denominada *nueva genética*, gracias al desarrollo de la medicina y las biotecnologías. Su aplicación ha hecho posible el surgimiento de nuevas técnicas terapéuticas, a la vez que ha abierto el camino, todavía incipientemente recorrido, para la «mejora biológica» del ser humano³. Los defensores de estas nuevas técnicas genéticas, conscientes de los acontecimientos históricos, marcan distancia con la vieja eugenesia. En tal sentido, la denominada *eugenesia liberal*⁴ rechaza la violación de derechos fundamentales de los seres humanos, defiende el pluralismo en cuanto a la determinación de modelos genéticos

2. Buchanan, A. y otros: *Genética y Justicia*, Madrid, Cambridge University Press, 2002, cap. 2; Pfeiffer, D.: “Eugenesia y discriminación en el ámbito de la discapacidad” en Barton, L. (comp.), *Superar las barreras de la discapacidad*, Madrid, Morata, 2008, pp. 86-106.

3. Jouve, N.: “De la eugenesia y la biotecnología al mejoramiento humano” en Cortina, A. y Serra, M. A. (coords.): *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2016, pp. 203-229.

4. Sandel, M.: *Contra la perfección*, Barcelona, Marbot ediciones, 2015, pp. 127 y ss.

ideales y deja en manos de la libertad de mercado la selección de las características genéticas. Son, pues, partidarios de una genética desarrollada en un previo marco de justicia⁵.

Sin embargo, hay autores⁶ que, desde la perspectiva de la diversidad funcional, efectúan críticas ante las consecuencias abiertas por la nueva genética, considerando que las prácticas que conlleva esconden, en el fondo, la negación del valor de las personas con diversidad funcional. Estos autores denuncian que el supuesto subyacente en el uso de tales técnicas es una valoración de corte excluyente: los seres humanos con *errores genéticos* tienen una vida que no merece ser vivida. Así, pues, el núcleo del rechazo planteado al uso de las intervenciones genéticas radica, a su entender, en la consideración de las consecuencias que su empleo tiene en el cuestionamiento de la dignidad de las personas con diversidad funcional.

En este trabajo abordamos la cuestión polémica, tratada por Buchanan, Brock, Daniels y Wikler en su obra *Genética y justicia*, de la prevención terapéutica de la diversidad funcional mediante intervenciones genéticas. Entendemos, en línea con lo señalado por Buchanan y otros, que el uso de la genética terapéutica —cuando está sujeta a condiciones ético-políticas adecuadas— es compatible con el respeto a la dignidad de las personas con diversidad funcional. A pesar de lo cual discrepamos de algunos de los argumentos que dichos autores defienden. En tal sentido, exponemos sintéticamente los argumentos críticos aducidos por Buchanan y otros frente a los argumentos esgrimidos por los defensores de las personas con diversidad funcional, aportando también nuestro punto de vista. Posteriormente, realizamos una reorientación de su planteamiento de justicia distributiva de activos naturales. Abordamos dicha reorientación desde la propuesta de democracia deliberativa realizada por la ética discursiva (Habermas, Cortina). Apoyándonos en esta concepción, justificamos normativamente que las aportaciones de la nueva genética al marco cooperativo vigente en la sociedad no deben ir en detrimento de las transformaciones sociales requeridas para el reconocimiento de la igual dignidad y de los iguales derechos de las personas con diversidad funcional. Concluimos el artículo proponiendo, a partir de la ética dialógica (Habermas, Cortina) y de la concepción de la justicia de A. Honneth, un marco normativo ético-político para la genética terapéutica. Al insertar la nueva genética en dicho marco normativo, tratamos de subrayar la dignidad in-

5. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, pp. 53-56.

6. Cfr. Romañach, J.: «Las personas con discapacidad ante la nueva genética», en García-Marzá, D. y González, E. (ed.): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil. Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política*. Castelló, Publicacions de la Universitat Jaume I, Servei de Comunicació i Publicacions, 2003.

trínseca de todas las personas con diversidad funcional, al tiempo que se evita una recaída en los peligros de la vieja eugenesia.

2. Las personas con diversidad funcional y la nueva genética

La *nueva genética* ha suscitado gran cantidad de críticas⁷. No puede obviarse, ciertamente, su posible uso ideológico. Es lo que ocurre cuando se la concibe como una especie de mecanismo de redención de una amplia variedad de problemas humanos. En tal sentido, en los debates actuales sobre mejoramiento humano se percibe una nueva aplicación del *mito del cuerpo perfecto*⁸ que jalona buena parte de la cultura occidental. Como señala Sandel, esta nueva utopía, impulsada por los desarrollos científicos más recientes, apela a la idea de un progresivo e ilimitado perfeccionamiento del cuerpo humano. No obstante, aunque no se adopte una posición ingenua y se depuren los riesgos *ideológicos* que pudieran conllevar, entendemos que, aplicadas con un control social y dentro de un marco de justicia, no tendrían por qué ser necesariamente rechazadas tales técnicas. La razón fundamental es aquella referida a los beneficios terapéuticos que pueden —o pudieran en el futuro— conllevar. Esta es, por ejemplo, la postura defendida por Nussbaum⁹. A pesar de que esta autora reconoce que las vidas de muchas personas con diversidad funcional son extremadamente valiosas, deja abierta la puerta al uso de estas nuevas biotecnologías. También Sandel, desde un planteamiento crítico con el enfoque liberal, establece una diferencia entre perfeccionamiento y terapia. Este pensador considera que el último de los usos está plenamente justificado, en la medida en que la intervención correctora humana en la naturaleza, ya realizada desde siglos atrás por la medicina, resulta necesaria. Por lo cual, el uso terapéutico no tiene por qué ser condenado. Puede decirse, pues, que la idea que subyace en los planteamientos que hemos señalado es aquella que defiende que la corrección genética de la diversidad funcional no resulta incompatible con la salvaguarda de la dignidad de las per-

7. Sandel, M.: *op. cit.* Cfr. Cortina, A. y Serra, M. A. (coords.): *op. cit.* Tales críticas se centran en señalar los límites del poder de la ciencia, en el rechazo al supuesto reduccionista en la concepción del ser humano o en la instrumentalización del mismo a que, a su juicio, apuntan tales técnicas

8. Nussbaum, M.: *El ocultamiento de lo humano*, Buenos Aires, Katz, 2006. Para una visión del mito en la cultura occidental, desde la perspectiva de la diversidad funcional, puede verse Barnes, C.: “Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental” en Barton, L. (comp.): *Discapacidad y sociedad*. Madrid, Morata, 1998.

9. Nussbaum, M.: *El ocultamiento*, cit., p. 352.

sonas nacidas que presentan algún tipo de diversidad funcional. Más bien, dicha dignidad hace que, cuando están disponibles, dichas técnicas deban estar al alcance de acuerdo con unos mínimos de justicia.

Por su parte, Buchanan, Brock, Daniels y Wikler sitúan la nueva genética en el campo de la *colonización de lo natural por lo justo*. Entienden, no obstante, que las teorías de la justicia distributiva (Rawls, Dworkin o Sen) no han considerado la posibilidad de intervenir directamente en la lotería natural, sino que únicamente han tenido en cuenta la compensación de las desigualdades naturales. Sin embargo, consideran que los avances científicos abren la posibilidad de realizar intervenciones genéticas terapéuticas en seres humanos. Esta nueva realidad obliga a revisar la idea de que la justicia distributiva ha de quedar limitada a la distribución de bienes sociales. Entienden, por el contrario, que la preocupación por lo justo ha de alcanzar también a la distribución de activos naturales. Desde su perspectiva, defienden que es una exigencia de justicia prevenir o mejorar limitaciones graves a las oportunidades, debidas a la diversidad funcional, usando, para ello, las correspondientes intervenciones genéticas.

Buchanan y otros rechazan los argumentos propuestos por los defensores de las personas con diversidad funcional, quienes entienden que la genética terapéutica supone una amenaza a la dignidad de las personas con diversidad funcional ya nacidas, considerando también que tales técnicas pondrían en peligro los esfuerzos sociales que ya han sido puestos en marcha para conseguir un trato justo a dichas personas por parte de la sociedad. En el capítulo 7 de *Genética y justicia* exponen sintéticamente tales argumentos y los contrarrestan. A continuación, recogemos la exposición y la crítica de los citados argumentos, añadiendo también nuestra valoración de los mismos:

1) Quienes apoyan a las personas con diversidad funcional argumentan que la línea de separación entre la «antigua genética» y la «nueva genética» no está claramente definida, en la medida en que ambas promueven la exclusión¹⁰. En el primer caso, se excluía a individuos *defectuosos*, al concebirlos como una amenaza para la humanidad, ya que se consideraba que el plasma germinal que poseían era *inferior*. La «nueva genética» tendría un objetivo similar al excluir a individuos con genes *defectuosos*, no únicamente de ciertos bienes, sino, fundamentalmente, de la igual consideración debida a todos los miembros de la comunidad humana.

Estos autores vienen a reconocer que, aunque hay diferencias entre ambas etapas históricas de la genética, también hay una parte de verdad en la argumentación de los defensores de las personas con diversidad funcional. Entienden que la nueva genética adolece de una retórica

10. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, pp. 244-247.

de progreso: pretende ser universalista e incluyente, buscando prevenir el sufrimiento de toda la humanidad mediante la erradicación de las enfermedades genéticas. Sin embargo, consideran que no toma en consideración algunas cuestiones de justicia o de exclusión. No obstante, a pesar del potencial negativo que conlleva la nueva genética, piensan que también puede crear oportunidades para incluir a más personas como participantes eficaces en la cooperación social.

Desde nuestro punto de vista podemos afirmar, no obstante, que si, como indica Sen¹¹, la mayor parte de las diversidades funcionales existentes son provocadas por la pobreza extrema en países en desarrollo, son consecuencias de las guerras o son el resultado de algún tipo de accidente, entonces las transformaciones sociales resultan, ciertamente, más prioritarias. Tales transformaciones se concretan en las tareas de prevención y en la implementación de un conjunto de derechos que deben ser respetados de acuerdo con unos mínimos decentes. Todo ello con independencia de que se avance en las intervenciones genéticas.

2) Un segundo argumento¹² presentado por defensores de las personas con diversidad funcional es de naturaleza social: la aplicación de las técnicas genéticas supondrá la disminución del número de personas con diversidad funcional, lo que puede conllevar la pérdida del interés social para ayudar a quienes tienen esta característica. Tal disminución de la ayuda social terminará por dificultar sus vidas.

Para rechazar este argumento Buchanan y otros alegan que: a) no está empíricamente respaldado; b) se ha dado un caso contrario: en el programa de reducción de la talasemia en Grecia no se produjo dicha disminución; c) el movimiento social de las personas con diversidad funcional ha hecho comprender al conjunto de la sociedad la necesidad que tienen del apoyo social; d) otras personas pueden tener un interés legítimo en usar las intervenciones genéticas para corregir una diversidad funcional, lo que no sería cuestionable moralmente, a pesar de la pérdida de la ayuda que pudiera producirse; e) si el riesgo de perder ayudas fuese una buena razón para no realizar intervenciones genéticas, también lo sería para no realizar intervenciones médicas. Sin embargo, es moralmente obligatorio evitar, por ejemplo, que un niño pueda quedarse ciego. En suma, piensan que, aunque haya una obligación social de mantener el apoyo a las personas con diversidad funcional, de ello no se sigue que sea válida la reivindi-

11. Sen, A.: *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 289.

12. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, pp. 248-251.

cación de que la sociedad debe asegurarse de que no disminuya el número de tales personas.

Desde nuestro punto de vista entendemos que este segundo argumento de los defensores de las personas con diversidad funcional es más débil y vuelve a centrarse en la preocupación por el mantenimiento y progresión de los cambios sociales que, en los últimos tiempos, han contribuido a la justa eliminación de numerosas barreras que introducen dificultades en quienes tienen algún tipo de diversidad funcional. Aunque no cabe hablar de progreso continuo, puede decirse que el nivel de conciencia social y moral alcanzado difícilmente puede quedar invertido por la aplicación de tales técnicas. Entendemos, además, que en la lucha por el reconocimiento (Honneth) debe primar, más que el poder del grupo social o el número de sus componentes, la justificación que puedan tener las demandas de justicia para las que se pide dicho reconocimiento, es decir, las razones que la tornan en legítima¹³.

3) Otro argumento relevante¹⁴ es aquel que está centrado en el valor interno de la vida de las personas con diversidad funcional. Para sus defensores, las intervenciones genéticas vienen a expresar un juicio negativo hacia ellas. Desde este punto de vista, el juicio implícito en tales intervenciones expresaría que únicamente las vidas de las personas genéticamente *perfectas* tienen valor. Lo cual implica que se está suponiendo que las vidas de las personas con diversidad funcional grave no merecen la pena vivirse. Por tanto, su existencia quedaría cuestionada.

Buchanan y otros justifican que no queda demostrado que, siempre que se produce una intervención para prevenir la diversidad funcional en una persona, se haga un juicio que exprese la creencia de que la vida de las personas con diversidad funcional no es valiosa y no merece ser vivida, de modo que sólo los individuos que son perfectos tendrían derecho a existir. Consideran que es admisible usar las intervenciones genéticas sin defender, en contrapartida, que las personas con diversidad funcional no deben existir.

Desde nuestro punto de vista, podría añadirse, en primer lugar, que este argumento en apoyo a las personas con diversidad funcional no tiene en cuenta la perspectiva moral. En ese sentido, si adoptamos una perspectiva moral kantiana, estamos afirmando el igual valor absoluto (dignidad) de toda persona. En la versión de la ética dialógica, para juzgar si las intervenciones genéticas son justas o no, tenemos ya siempre que partir del reconocimiento de las personas con diversidad funcional como interlocutores válidos, sean reales o virtuales, con independencia de sus

13. Cortina, A.: *Ética de la razón cordial*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2009, pp. 168-189.

14. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, pp. 253-262.

características fácticas y, por tanto, como seres con los mismos derechos pragmáticos. Por eso mismo, cuando las intervenciones genéticas se usan evitando la instrumentalización de la persona, con un adecuado control social y con mínimos de justicia, no puede decirse que resulten contrarias a la dignidad humana ni de quien se somete a estas técnicas ni de otras personas ya nacidas¹⁵. En segundo lugar, las luchas por el reconocimiento de las personas con diversidad funcional han logrado, en el plano político, mejorar el reconocimiento de sus derechos humanos, haciendo que las sociedades actuales se transformen para facilitar la inclusión social. En cierto modo, porque se trata de *luchas morales* que apelan al reconocimiento de la igual dignidad de todas las vidas humanas.

4) También se ha utilizado el argumento de la diversidad cultural¹⁶ para atacar las intervenciones genéticas. En defensa de las personas con diversidad funcional se aduce, por ejemplo, que la comunidad de personas sordas ha desarrollado una cultura valiosa (que incluye un lenguaje propio) que no supone limitación alguna y que, por el contrario, cuenta con las suficientes oportunidades. Por eso mismo, las intervenciones médicas o la prevención genética suponen un deterioro de la riqueza que supone la diversidad humana.

Buchanan y otros consideran que: a) Este argumento es difícilmente generalizable a otros tipos de diversidad funcional; b) Aunque el argumento tiene en cuenta los bienes aportados por la pertenencia a la comunidad de personas sordas, no toma en consideración las limitaciones de las oportunidades que conlleva la sordera; c) Los beneficios que pueden derivarse de la pertenencia a la comunidad de sordos no es una razón suficiente para que los padres, que no se ven directamente afectados, elijan por un hijo que no puede dar el consentimiento.

La cuestión problemática que, desde nuestro punto de vista, subyace a este argumento es la cuestión del consentimiento informado. Son los padres quienes tienen que tomar una decisión que afecta al niño. La decisión que se tome, en la medida en que afecta a una vida individual, no debería basarse exclusivamente en el valor de la diversidad cultural. Pueden apuntarse algunas razones que lo justifican: a) Aunque la cultura permite dar identidad al individuo, es este, en último término, quien merece protección de forma prioritaria; b) Quizás ese individuo podría preferir adoptar, en el futuro, una cultura distinta, lo cual —en el caso de la elección de la sordera— ya quedaría fuera de su alcance, y c) La cultura no

15. Como señala P. Ricoeur, “bajo las tinieblas de la locura permanece el valor de la enfermedad y el del enfermo”, *Lo justo 2*, Madrid, Trotta, 2006, p. 181. Análogicamente, es moralmente compatible ayudar a superar la pobreza salvaguardando la dignidad de la persona pobre.

16. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, pp. 262-265.

puede ser concebida como una totalidad homogénea y cerrada, por lo que pueden tenderse puentes entre la cultura de la comunidad de sordos y la cultura de los oyentes (por ejemplo, facilitando que estos últimos conozcan el lenguaje de signos). Por otra parte, como señala Nussbaum, una cosa es afirmar que la vida de las personas sordas pueden ser tan rica como la de las personas oyentes, de forma que ambas requieran el apoyo de los mínimos de funcionamiento humano, y otra diferente es sostener que, si existe un procedimiento médico que permite evitar la sordera, este se le niegue a un individuo que no está en disposición de decidir por sí mismo. Lo cual es independiente de que la sociedad siga dando apoyo a la cultura de las personas sordas. Dicho apoyo, concretado con recursos o con medidas para promover y desarrollar la cohesión del colectivo de personas sordas, es una demanda legítima ya que apela al principio de igualdad jurídica, de forma que el Estado elimine los obstáculos para la reproducción cultural del grupo, en condiciones de igualdad con grupos culturales diferentes¹⁷.

3. Reorientación de la justicia distributiva de activos naturales desde un marco de democracia deliberativa

El conjunto de los argumentos ofrecidos por Buchanan y otros trata de justificar la necesidad de llevar a cabo intervenciones genéticas — también otro tipo de intervenciones médicas— para evitar la aparición de diferentes tipos de diversidad funcional. En tal sentido, Norman Daniels defiende la idea de que la enfermedad constituye una «desviación adversa respecto al funcionamiento normal de la especie»¹⁸. Por tanto, también la enfermedad genética, que está a la base de la diversidad funcional, supone una alteración de ese *funcionamiento normal de la especie* y, desde su punto de vista, una limitación de las oportunidades. De todo ello se deriva un derecho moral a la protección de la salud. Desde ese punto de vista, proponen que se establezcan políticas sociales para que las intervenciones genéticas se garanticen a quienes las necesiten. La justicia distributiva exige este acceso a tales servicios porque «es necesario para mantener una igualdad de oportunidades equitativa, que la enfermedad amenaza con socavar»¹⁹.

Sin embargo, estos autores defienden que:

17. Fraser, N. y Honneth, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, pp. 129-133.

18. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, p. 67.

19. *Ibidem*, p. 288.

los costes de cambiar la sociedad para hacer que una gran disfunción como la sordera no plantee limitaciones a las oportunidades de los individuos no son tan fácilmente desechables. Estos costes cuestan desde un punto de vista moral, porque hay un interés moralmente legítimo por evitarlos²⁰.

La explicación de este interés, según argumentan, es que entienden que hay un problema previo de justicia, no referido a la distribución sino a la producción: la elección del *marco cooperativo dominante*²¹, es decir, del conjunto de infraestructuras físicas e institucionales subyacentes en la interacción social. Desde su punto de vista, si se acepta lo que piensan los defensores de las personas con diversidad funcional, habría que partir de la idea de que la discapacidad es de naturaleza social: alguien es incapaz de algo por referencia a un marco cooperativo determinado. Por eso mismo, es necesario apoyar la «moral de la inclusión»:

La elección de un esquema cooperativo dominante es cuestión de justicia porque determina quién es discapacitado y quién no, y porque el que una persona sea discapacitada tiene profundas consecuencias para su posición en la sociedad, sus oportunidades y sus perspectivas de vida generales. Debido a las ventajas económicas y sociales que proporciona el poder participar eficazmente en el esquema cooperativo dominante, los individuos tienen un interés fundamental para no ser discapacitados, es decir, que sus capacidades estén a la altura de lo exigido por el esquema cooperativo dominante. Este es el interés por la inclusión²².

Sin embargo, entienden que enfrente de esta postura también hay otro interés legítimo, no tenido en cuenta por los defensores de las personas con diversidad funcional:

Hay un interés opuesto al que un orden social justo concederá peso: el interés maximizador. Cada individuo tiene un interés importante y moralmente legítimo de tener acceso al esquema cooperativo que constituya la forma más productiva y satisfactoria de interacción en la que pueda participar activamente /.../ también pierden algo de valor aquellos que podrían participar en un esquema más productivo y satisfactorio pero se ven impedidos por restricciones para hacer el esquema más inclusivo²³.

20. *Ibidem*, p. 264.

21. *Ibidem*, pp. 269-278.

22. *Ibidem*, p. 271.

23. *Ibidem*, pp. 271-272.

Aún reconociendo que las personas con diversidad funcional más grave tienen derecho a que se les respete su igual dignidad moral, consideran que es necesario armonizar ambos intereses legítimos, para que los individuos puedan participar plenamente en el esquema cooperativo dominante. Es aquí en donde entran en juego las intervenciones genéticas: estas permiten armonizar ambos intereses, de forma que se trabaje en contra de la exclusión del marco cooperativo dominante.

A pesar de que estos autores reconocen la igual dignidad de todas las personas, hay algo que, desde nuestro punto de vista, chirría en el desarrollo de su argumentación. En tal sentido, Nussbaum muestra su perplejidad ya en un artículo²⁴ de 2002 —por tanto, anterior a su aplicación del enfoque de las capacidades a la problemática de las personas con diversidad funcional en *Las fronteras de la justicia*—, en la medida en que estos autores vienen a cuestionar a las personas que no tienen el *funcionamiento normal de la especie*. En tal sentido, Nussbaum critica la obsesión por la *normalidad*:

sabemos que muchas de las vidas humanas más valiosas y creativas son el resultado de una lucha especialmente difícil que alejó a ciertas personas de lo convencional y las convirtió en blanco del desprecio y el insulto de sus iguales. /.../ Si todos los niños pueden ser creados conforme a cualesquiera que sean las normas dominantes en la sociedad, ¿no se empobrecerá por ello la vida humana?²⁵

Nussbaum es partidaria de crear una cultura pública que respete las diferencias en el funcionamiento humano, puesto que todas las vidas humanas son igualmente valiosas y no solo las que se ajustan a los parámetros de *normalidad*. No obstante, es en *Las fronteras de la justicia*, publicada en 2006, donde Nussbaum adopta una posición sobre el tema enfrentada —al menos parcialmente— a lo defendido por Buchanan y otros en *Genética y justicia*. Puede decirse que en esta obra, en la que aplica su enfoque de las capacidades a la problemática de injusticia hacia las personas con diversidad funcional, se trasluce el apoyo de Nussbaum al modelo

24. Nussbaum, M.: “Genética y justicia: tratar la enfermedad, respetar la diferencia”, *Isegoría*, 27 (2002), pp. 5-17.

25. *Ibidem*, pp. 15-16.

social de la discapacidad²⁶, cuestionado parcialmente por estos autores. Este acercamiento al modelo social justifica la introducción, por parte de Nussbaum, de un argumento crítico de mayor contundencia hacia lo defendido por Buchanan y otros: el igual derecho político que tienen todas las personas para que se produzca un empoderamiento de sus capacidades centrales hasta un mínimo, como exigencia de justicia, con independencia del marco cooperativo elegido. Lo cual supone potenciar las transformaciones sociales (accesibilidad, etc.) necesarias, aunque sin cerrar, por ello, la puerta a las intervenciones genéticas. Los ciudadanos con diversidad funcional tienen los mismos derechos que el resto de ciudadanos, hasta el mínimo decente fijado, para que se acometan los cambios necesarios en el espacio público inclusivo, del mismo modo que se acometen gastos para las personas que funcionan *normalmente* en dicho espacio público. Hasta hace escasas décadas, lo que ha ocurrido es que la sociedad ha ignorado las necesidades atípicas de las personas con diversidad funcional y únicamente atendía, mediante los recursos y la implementación de políticas, las necesidades típicas de los ciudadanos. Atender ahora las necesidades atípicas de los ciudadanos no supone más que una justa movilización de recursos tendentes a acomodar el espacio social para aquellos que antes eran excluidos, garantizando de ese modo el igual derecho de todos a ocupar dicho espacio social²⁷. Así, por ejemplo, como en las ciudades se instalaron semáforos para la seguridad de los peatones videntes, ahora también deben instalarse semáforos con sonido para las personas ciegas.

Recurriendo a la ética discursiva, podemos reforzar la crítica a la argumentación basada en la elección del marco cooperativo. Este refuerzo crítico es necesario porque, como señala Forst²⁸, el enfoque de las capacidades de Nussbaum atiende a la justicia en la distribución pero no aborda el problema previo al que aluden Buchanan y otros: la justicia referida a la producción. Aun cuando estos autores son conscientes de que el actual marco cooperativo de producción (la economía simbólica e industrial) no ha sido elegido, parecen sugerir que, en el caso de que lo fuera, los intereses de las personas con diversidad funcional y sus defensores y los intereses opuestos de otras personas se formarían en privado²⁹. Sin embargo, si en-

26. Tanto los defensores del modelo social como Nussbaum sostendrían: a) la no separación entre lo natural y lo social, b) el rechazo a la diferenciación entre lo privado y lo público, c) el cuestionamiento de la distinción entre normalidad y anormalidad y d) la afirmación de la continuidad entre independencia y dependencia. Cabría interpretar, pues, que la aplicación del enfoque de las capacidades desplegada en *Las fronteras de la justicia* asume estos supuestos fundamentales del modelo social.

27. Nussbaum, M.: *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 128-129.

28. Forst, R.: *Justificación y crítica*, Madrid, Katz, 2014, pp. 39-41.

29. Buchanan, A. y otros: *op. cit.*, p. 320.

tendemos que, en el seno de una democracia deliberativa³⁰, la elección del marco cooperativo de producción ha de venir precedida de la correspondiente deliberación, entonces habría que entender, más bien, que las preferencias sostenidas individualmente se forman socialmente y, por tanto, que las diferencias existentes están sujetas a transformación a través de la argumentación.

Desde una concepción comunicativa de la democracia como la propuesta por Cortina³¹, siguiendo a Habermas, las normas de justicia subyacentes a dicho marco cooperativo, para contar con legitimidad, han de establecerse teniendo en cuenta la deliberación pública. Si se quiere lo justo, entonces ya siempre tenemos que partir del reconocimiento recíproco de quienes participan en la deliberación mediante la comunicación y el discurso argumentativo; ellos son reconocidos ya como interlocutores válidos —directamente, con asistencia o mediante representación—, en tanto que están afectados por tales normas. Como indica Apel³², es en el discurso en donde se toman en consideración todas las *necesidades* de los participantes en el mismo, en tanto que *exigencias* dirigidas comunicativamente a los demás miembros de la comunidad deliberante, las cuales se justifican mediante argumentos. Es decir, es en la comunicación y en el discurso en donde habrán de aflorar las *necesidades atípicas*, sin que quepa, para que la deliberación tenga legitimidad, su exclusión. Por otra parte, también se presupone el reconocimiento social (Honneth), para que todos los miembros de la sociedad, en tanto que participantes en la deliberación democrática, tengan libertad para poder determinar lo correcto³³.

En la deliberación, ya siempre se presupone la eliminación de las asimetrías y el reconocimiento de iguales derechos «humanos»³⁴ a los participantes. En este sentido, una democracia deliberativa también presupone la modulación de los derechos humanos recogida en la Convención Internacional sobre los Derechos de las personas con discapacidad, aprobada por la ONU en 2006, como fruto de las luchas por el reconocimiento llevadas a cabo por tales personas y quienes les apoyan. El núcleo normativo³⁵ de

30. Habermas, J.: “Tres modelos normativos de democracia” en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 231-246.

31. Cortina, A.: *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 87-94.

32. Apel, K.O.: *La transformación de la Filosofía*, II, *op. cit.*, p. 404.

33. Honneth, A.: “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia”, en Apel, K.O., Cortina, A., de Zan, J. y Michelini, D. (eds.): *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 173.

34. Cortina, A.: *Justicia cordial*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 112-116.

35. Palacios, A.: *El modelo social de la discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*, Madrid, Ediciones Cinca, 2008.

tal documento moral-jurídico internacional es tanto la no discriminación de las personas con diversidad funcional como el aporte de herramientas para que las mismas gocen y ejerciten tales derechos. Se trata, en suma, de remover las barreras sociales que impiden la igualdad jurídica. Dada la diversidad corporal existente, para que pueda ser efectiva la igualdad de derechos humanos, esta ha de incorporar también iguales condiciones de acceso a estos derechos (por ejemplo, la accesibilidad mediante el uso del lenguaje de signos, en el caso de las personas sordas, o la accesibilidad cognitiva en la comunicación, en personas con diversidad cognitiva). Así pues, las transformaciones sociales, de acuerdo a unos mínimos de justicia, no están sujetas —pese a lo que plantean Buchanan y otros— a deliberación, sino que constituyen, más bien, un presupuesto suyo, si es que se pretende que la deliberación pueda tener validez. En un marco democrático-deliberativo, tales transformaciones sociales, guiadas por los derechos recogidos en la Convención de 2006, son la garantía para eliminar las asimetrías sociales existentes y situar a las personas con diversidad funcional como ciudadanos autónomos —directamente, con asistencia o por medio de representante— que deliberan en torno a las normas regulatorias del marco cooperativo para la producción.

Ahora bien, desde este marco normativo, no queda tampoco cerrada la puerta a las intervenciones genéticas terapéuticas en caso de enfermedades graves. Podría aducirse que —al menos bajo ciertas condiciones morales y políticas— las intervenciones genéticas quedan también legítimamente incorporadas en las citadas transformaciones sociales. Podría parecer, entonces, que se hacen innecesarias las condiciones sociales de accesibilidad, dado que los individuos que, una vez corregida su estructura genética, naciesen podrían tener el *funcionamiento normal de la especie*. Frente a esta objeción, lo que queda, en último término, es apelar a la existencia de la vulnerabilidad humana. Ciertamente, aunque esta constituye un hecho característico de lo humano, una sociedad justa debe tratar de impulsar una medicina —incluyendo la terapia genética— que luche contra la misma. No obstante, resulta un imposible pensar que puede erradicarse toda forma de vulnerabilidad física. Aunque se corrija la vulnerabilidad genética y, en conjunto, disminuya la vulnerabilidad física existente en la sociedad, esta seguirá presente. Gracias a los avances médicos, el número de personas con diversidad funcional podría ser menor; no obstante, seguirá siendo necesario que, para el mantenimiento de la simetría y los iguales derechos como miembros de la comunidad política deliberante, se presuponga ya siempre las condiciones sociales de accesibilidad en el conjunto de los derechos, recogidas en la Convención de 2006. Por eso mismo, desde el punto de vista de la democracia deliberativa, someter a un consenso fáctico el mantenimiento o no de las mismas sería incurrir en

una contradicción performativo-práctica. En tal caso, se violaría, para la minoría de ciudadanos con necesidades atípicas, la igualdad de derechos y de accesibilidad a los mismos. En suma, la ética discursiva permite que podamos disponer de un criterio normativo para la crítica de la elección democrática de un marco cooperativo. Y esto con independencia de que puedan usarse intervenciones genéticas terapéuticas, las cuales tendrían que contar con unos mínimos de justicia distributiva.

4. Un marco normativo ético-político para la genética terapéutica

Cortina propone definir el marco ético³⁶ que cabe utilizar para la defensa de la genética terapéutica. Teniendo en cuenta sus propuestas, junto a las aportaciones de Habermas y de Honneth, podemos esbozar brevemente un marco normativo ético-político al que tendría que ajustarse la nueva genética:

1) Es necesario partir de un *enfoque kantiano*, considerando que el fundamento moral de la justicia con las personas con diversidad funcional lo constituye la dignidad de la persona. Como señala Cortina, la persona no es, para Kant, únicamente un fin limitativo, lo que se traduce en la obligación moral de no dañarlo. También debe ser un fin positivo, es decir, existe el deber de empoderarlas, mediante las correspondientes transformaciones sociales, para que puedan llevar una vida con dignidad. Hay que distinguir claramente, pues, entre dignidad de la persona con diversidad funcional, perteneciente a un plano normativo, y la posesión fáctica de una diversidad funcional. Por eso, el hecho de que se prevengan algunos tipos de diversidad funcional graves, mediante el uso de técnicas médicas, no afecta a la dignidad de las personas con diversidad funcional. En tal sentido, Michelini³⁷ considera que, de acuerdo con el pensamiento de Kant, la dignidad se atribuye a todo ser humano, no en cuanto individuo de la especie humana sino como miembro de la comunidad de los seres morales. Poseen dignidad, por tanto, todos los miembros de la especie humana en tanto que miembros de la comunidad de seres morales. Por ello, considera que, desde la perspectiva kantiana, las circunstancias contingentes (pérdida de la capacidad de comunicarse, de interactuar, etc.) que afectan a los individuos de la especie no afectan a su pertenencia a la comunidad de seres morales. Este autor distingue, pues, entre los criterios empíricos y el plano moral: las contingencias que mermen o anulen ciertas capacidades,

36. Cortina, A.: “Ética de las biotecnologías” en *Isegoría*, 27 (2002), pp. 73-89.

37. Michelini, D. “Dignidad humana en Kant y Habermas”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 12 n° 1, Mendoza, Julio 2010, pp. 41-49.

empíricamente constatables, no constituyen criterios adecuados ni para negar el estatus de *ser digno* a tales personas ni para dejar de considerar su humanidad en tanto que seres morales. Resultaría arbitrario, de acuerdo con esta interpretación, excluir la dignidad en el caso de seres humanos con diversidad funcional mental o cognitiva porque, con ello, se estaría apelando a un criterio empírico, no moral.

2) Por otra parte, no podemos olvidar que las personas son seres corporales y, por tanto, seres vulnerables que luchan contra las enfermedades que tienen, usando, para ello, las técnicas terapéuticas aportadas por la medicina. Esta lucha contra la vulnerabilidad no solo no va en detrimento de la dignidad personal; por el contrario, cuando hay personas a las que no se atiende en sus enfermedades con las técnicas existentes, entonces decimos que no tienen una vida acorde con la dignidad. De modo análogo, el hecho de que pretendan prevenirse en embriones las diversidades funcionales, usando ahora técnicas terapéuticas genéticas, no afecta a su dignidad; más bien, cabría decir, por el contrario, que no tendría una atención acorde con la dignidad si las técnicas estuvieran disponibles y sus padres no pudiesen utilizarlas, en caso de querer dar su consentimiento. Por eso mismo, como proponen Buchanan y otros, se requieren unos mínimos de justicia distributiva para que quienes tienen menos recursos, puedan disponer de esta posibilidad.

3) Entendemos, en el marco de la teoría de la justicia como reconocimiento de Honneth, que a raíz de las luchas por el reconocimiento, la sociedad ha empezado a adoptar las medidas sociales necesarias para favorecer el reconocimiento social de las personas con diversidad funcional. Desde el punto de vista de una sociedad justa, esto supone la necesidad de contar con un trato igual a todos los individuos, en el sentido de que todos los individuos merecen por igual el reconocimiento de su necesidad (cuidado), de su igualdad jurídica (respeto) y de su mérito (valoración social), como apoyo al logro de la autorrealización³⁸. Por otra parte, la concreción de la igualdad distributiva, no contemplada en detalle por Honneth, requiere apelar al enfoque de las capacidades de Sen y Nussbaum: son las capacidades básicas, que la sociedad concreta mediante el razonamiento público en lo que respecta a su nivel mínimo, las que es necesario empoderar en una persona para que pueda hacer o ser lo que tiene razones para valorar (en el caso de personas con diversidad intelectual, los correspondientes funcionamientos).

4) En los debates públicos, tanto de la sociedad civil como en el ámbito parlamentario, en los que se delibere sobre cuestiones genéticas,

38. Honneth, A.: "Redistribución como reconocimiento" en Fraser, N. y Honneth, A.: *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata, 2006, pp.89-148.

con el fin de que el legislador pueda determinar aquellas intervenciones genéticas terapéuticas que, desde un punto de vista político, habrán de permitirse, deben estar representadas las personas con diversidad funcional —directamente, con asistencia o por medio de representante. Lo que se pretende es que pueda disponerse de argumentos complementarios, que ayuden a corregir concepciones inadecuadas acerca de lo que es la vida de una persona con diversidad funcional. También que pongan en guardia contra los abusos posibles de la nueva genética, en lo que respecta a la desvalorización de quienes puedan tener *defectos* genéticos. No obstante, esto no implica que esta voz, aunque tenga que ser escuchada, haya de ser la única que sea tenida en cuenta.

5) Puesto que la decisión de la intervención genética corresponde a los padres, es necesario contar con el ejercicio de su autonomía, ejercida bajo el derecho al consentimiento informado. En tal sentido, se debe contar con una información adecuada, completa y veraz del tipo de diversidad funcional que afecta al embrión, para que puedan tomarse las decisiones que se estimen adecuadas con conocimiento de causa.

6) Como indica Habermas³⁹, para afrontar situaciones en las que se recurre a la genética terapéutica resulta conveniente, más allá de las preferencias subjetivas, la adopción de un criterio normativo: el consenso discursivo que debe tener en cuenta a todos los afectados por la decisión. Lo cual supone adoptar, en relación al embrión, la perspectiva del participante. Se trata, pues, de considerarlo, al menos contrafácticamente, como un interlocutor válido. En dicha situación hay que atender dos puntos de vista: a) el punto de vista moral de no instrumentalizar a segundas personas, evitando con ello los peligros de la vieja eugenesia. Será necesario partir de la suposición contrafáctica de un consenso con otro y que (según suponemos) tiene interés en evitar una vida limitada y b) el punto de vista de los padres que deberían verse capaces de asumir su responsabilidad con un hijo con el que compartirán su vida —incluso en una sociedad justa con las personas con diversidad funcional— con ciertas limitaciones.

En este contexto ético-político planteado, la decisión autónoma y responsable corresponderá a los padres. Habermas entiende que el debate público se reavivará cuando el legislador introduzca un nuevo tipo de intervención para actuar sobre una enfermedad genética grave. El legislador tiene que justificar ampliamente tal aumento de la lista de intervenciones genéticas, ya que se traslada a los padres la responsabilidad por tal decisión, en caso de que no quieran usar el permiso abierto por la ley. A su vez, los padres que rechacen la ley y acepten una diversidad funcional grave

39. Habermas, J.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2009.

evitable, han de enfrentarse al reproche social y, en su caso, al reproche de su hijo en el futuro. Habermas expresa, no obstante, su inquietud por el hecho de que «hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse». En todo caso, tampoco podemos olvidar que corresponde a la sociedad sentar las bases justas para que toda vida humana sea una vida acorde con la dignidad.

EL LEGADO DEL POSITIVISMO LÓGICO, 50 AÑOS DESPUÉS. LA AUTOINMUNIDAD HIPERCRÍTICA DEL NEODUALISMO POSTANALÍTICO. (A TRAVÉS DE VON WRIGHT Y APEL)

THE LEGACY OF LOGIC POSITIVISM, 50 YEAR AFTER. THE HYPERCRITICAL AUTOIMMUNITY OF POST-ANALYTICAL “NEW DUALISM”. (ACROSS VON WRIGHT AND APEL)

Carlos Ortiz de Landázuri¹
Universidad de Navarra

Recibido: 15/ 4/ 16
Aceptado: 30/ 9/ 16

Resumen: Wright y Apel pusieron de manifiesto como el positivismo lógico de Russell y el primer Wittgenstein tuvo en la estricta separación leibniziana entre lo *analítico* y lo *sintético* una de sus muchas señas de identidad. Pero a su vez, ambos autores señalan cómo Wittgenstein y Popper se acabarían reprochando que sus respectivas propuestas acerca de la experiencia y del lenguaje científico adolecieran de una *condición* de tipo *oracular* o simplemente *ficcional*, respectivamente, con posturas cada vez más irreconciliables. Sin embargo las posteriores corrientes del positivismo lógico, según Wright y Apel, acabarían definiendo un *neodualismo postanalítico* donde se sugeriría una posible integración entre ambas propuestas, defendiendo una posible complementariedad entre la *explicación* y la *comprensión*, aunque desde planteamientos muy distintos.

Palabras clave: analítico, dualismo, lenguaje, ciencia, método.

1. (cortiz@unav.es) Catedrático de Instituto de Enseñanzas Medias desde 1976 (jubilado). Profesor visitante de la Universidad de Navarra en la asignatura de Historia y Metodología de la Ciencia desde el curso 1976/77 (Jubilado). Tesis doctoral en 1985 en la Universidad de Navarra sobre *‘Acción y método en la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel’*. Diversos artículos en diversas revistas, como *Anuario Filosófico*, *Contrastes* o *Thémata* sobre Apel, von Wright, Wittgenstein, Popper, Heidegger. Numerosas reseñas de libros en *Anuario Filosófico*, *Teorema*, *Theoria*, *Educación y sociedad*, *Acta Filosófica*, *Diálogo Filosófico*, *Paideia*. Últimas publicaciones: Ortiz de Landázuri, C.; ‘La segunda recepción de la ‘*Mathesis universalis*’ leibniziana a finales del siglo XX. A través del proyecto “New Foundation” de Barwise-Moss, y de la lógica deóntica de M. Sánchez Mazas’, Sánchez Rodríguez, M.; Rodero Cilleros, S. (eds.); *‘Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas’*, Comares, Granada, 2010, 467-483 pp. (*Congreso Internacional sobre Leibniz*, Universidad de Granada, 2007). Ortiz de Landázuri, C.; ‘El antifundamentalismo radical del neodualismo postanalítico. A través de von Wright y Apel’, *Contrastes*, Vol XX, nº 1, 2015, pp. 27-43.

Abstract: Wright and Apel revealed as the logical positivism of Russell and the first Wittgenstein had in Leibniz's strict separation between analytic and synthetic one of his many hallmarks. But in turn, both authors point out how Wittgenstein and Popper would end reproaching their respective proposals on the scientific language suffered from a condition of *oracular* type or just *fictional*, respectively, with increasingly irreconcilable positions. However current post of logical positivism, according to Wright and Apel, would end up defending a *post-analytic dualism* where possible integration between the two proposals suggest, advocating a possible complementarity between *explanation* and *understanding*, although from position very different.

Key words: analytic, dualism, language, science, method.

1. Wright, 1971: Apel, 1979: el debate entre Wittgenstein y Popper, 50 años después

Von Wright reconstruyó en *Explicación y comprensión* (1971) - EU-², el *debate* metodológico que durante los 50 años anteriores y los 50 siguientes posteriores habría tenido lugar entre los defensores de una vuelta a las propuestas ya sea del primer Wittgenstein del "*Tractatus*" (1923) – T³-o del Popper de la *Lógica de la investigación científica* (1933) – LF⁴ -. Por su parte, Karl Otto Apel revisó los planteamientos de von Wright, en *La controversia explicación y comprensión* (1979) -EVKTPS⁵ - prolongando y corrigiendo algunos de sus proyectos. Consideró que todas estas corrientes de pensamiento acabaron convergiendo hacia lo que ahora se denomina un "*nuevo dualismo*" *post-analítico*. Se trató en cualquier caso de un *debate* en el que se siguió aceptando el *dualismo analítico-sintético* leibniziano que había caracterizado al *positivismo lógico* en su primera época. Sin embargo estas posteriores corrientes le otorgaron un nuevo sentido *explicativo-comprensivo* que estaba basado en unos presupuestos más complejos. En efecto, se comprobó como el segundo Wittgenstein y el propio Popper acabaron considerando excesivamente simplista *el optimismo inductivo* y

2. Wright, G. H. von; *Explanation and Understanding*, Cornell University, Ithaca, 1971; *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1987.

3. Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus logico-philosophicus*; Valdés Villenueva, L. M. (ed); Tecnos, Madrid, 2003.

4. Popper, K. R.; *Logik der Forschung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934 (1^a), 1989.

5. Apel, K. O.; *Die Erklären:Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*-EVKTPS-, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

el *dogmatismo axiomático* de aquel primer positivismo lógico, o el simple *falibilismo hipotético*, proponiendo en su lugar un planteamiento *explicativo-comprensivo* más complejo⁶.

Por eso, el segundo Wittgenstein habría defendido una posible ampliación de su anterior uso *analítico* de las proposiciones científicas donde también pudiera haber una posible *explicación* pragmático-inductiva de los hechos de la experiencia. Es decir, una ampliación del uso antes otorgado a sus propios principios *analíticos* a fin de que también pudiera tener cabida cualquier forma de *explicación* que a su vez estuviera basada en el seguimiento de un principio de la regla del *modus ponens*. Por su parte Popper también habría defendido una posible ampliación del anterior uso otorgado a lo *sintético* a fin de que también pudiera tener cabida un posible proceso de *comprensión* hipotético-deductiva de los presupuestos implícitos en los hechos de la experiencia. Es decir, una posible ampliación de sus propios principios *analíticos* y *sintéticos* mediante los que se pudiera garantizar la *autoinmunidad* de sus propios presupuestos heurísticos *explicativos* y *comprensivos*, ya fuera mediante el seguimiento de una regla del *modus tollens* o del *modus ponens*, así como mediante la aplicación de una regla de la buena consecuencia lógica o de un principio de no contradicción. Sólo así ciertos principios metodológicos podrían seguir siendo considerados como principios absolutamente válidos frente a cualquier tipo de ciencia, a pesar de no poder aportar una prueba absolutamente fehaciente de su validez intrínseca⁷.

De todos modos el debate surgió cuando el segundo Wittgenstein criticó el carácter *ficcional* de la pretendida *autoinmunidad falibilista* de este tipo de presupuestos *comprensivos* que, como el *modus tollens*, Popper consideró irrenunciables. O cuando a su vez, Popper denunció a su vez el *dogmatismo futurista oracular* subyacente a de estas propuestas *explicativas* que el primer Wittgenstein consideró irrenunciables, a pesar de justificarse simplemente en nombre del *modus ponens*. En efecto, según Popper, el primer Wittgenstein habría seguido defendiendo una pluralidad de procedimientos *inductivos* o simplemente *hipotético-confirmadores* cuya *comprensión* se legitimaba en virtud de un futurismo *oracular* aún más adivinatorio. Pero, por su parte, según Wittgenstein, Popper habría seguido defendiendo el carácter *ficcional* de la *autoinmunidad falibilista* con la que el positivismo lógico habría pretendido seguir justificando

6. Ortiz de Landázuri, C.; 'La autodestrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)', *Anuario Filosófico*, 2000/3, p. 833-859.

7. Munz, P.; *Beyond Wittgenstein's Poker: New Light on Popper and Wittgenstein*, Ashgate, London, 2004.

determinados presupuestos *comprensivos* considerados irrenunciables, a pesar de seguir justificándolos de un modo meramente inductivo⁸.

Máxime cuando von Wright y posteriormente Apel hagan notar como las corrientes más actuales del llamado “nuevo dualismo” *post-analítico* habrían llevado a cabo una compleja reconstrucción del subsiguiente proceso de convergencia creciente que se habría producido entre ambos proyectos programáticos. En efecto, en la medida que tanto las propuestas de Wittgenstein como las de Popper mantienen una dependencia interna recíproca entre sus respectivos procesos de *compresión* y *explicación*, tampoco pueden prescindir de las respectivas posiciones contrarias. Es decir, von Wright y Apel habrían comprobado cómo la inicial aceptación de la *inducción explicativa* por parte de positivismo lógico del primer Wittgenstein tampoco pudo evitar una futura dependencia respecto de una posible falsación o refutación conceptual de los respectivos fracasos de una determinada *compresión* de la respectiva hipótesis. Ni tampoco el principio de refutación de Popper pudo eludir una hipotética subordinación respecto de la inevitable *compresión* de nuevo *juego de lenguaje*, desde el que a su vez se formalizan los hechos de la experiencia. De hecho ninguna postura pudo prescindir de su contraria, si verdaderamente pretenden progresar en la investigación científica. Y aún más, cuando von Wright y Apel hagan notar como los procesos *explicativos* y *comprensivos* se deben remitir a unos similares presupuestos *transcendentales* en sí mismos incondicionados, si pretenden continuar garantizando la ilimitada mejora que siempre cabe en este tipo de procesos⁹.

1.a. El legado del positivismo lógico, 50 años después

En efecto, según von Wright y Apel las más recientes corrientes del “nuevo dualismo” *post-analítico*, seguidoras de Russell y del primer Wittgenstein, habrían tratado de seguir justificando los ideales del positivismo lógico, aunque siguiendo una estrategia *explicativo-comprensiva* distinta. Por ejemplo, habrían compartido la posible *compresión* recíproca del *ideal semiótico de un lenguaje perfecto* simultáneamente compartido, a pesar de seguir careciendo de un argumento *explicativo* adecuado para justificar este mismo supuesto. De todos modos se reconoce cómo el primer Wittgenstein habría acertado plenamente al tratar de erradicar

8. Stern, D. G.; Szabados, B.; *Wittgenstein Reads Weininger*, Cambridge University, Cambridge, 2004.

9. Landesmann, Ch.; “The New Dualism in the Philosophy of the Mind”, *Rev. of Metaph.*, 19, 1965/66, 329-349 pp.

un posible *mal uso del lenguaje*, aunque para ello tuviera que *explicar* este primer paso en virtud de razones simplemente pragmáticas. O como Popper habría acertado plenamente al denunciar el carácter no científico de todo proceso de *comprensión de supuestos* que haga un uso abusivo del principio de inducción, como ocurrió con numerosas proposiciones de los saberes pseudocientíficos y similares¹⁰.

Pero a pesar de este acierto indudable, von Wright y Apel tampoco pudieron evitar la aparición de la llamada paradoja del *irrenunciable legado* dejado por el *positivismo lógico*: en efecto, después de casi 50 años de propuestas neo-positivistas y a pesar de los numerosos fracasos cosechados, todavía habría que seguir reconociendo que no se había logrado un modelo alternativo compartido. En este sentido se debería seguir asumiendo como un simple *ideal* aún por lograr la aceptación experimental compartida de un determinado tipo de supuestos *explicativos*, o el mantenimiento de determinadas presupuestas *comprensivos autoinmunes* a su propia falsación o refutación, como ahora seguirá ocurriendo en el llamado *nuevo dualismo post-analítico*, cuando en principio se exigía lo contrario. De ahí que también ahora Wright y Apel señalen los siguientes pasos que tuvieron que admitir los defensores del llamado “nuevo dualismo” postanalítico¹¹.

Primero: se debe reconocer explícitamente, una vez desechada la validez del procedimiento inductivo, la carencia de un *procedimiento heurístico explicativo* proporcionado que le hubiera permitido garantizar al primer Wittgenstein la efectiva elaboración de un *lenguaje ideal* que lograra la efectiva erradicación del *mal uso del lenguaje*. De hecho se considera cómo claramente insuficiente la pretensión de resolver este problema recurriendo de un modo meramente instrumental a un conjunto de dogmatismos axiomáticos totalmente injustificados, cuando lo único que se consigue de este modo fue multiplicar el número de los llamados *problemas de fundamentación*, generando un escepticismo aún mayor¹².

Segundo: el “nuevo dualismo” siguió justificando la necesidad de seguir manteniendo un criterio de demarcación *explicativo-comprensivo* en cierto modo similar a la propuesta *analítico-sintética* propuesta por Russell y el primer Wittgenstein, a pesar de los numerosos fracasos cosechados al respecto. De ahí que hoy día se debe volver a proponer deliberadamente un

10. Cf. Lewis, P. (ed); *Wittgenstein, Aesthetics and Philosophy*, Ashgate, Hampshire, 2002.

11. Ortiz de Landázuri, C.; ‘La doble génesis semiótica y heurística del neodualismo postanalítico. (A través del primer Wittgenstein y Popper, según von Wright y Apel)’, *Contrastes*, Málaga, 2011.

12. Sobre el paralelismo entre las tesis del primer Wittgenstein y de K. Popper, cf. Apel, K. O.; *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

doble dogmatismo explicativo-comprensivo de carácter *pseudo-inductivo* y a la vez *pseudo-axiomático*, a sabiendas de que de no hacerlo se trataría de una propuesta insostenible desde un punto de vista estrictamente metodológico. En cualquier caso el “nuevo dualismo”, según Wright y Apel, tuvo que reconocer la necesidad de este *doble proceso explicativo-comprensivo* en virtud de la denuncia del anterior *dogmatismo inductivo* y de una pretendida *autoinmunidad falibilista*. Sólo así sería posible erradicar, o al menos desactivar, un efectivo mal uso intencionado del lenguaje o de la propia metafísica, al menos desde un punto de vista pragmático¹³.

Tercero: el “*nuevo dualismo*” *post-analítico* tuvo que reconocer la necesidad de posponer ilimitadamente la resolución *explicativo-comprensiva* de esta anterior doble paradoja u *oximoron*, que ahora se establece entre lo *analítico* y lo *sintético*, dada la intrínseca dependencia que se establece entre ambos problemas. Sólo así habría sido posible dar un paso hacia otra estrategia heurística menos rigurosa, pero más resolutiva a largo plazo, a saber: dejar que la academia se vaya convenciendo del carácter verdaderamente irrenunciable de este tipo de propuestas en virtud de los propios resultados *pragmáticos* alcanzados a largo y sobre todo corto plazo, sin que haya ninguna otra estrategia posible a la que se pueda recurrir¹⁴.

En efecto, según von Wright y Apel, en la misma medida que este nuevo proyecto programático *explicativo-comprensivo* se justifica en virtud de razones estrictamente *pragmáticas*, o si se prefiere, estrictamente *pragmático-transcendentales*, se debe reconocer como el nuevo proyecto *explicativo-comprensivo* se acabó imponiendo más por una vía prácticas que teórica. En cualquier caso, ya se siga una estrategia teórica o práctica, se tendrá que reconocer la verdadera necesidad de estos presupuestos *explicativos-comprensivos*, en razón de las indudables ventajas a corto y largo plazo que pueden deparar este tipo de proyectos programáticos en un ámbito heurístico. Por eso se deberá seguir confiando en que la historia de la ciencia y de la propia humanidad termine dando la razón a unos planteamientos semióticos y metodológicos que todavía hoy día resultan carentes de una justificación racional adecuada. En este sentido sólo el paso del tiempo y la propia historia tendrán la última palabra al respecto, aunque ello exija tener que otorgarles un nuevo voto de confianza¹⁵.

Además, las *corrientes actuales* de “*nuevo dualismo*” *post-analítico* acabarían confirmando sus anteriores sospechas cuando comprobaron

13. Wuchterl, K.; *Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung. Von Frege zu Wittgenstein*, Haupt, Bern, 2002.

14. Baker, G. P.; Hacker, P. M. S.; *Wittgenstein Meaning and Understanding. Essays on the Philosophical Investigations I*, Blackwell, Oxford, 2004.

15. En cualquier caso fue fácil de comprobar este profundo carácter dogmático del “Trac-

con satisfacción el creciente proceso de progresiva *convergencia* experimentado por la inicial estrategia positivista lógica y esta segunda alternativa metodológica popperiana de tipo falsacionista. Especialmente cuando se comprueba cómo la inicial defensa de las propuestas *analítico-sintéticas* del positivismo lógico de Russell y del primer Wittgenstein de hecho compartían un gran número de objetivos con las propuestas *explicativo-comprensivas* popperianas, a pesar de la inicial contraposición existente entre ambas. De hecho, habría sido Karl R. Popper quién habría hecho notar la dependencia que el modelo *explicativo* del positivismo lógico del primer Wittgenstein seguía manteniendo respecto de la previa aceptación de un *doble proceso* de creciente *falsacionismo inductivista*. De igual modo que Wittgenstein hizo notar como una correcta *comprensión* del racionalismo crítico popperiano dependía a su vez del previo reconocimiento de la “*autoinmunidad*” *falibista* respecto determinados presupuestos considerados hipotéticamente universales, aunque en ambos casos este tipo de supuestos no se quisiera reconocer. De hecho, por un lado, el primer Wittgenstein habría aplicado a las *explicaciones heurísticas* una previa *metodología pseudo-inductiva*, así como una lógica formal *pseudo-axiomática*, que resultaban a su vez claramente insuficientes para alcanzar los *objetivos enciclopédicos* tan ambiciosos que en su caso se proponían. Por su parte, Popper habría exigido la aplicación a todo proceso de *comprensión* de presupuestos un falibilismo generalizado que en la práctica hacía inviable el proyecto programático de *explicaciones* científicas que se proponía acometer¹⁶.

En cualquier caso los seguidores de Popper habrían pretendido abordar el problema de la *comprensión de la intersubjetividad* del conocimiento y del correspondiente lenguaje científico mediante una perspectiva *heurística falsacionista* o *refutadora* que fuera verdaderamente *autoinmune* ante cualquier posible oponente. Además, se pretendía así denunciar el presunto dogmatismo inductivo de los modelos *explicativos* propuestos por el primer Wittgenstein, sin poder aportar razones proporcionadas al respecto. Por su parte, los seguidores de Wittgenstein habrían abordado la *explicación* inductiva del conocimiento científico desde unos planteamientos aún más empiristas y fisicalistas, denunciando el presunto racional-

tatus” cuando el primer Wittgenstein afirma: >”La realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí y al no. (...) La proposición construye un mundo con ayuda de un armazón lógico, y por ello, también puede verse en ella como se comporta todo lo lógico, si es verdadera. (...) Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera (...) Se la comprende si se comprenden sus partes integrantes”<. Wittgenstein, L.; TLP, 4.023, 4.024; Ostrow, M. B.; *Wittgenstein's Tractatus. A dialectical Interpretation*, Cambridge University, Cambridge, 2002.

16. Mulholland, S.; *Wittgenstein's Private Language. Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations*, && 243-315, Oxford University, Oxford, 2006.

lismo crítico de las propuestas de Popper. En efecto, si se pretende eludir la atribución al *lenguaje científico* de un origen *convencional* en sí mismo *dogmático*, como ahora seguía ocurriendo en el primer Wittgenstein, se acabaría haciendo absolutamente necesaria recurrir a la propuesta del segundo Wittgenstein¹⁷.

Se pasaría así de marcarse un objetivo *explicativo inductivo* a otro de tipo *comprensivo* o *hipotético-deductivo* muy diferente, a saber: tener que invertir de un modo *hipercrítico* el modo de justificar las iniciales propuestas *dogmáticas positivistas* del primer Wittgenstein, aunque para *comprender* estos mismos procesos hubiera que recurrir a los supuestos *autoinmunes falibilistas* de Popper. Pero si se pretende evitar justificar el origen del lenguaje científico en virtud de un inductivismo meramente *oracular*, al modo de Wittgenstein, o de un decisionismo meramente *ficcional*, al modo de Popper, no se tendrá más remedio que recurrir a un axiomática cada vez más dogmática o a un falibilismo cada vez más radicalizado y escéptico, a pesar que de ambos modos se impide cualquier posible avance de la ciencia. De hecho el “nuevo dualismo” post-analítico tendría que otorgar a la génesis del lenguaje y de la propia experiencia, o bien un claro sentido *inductivo-axiomático* o bien un simple planteamiento *hipotético-deductivo cada vez más falibilista*. En ambos casos el “nuevo dualismo” tuvo que formular sus propuestas tras un ropaje *metodológica y semióticamente pluralista*, aunque con pretensiones claramente *autoinmunes y enciclopédicas*, como realmente acabó sucediendo en el segundo Wittgenstein, o en el propio Popper. Sin embargo en ambos caso se seguían manteniendo los mismos ideales dogmáticos del positivismo lógico, aunque se siguieran diversas estrategias par lograrlo¹⁸. Veámoslo.

1.b. La paradójica convergencia explicativo-comprensiva entre Wittgenstein y Popper

A este respecto, según von Wright y Apel, la “lógica falsacionista” de Popper también habría tratado de invertir a este respecto el anterior carácter *inductivo-axiomático* de la génesis *logicista* del lenguaje en Russell y el primer Wittgenstein, aunque ahora se siguieran unos procedimientos *explicativo-comprensivos* muy distintos. En efecto, en vez de recu-

17. Wuchterl, K.; *Handbuch der analytischen Philosophie und Grundlagenforschung. Von Frege zu Wittgenstein*, Haupt, Bern, 2002.

18. Ortiz de Landázuri, C.; “El antifundamentalismo radical del neodualismo postanalítico. A través de von Wright y Apel. The radical anti-fundamentalism of post-analytics neodualism. Across von Wright and Apel”, *Contrastes*, Málaga, 2016, 21-45 pp.

rrir a la semiótica *explicativa* del lenguaje científico, como en el segundo Wittgenstein, Popper habría recurrido a la metodología *comprensiva* del saber científico, con resultados en gran parte convergentes. En este sentido el segundo Wittgenstein habría recurrido a un principio de proliferación de los juegos del lenguaje, que cuestiona su tesis inicial de la pretendida existencia de un solo *lenguaje ideal perfecto* válido para las *explicaciones* de todas las ciencias. En cambio Popper habría tratado de justificar el correspondiente proyecto programático *comprensivo* de la lógica de la justificación científica en nombre de un método hipotético-deductivo de carácter estrictamente refutador o falibilista. De este modo Wittgenstein habría fomentado un inductivismo con la única pretensión de *explicar* las consecuencias válidas de las teorías científicas. En cambio, Popper habría fomentado un *decisionismo crítico* que sólo perseguiría la *comprensión* meramente *hipotética* de determinados presupuestos que podrían ser verificados o refutados en la experiencia¹⁹.

Sin embargo para que ambas propuestas pudieran ser provisionalmente viables se les debería seguir asignando inicialmente una naturaleza inductiva o hipotética igualmente *dogmática*. Hasta el punto que habría que justificar este *inductivismo* o este *convencionalismo* o *decisionismo crítico* en virtud del valor *explicativo* meramente inductivo otorgado a las verificaciones científicas o en virtud del valor meramente *hipotético* otorgado a la *comprensión heurística* de las *leyes y teorías* científicas. Hasta el punto que también las *convenciones semióticas* que regulan el propio lenguaje científico deberían admitir una única exigencia: la necesidad de fomentar una aplicación a una base empírica lo más concreta posible, o bien garantizar la posible sustitución de la hipótesis inicial refutada por otra mejor aún más universal. Sólo en el caso de que se dispusiera demarcar de un modo más preciso la base empírica disponible o de disponer de una hipótesis cada vez más universal, sólo entonces se podría iniciar un proceso de efectiva confirmación de una *explicación experimental* o de refutación de la *comprensión* alcanzada de una determinada hipótesis. Pero en el caso contrario se debería desistir de hacer este tipo de propuestas por fomentar una actitud en sí misma regresiva²⁰.

Evidentemente von Wright y Apel constataron como a lo largo de los 50 años últimos se acabaría produciendo un fuerte *proceso de conver-*

19. F. Kuhn, *Ein anderes Bild des Pragmatismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1996.

20. A este respecto Popper afirmó: >”El criterio de demarcación inherente a la lógica inductiva – esto es, el dogma positivista del significado o sentido – equivale a exigir que todos los enunciados de la ciencia empírica (o, todos los enunciados con sentido) sean susceptibles de una decisión definitiva con respecto a su verdad o falsedad; podemos decir que tienen que ser “decidibles de modo concluyente”. Esto quiere decir que han de tener una forma tal que sea lógicamente posible tanto verificarlos como falsarlos (...). Ahora bien, en mi opinión, no existe

gencia entre) la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein, por un lado, y de la lógica racionalista crítica de *la refutación* de Popper, por otro, a pesar de haber defendido inicialmente proyectos programáticos totalmente enfrentados. Máxime cuando se comprobó como la mera justificación inductiva de los resultados de la ciencia respondía a un modelo de *explicación causal de cobertura legal* muy preciso. En cambio la justificación falsacionista acerca del origen de las *leyes y teorías* científicas respondía más bien a un modelo *comprensivo* de presuposiciones previas. Además, la justificación del propio *lenguaje* semiótico requería la justificación previa de un *doble proceso* convencionalista que, ya se conciba de un modo dogmático, o alternativamente hipotético-deductivo, tampoco mantienen unas diferencias programáticas tan opuestas como inicialmente podría parecer. En realidad, y por mucho que ninguno de ambos lo quisiera reconocer, se habían formulado recíprocamente objeciones bastantes similares. Por un lado, Wittgenstein había denunciado que Popper justificara los procesos de *comprensión de las hipótesis* de un modo muy vulgar en virtud de simples propuestas provisionales y de meras deducciones convencionalistas. Pero por su parte Popper había objetado al primer Wittgenstein que siguiera recurriendo a simples *inducciones generalizadoras* de carácter muy parcial, o de servirse de una *axiomática terapéutica* cuyo valor último se sigue legitimando de un modo simplemente pragmático a largo plazo, sin lograr justificarse verdaderamente por sí misma²¹.

Pero a pesar de estas divergencias y convergencias entre Wittgenstein y Popper, sin embargo el resultado final en ambos casos acabó resultando bastante similar. La defensa de un “*nuevo dualismo*” *explicativo-comprensivo* donde en cada caso se pone el acento en uno de los elementos de la mencionada relación. De hecho en ambas estrategias heurísticas sólo se persigue la *explicación* confirmadora o la *comprensión* refutable de unas determinadas propuestas científicas iniciales. Por su parte, a la vez que se trata de garantizar un uso cada más correcto del lenguaje científico, a pesar de que en cada caso también se siguieran unas estrategias dispares, pero complementarias. Se genera así un proceso de convergencia que, según von Wright y Apel, se incrementaría aún más cuando en las nuevas tendencias post-analíticas de los “*nuevos dualistas*” se analicen más específicamente los *modelos de cobertura legal* subyacentes a dichos procesos de *explicación y comprensión*. Especialmente cuando se compruebe que se trata de dos alternativas semiótica o metodológicas en el fondo comple-

nada que pueda llamarse inducción”<. Popper, K.; LF, p. 14; LSD, p. 40; LIC, p. 39. Cf. Ortiz de Landázuri, C.; ‘La probabilidad inductiva hoy: ¿Carnap, Popper o Bayes?’, Encuentro de lógica y filosofía de la ciencia. Rudolf Carnap y Hans Reichenbach in Memoriam, Universidad Complutense, Madrid 13-15 Noviembre de 1991, 395-401 págs.

21. Russell, B.; Toward the “Principles of Mathematics”, 1900-02, Routledge, London, 1993.

mentarias. De hecho las “nuevas corrientes” analíticas acabarían propugnado con una gran tenacidad una vuelta a los planteamientos positivistas lógicos de Russell y del primer Wittgenstein, o a las estrategias racionalistas críticas de Popper. Se vieron sus propuestas como complementarias, sin querer establecer ya ningún tipo de contraposición entre ellas. De hecho el “nuevo dualismo” acabaría viendo en la lógica de la refutación de Popper un complemento necesario aún más sofisticado de las propuestas analíticas del positivismo lógico inicial. Además, se trataría de compensar de este modo algunas lagunas e insuficiencias semióticas presentes en la metodología dogmática de Russell y del primer Wittgenstein, así como en racionalismo-crítico post-popperiano²².

1.c. El dilema heurístico explicación-comprensión entre Wittgenstein y Popper.

Pero, a pesar de generar estos procesos de convergencia cada vez más acusados, según von Wright y Apel, tampoco desaparecieron totalmente las *profundas diferencias* que anteriormente habían abierto un abismo intransitable entre los respectivos proyectos programáticos *positivistas-lógicos* del primer Wittgenstein y *racionalistas críticos* de Popper²³.

De hecho el proyecto programático *positivista lógico* defendía un *modelo explicativo*, que estaba basado en un fuerte *dogmatismo inductivo y axiomático* muy persistente. Además, se trataba de un *modelo explicativo* que volvía una y otra vez a reaparecer de un modo muy *hipercrítico*, por mucho que a corto plazo muchas de sus tesis pudieran ser refutadas mediante un “experimento crucial”. Máxime cuando tampoco se pudieron ver materializadas su irrenunciable expectativa de alcanzar el prometido avance efectivo hacia el logro de un *lenguaje ideal perfecto*, como en principio hubiera sido de esperar. Es más, se seguía haciendo presente un persistente mal uso del lenguaje por parte de la ciencia que a su vez sólo servía para reafirmarse aún más en la necesidad de volver a justificar un uso al menos instrumental de aquellos mismos *dogmatismos inductivos*

22. McGinn, M.; *Elucidating the 'Tractatus'. Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006.

23. Ter-Hark, M.; *Popper, Otto Selz and the Rise of Evolutionary Epistemology*, Cambridge University, Cambridge, 2004.

igualmente denostados, sin llegar tampoco a alcanzar una adecuada justificación teórica²⁴.

Por su parte, la lógica de la investigación científica falsacionista popperiana cada vez más se enrocó en la justificación de una presunta *autoinmunidad metodológica falsacionista* aún más radicalizada. En efecto, en la medida que alguna de sus propuestas podían acabar siendo refutadas siempre se veía obligada a volver a justificar un *modelo comprensivo* similar que les permitiera salir incluso más reforzada de sus propias refutaciones, al igual que sucedía con las demás teorías. Hasta el punto que la persistente refutación de las diversas teorías sólo acabó sirviendo para reforzar aún más la aparición de una “nueva” forma de *autoinmunidad falibilista*, salvo que se quisiera fomentar una falsacionismo aún más radicalizado. Hasta el punto que algunos post-popperianos exigieron incluso admitir la posible refutación de los primeros principios de la razón natural, incluido el principio de no contradicción, como acabó ocurriendo en Feyerabend o Bartley. Es decir, la necesidad absoluta de que la teoría refutada pudiera ser sustituida por otra aún mejor verificada, sin admitir la posibilidad de que antes o después un hecho pudiera quedar sin justificación alguna. Al menos así siguió siendo reivindicado tenazmente por el correspondiente proyecto programático del llamado *convencionalismo* o *decisionismo crítico*, cuando en buena ley podría haberles llevado a la conclusión contraria²⁵.

Evidentemente, según von Wright y Apel, los desarrollos del “*nuevo dualismo*” *post-analítico* durante los últimos 50 años han generado un *debate entre la explicación y la comprensión* que no han dejado a nadie indiferentes. Sin duda el proceso comenzó por los propios analíticos, o más bien post-analíticos, posteriores al segundo Wittgenstein, que a estas alturas también se reconocían postpopperianos. Hasta el punto que muchos de ellos aún siguieron manteniendo la añoranza de pretender volver a defender las propuestas iniciales del primer Wittgenstein, siempre que las propuestas iniciales del positivismo lógico sólo se afirmasen como un presupuesto implícito necesario del propio principio de refutación. A este respecto se habría producido, según von Wright, un lento, pero inexorable deslizamiento del debate estrictamente *metodológico* a otro propiamente *semiótico*, o a la inversa, según el punto de partida del autor considerado. Es decir, un tránsito desde un *debate acerca de los métodos explicativos* a otro acerca de los *presupuestos comprensivos*. De hecho lo decisivo en am-

24. Popper, K. R.; *Los dos problemas fundamentales de la epistemología. Basado en los manuscritos de los años 1930-1933*, Tecnos, Madrid, 2007.

25. Artigas, M.; *Lógica y ética en Karl Popper: (se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)*, Eunsá, Pamplona, 1998.

bos casos consistiría en la valoración que merecen los resultados obtenidos de un modo pragmático por los distintos procedimientos de *explicación* o de *comprensión*, según fueran verificables o simplemente refutables, a fin de poder garantizar así el buen uso que en cada caso se hiciera del lenguaje²⁶.

Se otorgó así en un segundo momento una primacía a un *debate semiótico* donde se pretendía garantizar el buen uso del lenguaje. De hecho sin disponer de un *lenguaje ideal perfecto* tampoco sería posible garantizar una correcta falsación o refutación de los procesos de *comprensión* intersubjetiva humana. A este respecto se trató de enjuiciar las diversas posturas heurísticas en razón primeramente de las consecuencias beneficiosas o perjudiciales que habrían acabado teniendo determinadas *explicaciones heurísticas* para el avance de la ciencia. Pero, posteriormente, también se tendría en cuenta el buen o mal uso que en cada caso se hacía del lenguaje científico en los procesos de *comprensión recíproca* de una consecuencia o de una determinada hipótesis. De ahí que a lo largo del debate se alcanzaran diversas propuestas convergentes, a favor y en contra, de una metodología u otra. Todo dependía según se otorgara una mayor importancia a los problemas metodológicos o a los estrictamente semióticos, a los procesos de *explicación* o de *comprensión* científica. Es decir, a la justificación de un *lenguaje ideal perfecto* válido para los procesos de *explicación experimental* o bien a la elaboración de diversos lenguajes pragmáticos simplemente especializados que serían especialmente válidos para determinados procesos de *comprensión*²⁷.

De hecho el modo de obrar *explicativo-comprensivo* de la ciencia con frecuencia siguió adoleciendo de un fuerte *dogmatismo inductivista*, o de una pretenciosa *autoinmunidad falibilista en sí misma pluralista*, a pesar de las reiteradas advertencias en sentido contrario. Especialmente cuando la ciencia se interpretó como un saber fuertemente sistemático en el que prevalece un principio de coherencia, sin querer reconocer las limitaciones de los procedimientos inductivos, o simplemente decisionitas, de los que con frecuencia se sirve. Hasta el punto que en estos casos tampoco se pudo admitir la presencia de anomalías que pueden hacer peligrar la pretendida solidez del ideal positivista de una *ciencia unificada*. Al menos así habría sido postulado inicialmente por Russell y Wittgenstein, a pesar de los pocos argumentos a favor que en su caso pudieron aportar. Pero de igual modo ahora se pretendería seguir admitiendo dicho *ideal* de un modo tácito, en la medida que las diversas ciencias se demuestran

26. Rescher, N.; *Cognitive Pragmatism. The Theory of Knowledge in Pragmatic Perspective*, University of Pittsburgh, 2001.

27. Shook, J. R.; Margolis, J. (eds); *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Oxford, 2006.

suficientemente seguras a la hora de justificar sus respectivos procesos de *explicación experimental* o de *comprensión de presupuestos*, sin necesidad de recurrir a fuentes de conocimiento ajenas. Sin embargo, por otra parte, los proyectos programáticos positivistas lógicos y racionalistas-críticos estarían continuamente queriendo hacer ver su creciente poder de verificación y de refutación²⁸.

En uno de los casos se pretendía hacer tambalear el *dogmatismo inductivo* en el que con frecuencia se fundamentan los experimentos cruciales más audaces de las ciencias aparentemente más rigurosas. En otro caso se quería más bien confirmar la *autoinmunidad falibilista* de sus respectivos presupuestos metateóricos, a pesar de tener que ir en contra de sus propios proyectos programáticos. En este sentido se fomentó una actitud generalizada de resignación observando con una cierta imperturbabilidad estoica estos aparentes contratiempos, para sacar una consecuencia muy precisa, a saber: en cualquier caso el “*nuevo dualismo*” *explicativo-comprensivo* debería seguir la anterior estrategia del positivismo lógico, a saber: por un lado, aceptar un *dogmatismo inductivo* inicial propio de la *explicación científica*; y, por otro lado, fomentar una ulterior “*autoinmunidad*” *falibilista* que ahora viene exigida por la *comprensión recíproca* de determinados presupuestos de la ciencia. Sólo así se podría acabar comprobado cómo el simple paso del tiempo podría acabar dando por bueno el éxito alcanzado o el fracaso cosechado por una determinada teoría. Con la ventaja añadida de que de este modo también se podría confirmar la posibilidad de encontrar un posible *lenguaje ideal aún más perfecto*, ya se justifique en nombre de la práctica vulgar de la ciencia, o en nombre de un principio pragmático transcendental, como ahora postularán respectivamente von Wright y Apel²⁹.

1.d. El dilema explicación-comprensión en los procesos gnoseológicos científicos.

De todos modos von Wright y Apel señalan cómo el “*nuevo dualismo*” *post-analítico* habría acabado reincidiendo en una segunda clara divergencia que anteriormente también se habría hecho presente entre las propuestas del primer Wittgenstein y de Popper. Se trataría del modo respectivo tan distinto de concebir los presupuestos *metateóricos* o simplemente *crítico-transcendentales* de los correspondientes procesos de *explicación experimental* y de *comprensión teleológica* de la investigación cien-

28. Richter, D., *Wittgenstein at His World*, Continuum, London, 2005.

29. Elster, J.; *Reason and Rationality*, Princeton University, Princeton, 2008.

tífica. En el caso del primer Wittgenstein se habría fomentado un doble *dogmatismo inductivo* en la interpretación tanto del uso del lenguaje como de la explicación de la experiencia, sin establecer una clara separación en el modo de proceder en ambos casos. En cambio, en el caso de Popper, la lógica de la ciencia se habría apropiado de una “*autoinmunidad*” *falibilista*, que le hace confiar en el logro de posible *mejor comprensión* de las teorías y del lenguaje semiótico de cada una de las ciencias, salvo que se pretendan fomentar un falibilismo dada vez más radicalizado como el antes señalado³⁰.

Se trata en cualquier caso de un dilema que surge a la hora de tratar de justificar el *paralelismo lógico físico* postulado por el positivismo lógico entre la mente y el mundo. Sin embargo dicho *paralelismo* ahora también se seguiría haciendo presente a largo plazo en las posturas defensoras de este “*nuevo dualismo*” *positivista lógico*, dando lugar a dos posibles posturas: O bien se concibe este paralelismo como una condición de posibilidad y de sentido de la efectiva referencia compartida a unas mismas *explicaciones experimentales* por parte de los distintos interlocutores afectados, a pesar de tratarse de una presunción profundamente dogmática. O bien se concibe este paralelismo como consecuencia de un *decisionismo crítico* que admite la posibilidad de formas múltiples de *comprensión divergente*, a pesar de presuponer en cada caso formas de *autoinmunidad* que son recíprocamente incompatibles. Hasta el punto que se tuvo que admitir la posibilidad de formalizar un mismo hecho de la experiencia de formas que son *gnoseológicamente divergentes*, aunque ello pudiera suponer una conclusión profundamente escéptica respecto del posible avance de la ciencia³¹.

En efecto, en el *Tractatus* se parte de la presunción dogmática de la existencia de un *paralelismo lógico-físico entre la mente y el mundo*. En cambio, en “*La lógica de la investigación científica*” se parte de la presunción contraria: la posibilidad de *múltiples formas refutables de articular las relaciones entre la mente y el mundo*, sin que se pueda saber de antemano cuales son las acertadas o las equivocadas. Sin embargo ahora en ambos casos se partiría de la aceptación de un mismo postulado, a saber: la necesidad de asignar una *explicación inductiva* o una *autoinmunidad comprensiva falibilista* a determinados principios, ya se formule con la pretensión de comprobar la efectiva verificación de sus posibles consecuencias, o con la pretensión de justificar la efectiva *comprensión* de sus respectivos presupuestos. En efecto, solo mediante esta duplicación

30. Popper, K. R. (2007), *Los dos problemas fundamentales de la epistemología. Basado en los manuscritos de los años 1930-1933*, Tecnos, Madrid.

31. Schulte, J.; *Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.

de funciones se podría seguir aspirando al logro de una articulación más efectiva entre las correspondientes *ciencias unificadas*, según aquellos criterios heurísticos que previamente habrían sido estipulados de un modo dogmático por el *positivismo lógico*, pero que ahora lograrían justificarse de un modo crítico³².

Sin embargo ahora este mismo *ideal de las ciencias unificadas* se podrían justificar de un doble modo: o bien mediante un proceso de *explicación positivista lógico* de sus propias consecuencias, o bien mediante un proceso de *comprensión racionalista-crítico* de la *autoinmunidad* de los respectivos presupuestos que están sobreentendido tras el uso en sí mismo decisionista o convencional del lenguaje. De todos modos a este *modelo explicativo-comprensivo* también se objeta, que en el caso de admitir esta posibilidad, se estaría introduciendo un tercer presupuesto *metateórico* igualmente *dogmático*, a saber: Se estaría perpetuando la existencia de un *isomorfismo* entre los ahora llamados hechos atómicos y las correspondientes proposiciones atómicas, así como con las diversas formas de lenguaje científico, volviendo a las antiguas paradojas que ya se hicieron presentes anteriormente en el positivismo lógico. A este respecto ya Quine en los años 30 habría sido el primero en denunciar lo que en su caso denominó los *dos dogmas del empirismo lógico*. Es decir, el hecho de presuponer dos supuestos de imposible justificación, como ahora sucede con el *paralelismo lógico-físico* entre la mente y el mundo, y de una *armonía lingüística pre-establecida* entre los diversos interlocutores afectados. Con el agravante de que el “nuevo dualismo” pretendería incorporar estos dos presupuestos a su propio proyecto programático, sin considerarlos dos nuevas formas de dogmatismo. En su lugar se conciben estos presupuestos a modo de *dos postulados* que se afirman de un modo explícito al modo de una condición de posibilidad y de sentido de cualquier proceso de investigación heurística referido a la experiencia³³.

A este respecto, según von Wright y Apel, tanto el “*Tractatus*”, como “*La lógica de la investigación científica*”, acabarían introduciendo una *paradoja pragmático-transcendental* muy similar. En ambos casos se remiten a unos postulados teóricos que en principio contradicen su propio proyecto programático, aunque cada uno le acabara otorgando un sentido vicioso o virtuoso muy diferente. Especialmente a la hora de pretender justificar la posibilidad de un *nivel metateórico* de sus respectivas lógicas de la ciencia, que contrarrestase la aparición de estas posibles paradojas. En efecto, tanto en un caso como en el otro, se debe partir de la presunción

32. Tallis, R.; *On the Edge of Certainty. Philosophical Explorations*, MacMillan, Hampshire, 2000.

33. Russell, B.; *Our Knowledge of External World: as a field for Scientific Method in Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1998.

a favor de admitir determinados *criterios de demarcación* entre la ciencia y la no ciencia, ya sea en virtud de un *dogmatismo explicativo inductivo* o de una determinada *autoinmunidad comprensiva falibilista*, a pesar de carecer de una justificación adecuada de naturaleza metodológica o semiótica. En efecto, sólo si se dispone de una justificación adecuada, será posible determinar el límite preciso hasta donde puede llegar una aplicación razonable de un principio de *explicación* inductiva o de refutación *comprensiva*. De hecho ya no se pueden considerar científicos una forma de saber *explicativa* o *comprensiva* que intente prescindir de estos criterios³⁴.

En este sentido los procedimientos inductivos del positivismo lógico se acabaron apropiando de unos criterios de *explicación* que deberían ser capaces de demarcar lo que era ciencia respecto de la no-ciencia o pseudociencia. Por su parte la “lógica” popperiana de la refutación se acabaría apropiando de un modo autoinmune cualquier proceso de *universalización pseudo-científica*. Precisamente en la medida que un saber rechaza la aplicación de un principio de verificación inductiva o de refutación hipotética deductiva, tampoco podría justificar su carácter de ciencia, pasando a ser considerada una *no-ciencia*. En ambos casos se formulan estos criterios de demarcación con la pretensión explícita de excluir a la metafísica clásica, ya sea por carecer de una base inductiva suficientemente contrastada o por no poder justificar su pretendida autoinmunidad frente a la experiencia. Sin embargo las corrientes actuales del “nuevo dualismo” post-analítico querrán ver en este tipo de criterios una nueva forma de acceder a una “*nueva metafísica*” que, más que como una justificación racional de la experiencia, se concibe como una *metateoría de la ciencia*³⁵.

En este sentido el *Tractatus* habría acabado otorgando en todo momento una validez *dogmática* al pretendido *paralelismo lógico/físico* existente entre lo teórico y lo observacional, entre la *explicación* y la *comprensión*, entre el inicial proyecto programático positivista lógico y sus posteriores aplicaciones prácticas cada vez más universales. Sin embargo su propuesta escondía una segunda motivación que inicialmente podría pasar más desapercibida. Se trataba de la única forma posible de fijar los

34. Martínez Solano, J. F.; *El problema de la verdad en K.R. Popper. Reconstrucción histórico-sistemática*, Netbiblo, Oviedo, 2005.

35. A este respecto Apel afirma: >“El neowittgenstianismo se vio obligado a tener que justificar una cada vez más completa disyunción entre los posibles juegos del lenguaje (... salvo que) pudiera estar vigente de un modo “a priori” esta nueva lógica de lo pragmático-transcendental (...). Así fue como el “nuevo dualismo” postwittgenstieniano interpretó la situación de complementariedad pragmático-transcendental respecto de la verdad”<. Apel, K. O.; EVK-TPS, p. 274. McManus, D.; *The Enchantment of Words. Wittgenstein’s Tractatus Logico-Philosophicus*, Clarendon, Oxford University., Oxford, 2006.

requisitos exigidos a los procesos de inducción de la ciencia, así como las condiciones que debería cumplir una *armonía lingüística preestablecida* entre los diversos interlocutores afectados. Sólo así se podrían excluir todas aquellas formas de *explicación* que no pueden ser ciencia³⁶.

Por su parte, *La lógica de la investigación científica* de Popper habría acabado otorgando una validez *autoimmune* a los primeros principios de la razón natural, así como a la aceptación de un principio de proliferación semiótica a la hora de justificar una posible intercomunicación lingüística. Sólo así se podrían alcanzar una posible *comprensión* de los distintos supuestos compartidos que deben ser admitidos en una justificación científica, rechazando todos los que no cumplan estas condiciones. De este modo las nuevas corrientes del “nuevo dualismo” invirtieron el sentido tan despectivo que Carnap había otorgado a los llamados *dogmas del empirismo*, para otorgarle un sentido virtuoso muy distinto. No se trataba de otorgar un valor desmedido a las conclusiones científicas, sino más bien lo contrario: tratar de establecer unos límites que no se podrían sobrepasar por dichos principios, ya sea por no poder alcanzar la *base inductiva mínima* necesaria exigida en cada caso, ya sea por otorgarles una *autoinmunidad convencional desproporcionada* y carente de la más mínima justificación³⁷.

Pero, a pesar de la convergencia interna postulada entre dos proyectos científicos tan diferentes, sin embargo von Wright y Apel consideran que en ambos casos acabarían prevaleciendo una presunción diferente, a saber: en el caso de Russell y el primer Wittgenstein la presunción a favor del mantenimiento de determinado *paralelismo lógico/físico* en sí mismo *dogmático*, que ahora se afirman como una condición de posibilidad y de sentido *mínima* respecto de la posterior *explicación* de un posterior hecho de la experiencias; y, en el caso de Popper, la presunción contraria a favor de la “*autoinmunidad*” *falibilista a largo plazo* de una *armonía lingüística preestablecida* que ahora se establece como una condición de posibilidad y de sentido *mínima* para la efectiva *comprensión* de una determinada proposición científica. En este sentido el “nuevo dualismo” acabaría comprobando como las propuestas de Russell y el primer Wittgenstein, así como el falsacionismo de Popper, acabarían convergiendo en una última propuesta absolutamente necesaria, aunque ahora habría que justificarla de un modo *crítico-transcendental* totalmente diferente, a saber: la aceptación de un presupuesto crítico de positivismo lógico, como ahora sucede con el inicial *paralelismo lógico/físico* que se establece entre la mente y el

36. McGuinness, B.; *Young Ludwig. Wittgenstein's Life 1889-1921*, Oxford University, Oxford, 2005.

37. Böhler, D. ; Kettner, M.; Skirbekk, G. (2003), *Reflexion und Verantwortung: auseinandersetzen mit Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt. , 2005.

mundo, y con la existencia de una *armonía semiótica preestablecida* entre los distintos interlocutores afectados. De hecho se trata de dos presupuestos que señalan los límites que debe tener la aceptación de una mayor base inductiva o la naturaleza cada vez más “autoinmune” frente a todo posible oponente de los presupuestos últimos de la ciencia. De hecho se trata de dos supuestos absolutamente necesarios para una actitud verdaderamente crítica frente al inevitable progreso de la ciencia experimental. Sin embargo, no se pueden afirmar como metas ya conseguidas, sino más bien como postulados que aún están por conseguir³⁸.

En cualquier caso los seguidores de un “*nuevo dualismo*” *post-analítico*, al menos según Von Wright y Apel, consideraron que se podrían desactivar las posibles discrepancias entre las propuestas positivistas-lógicas de Russell y el primer Wittgenstein y las racionalistas-críticas de Popper. Es más, se admitió que se podrían acabar conciliando siempre que se admitiera una tercera alternativa todavía no examinada, a saber: elaborar un nuevo *modelo de cobertura legal* entre hechos y leyes, que fuera capaz a su vez de contrarrestar el recurso a planteamientos abusivamente inductivos o extralimitadamente falsacionistas. A este respecto sus propuestas fueron aparentemente antitéticas, aunque en el fondo eran complementarias. En cualquier caso la estrategia seguida por el “*nuevo dualismo*” *post-analítico* tampoco pretendió desnaturalizar o simplemente desvirtuar las tesis principales del positivismo lógico, sino que simplemente pretendió resaltar lo que en cada caso tiene de más valioso³⁹. Veámoslo.

1.e. El dilema entre la unidad explicativa y el pluralismo comprensivo.

En este sentido, según von Wright y Apel, el “*nuevo dualismo*” *post-analítico* habría localizado la presencia a lo largo del debate ahora iniciado entre Russell, el primer Wittgenstein y Popper de una *segunda clara divergencia*. Se trata del modo respectivo tan antitético de abordar los presupuestos semióticos o simplemente lingüísticos de la *explicación* y de la *comprensión* heurística. Surgió así un dilema que progresivamente se acabó enconando cada vez más entre la exigencia positivista-lógica de remitirse a un *lenguaje ideal unificado* válido para todas las ciencias, o el reconocimiento de una *pluralidad de lenguajes* semióticos específicos de cada ciencia. En el primer caso se justificarían en virtud de una axiomática

38. Cf. Peter, F.; Schmid, H. B.; *Rationality and Commitment*, Oxford University, Oxford, 2007.

39. Boghosian, P.; *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Alianza, Madrid, 2009.

dogmática, mientras que en el segundo se abrogarían una *auto-inmunidad pluralista falibilista* en virtud de su carácter mancomunado *compreensivo* meramente convencional. Máxime si ambas exigencias generan confrontaciones y discrepancias recíprocas entre ellas, aunque no siempre tuvieran que acabar siendo absolutamente incompatibles⁴⁰.

En efecto, así como en el *Tractatus* se parte de la presunción aparentemente *dogmática* de la existencia de un *lenguaje ideal perfecto propio de las ciencias unificadas*, en el fondo para el “nuevo dualismo” se trata de una simple pretensión que aún esta muy lejos de haberse alcanzado. En realidad se trata de un presupuesto verdaderamente “autoinmune” que ahora se afirma como una condición de posibilidad y de sentido que vendría exigida a largo plazo por el mantenimiento de una efectiva *conmensuración* recíproca entre los distintos interlocutores afectados. Además, se exigiría en estos casos un seguimiento de los criterios estipulados a tal efecto por el positivismo lógico: es decir otorgándole una efectiva *verificación explicativa* y una subsiguiente “*autoinmunidad*” *compreensiva falibilista* frente a todo posible oponente. De hecho se trata de simples convenciones que perfectamente podrían permitir la estipulación de un *consenso o acuerdo mutuo* a este respecto⁴¹.

De todos modos algo similar ocurre con la presunción aparentemente “autoinmune” que *La lógica de la investigación científica* otorga a determinados principios mediante los que se regula la falsación o refutación de una hipótesis. También en este caso tampoco el principio de falsación se puede refutar a sí mismo ya que en realidad se trata de un principio muy distinto: en realidad se trata de una exigencia teórica que ahora se afirma como un presupuesto y condición de sentido que viene exigido a toda hipótesis científica por su obligada confrontación con la experiencia. A este respecto el “nuevo dualismo” hace notar como el resultado buscado no tiene que ser necesariamente la refutación de una hipótesis. También puede tratarse perfectamente de un simple estado de mayor vaguedad, probabilidad o indeterminación. Lo único decisivo es que la proposición propuesta pierda de universalidad inicialmente asignada, aunque la forma de ser refutada puede ser en cada caso muy distinta⁴².

A este respecto en *La lógica de la investigación científica* también termina apareciendo una paradoja heurística similar a la que aparecía

40. Hacker, P. M. S.; *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon, Oxford University, 2001.

41. Kölbel, M.; Weiss, B. (eds) (2004), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Routledge, London.

42. A este respecto afirma Popper: >”La tentativa wittgensteniana de desenmascarar el problema de la inducción como un pseudoproblema vacío, ha sido expresada por Schlick con las siguientes palabras: “El problema de la inducción consiste en preguntar por la justificación lógica de los enunciados universales acerca de la realidad.... Reconocemos con Hume, que no existe semejante justificación lógica: no puede haber ninguna, por el simple hecho de que no son

anteriormente en el *Tractatus*, aunque sea en un sentido inverso. En efecto, también en “*La lógica*” popperiana se parte de la presunción a favor de un *pluralismo semiótico falibilista*, dejando indeterminado cual es el mejor o el peor. Se dejan así diversas alternativas abiertas a los procesos de creciente universalización con tal de que se reconozca la necesidad de someterse a una posible refutación ulterior. Sin embargo, incluso en el caso de ser refutadas, siempre estos diversos proyectos programáticos acaban saliendo aún más reforzados de este tipo de situaciones de aparente fracaso, como las ahora descritas. En efecto, en estos casos la posible refutación de una hipótesis debería compensarse posteriormente con un nuevo proceso heurístico de universalización aún mayor, que a su vez también se debería someter a un proceso similar de refutación aún más estricta, pero que siempre deberá venir acompañado de un proceso de creciente universalización. Hasta el punto que la “lógica” popperiana de la refutación acaba fomentando un creciente *pluralismo semiótico falibilista*. Es decir, tendrá que recurrir a la única estrategia “autoinmune” comprensiva falibilista que siempre tiene asegurada una correcta respuesta frente a cualquier posible oponente con tal de estar abierta a este anterior doble proceso heurístico de refutación ulterior y de subsiguiente ampliación de horizontes. En este sentido, “*La lógica*” popperiana, presupone una clara orientación final en un proceso de hallazgo de la verdad. Se postula así lograr en un momento final, lo que para el *Tractatus* estaba formulado desde un principio. Es decir, también en su caso se persigue el establecimiento de un *paralelismo lógico/físico* entre la mente y el mundo, así como de una *armonía semiótica preestablecida*. Lo única diferencia es que en vez de establecerla desde un principio, como en el *Tractatus*, ahora “*La lógica*” popperiana la postula como un resultado por alcanzar el final del proceso⁴³.

En este sentido para el “*nuevo dualismo*” *post-analítico* el *Tractatus* permite seguir otorgando una validez *dogmática* a toda *explicación* científica el presupuesto semiótico de un *lenguaje ideal perfecto o unificado*, a pesar de tampoco poder aportar ninguna prueba definitiva al respecto. Por su parte, “*La lógica de la investigación*” popperiana también permite seguir postulado la concesión de una “*autoinmunidad comprensiva falibilista*” a toda pretensión de universalidad que haya superado la prueba de someterse a una posible refutación. Sólo se exige que previamente exista el efectivo compromiso de seguir aplicando de un modo ininterrumpido este tipo de exigencias heurísticas. Sólo se acabará este proceso cuando se vea

auténticos enunciados”<. Popper, K.; LF, p. 11; LSD, p. 36-37; LIC, p. 36. Cf. Pears, D.; *Paradox and Platitude in Wittgenstein’s Philosophy*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2006.

43. Cerezo, M.; *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein’s ‘Tractatus’*, CSLI, Stanford (CA); 2005.

efectivamente confirmado de un modo irrefutable el *paralelismo lógico/físico* y la *armonía lingüística preestablecida* al final del proceso. En cualquier caso, tanto el primer Wittgenstein como Popper, mantuvieron una presunción *irrenunciable* a favor de seguir recurriendo a determinados “dogmatismos” *explicativos inductivos cada vez más unificados* o a seguir atribuyendo una “*autoinmunidad*” *comprensiva falibilista cada vez más diferenciada* respecto a determinados principios. Sin embargo la propia práctica científica diaria acabaría demostrando que perfectamente podrían formularse de un modo muy diferente, ya sea por consenso, o por simple reconocimiento de la respectiva vaguedad o simple probabilidad. Hasta aquí llegó el acuerdo entre von Wright y Apel en el modo de interpretar el “*nuevo dualismo*” *post-analítico*, pero también surgieran divergencias muy notables entre ambos a la hora de concebirlo en la práctica. Veámoslas⁴⁴.

2. Wright, 1971: La “autoinmunidad” hipercrítica del “nuevo dualismo”

Von Wright en 1971, no sólo reconstruyó el proceso histórico de convergencia ahora descrito, También analizó las nuevas virtualidades abiertas por el *legado* dejado por el *positivismo lógico*. A este respecto von Wright en *Explicación y comprensión* (1971) habría tratado de justificar la aparición de un “nuevo” modelo de *cobertura legal* que fuera capaz de integrar las propuestas *explicativas* del *positivismo lógico* del primer Wittgenstein y las pretensiones *comprensivas* del *racionalismo crítico* de Popper, con un propósito muy definido, a saber: mostrar como el “*nuevo dualismo*” *postanalítico* también podría acabar concibiendo las estrategias heurísticas tan opuestas del *Tractatus* y de *La lógica de la investigación científica* como si fueran intercambiables entre sí; es decir, como si se tratara de dos fases instrumentales complementarias de un mismo *modelo nomológico deductivo* superior que las abarca a ambas por igual. De hecho todas estas propuestas de integración recíproca se acabarán materializando en el llamado *modelo explicativo-comprensivo* de Popper-Hempel-Oppenheim; es decir, un modelo que trataría de aprovechar las indudables ventajas *explicativas* de las respectivas propuestas de Russell y del primer Wittgenstein, con las virtualidades *comprensivas* de las propuestas de Popper, tratando de evitar a su vez sus posibles deficiencias. De hecho en virtud de este *único modelo de cobertura legal* se acabarán introduciendo nuevas leyes regidas por una *necesidad explicativa* cada vez más estricta, junto

44. Searle, John R.; *Philosophy in a New Century. Selected Essays*, Cambridge University, Cambridge, 2008.

con un *horizonte de comprensión* cada vez más abierto. Precisamente por eso también se tuvo que abrir alternativamente a una posible refutación aun más amplia en virtud de sus consecuencias en contrario, sin tampoco poder cuestionar por ello la necesidad de una apertura unos presupuestos “autoinmunes” falibilistas mínimos que serían específicos de cualquier proceso hermenéutico de *comprensión* recíproca. Según von Wright, sólo así será posible alcanzar un progresivo acercamiento a la verdad, a pesar de nunca poderlo lograr completamente⁴⁵.

2.a. Hacia una integración inductivo-falsacionista de saber científico

Evidentemente la posibilidad de integrar los planteamientos *inductivistas explicativos* del positivismo lógico de Russell y del primer Wittgenstein, así como las propuestas *comprensivas falsacionistas* de Popper, requería introducir algunos pequeños cambios en los respectivos proyectos programáticos. Sin embargo siempre se debería respetar su núcleo esencial más irrenunciable, sin tampoco poderlo desnaturalizar ni desvirtuar arbitrariamente. En es sentido el “*nuevo dualismo*” postanalítico, según von Wright, propuso el denominado *modelo Popper-Hempel-Oppenheim* que hacía posible la integración del los modelos *inductivistas y falsacionistas, explicativos y comprensivos*, con solo introducir dos pequeños cambios⁴⁶:

1) Completar la *lógica inductiva explicativa* del primer Wittgenstein con otras formas de experimentación mediante las que también se puede fomentar un *isomorfismo o un paralelismo lógico/físico que no sea tan rígido*; es decir, permitiendo la entrada de otras formas de saberes experimentales más *diversificados, subalternados y abiertos*. Sólo así las propuestas *heurísticas* del positivismo lógico no sólo se podrán aplicar a las ciencias naturales, especialmente la física, sino que también se podrían extrapolar al resto de las ciencias, incluidas las humanas y sociales. De este modo sería posible introducir una gradación entre dos posibles extremos de ciencia *explicativa-inductivista* o positiva, a saber: por un lado, la ciencia *explicativa mínima* o estricta, que cumple todos los requisitos normativos ahora exigidos por el *modelo experimental positivista lógico* para toda forma de saber, como por antonomasia ocurre con la física. Y, por otro lado, la ciencia *explicativa ampliada* o simplemente mas compleja o incluso heterodoxa, que admite una apertura *máxima* a otro tipo de *añadidos experimentales complementarios* igualmente necesarios, siempre que

45. Popper, K.; Bosetti, G. (interview); *Lesson of this Century. With Two Talks on Freedom and the Democratic State*, Routledge, London, 2000.

46. Mounce, H. O.; *The two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, Routledge, London, 1997.

simultáneamente tampoco se renuncie al *mínimo* heurístico exigido por el positivismo lógico a toda forma de saber⁴⁷.

2) Anteponer a la *lógica comprensiva falsacionista de la refutación de hipótesis* de Popper aquellos otros procedimientos *inductivos* que desde su inicio se presuponen. De este modo los procesos *comprensivos* de falsación se podrán encaminar al reforzamiento de un previo criterio de demarcación entre lo teórico y lo observacional, entre lo racional y lo fáctico, entre la *explicación* y la *comprensión*. Sólo así se podrá dar entrada a otras formas de saberes hermenéuticos o interpretativos cada vez más consolidados, globales y autoinmunes. Hasta el punto que las propuestas heurísticas racionalistas-críticas no sólo se podrán aplicar a las ciencias naturales, incluida la física o la biología, sino que también se podrán extrapolar al resto de las ciencias históricas y sociales⁴⁸.

De este modo también sería posible introducir una gradación entre dos extremos de las llamadas *ciencias hermenéuticas o interpretativas*, a saber: por un lado, la ciencia *hermenéutica mínima*, que cumple los requisitos normativos más estrictos ahora exigidos por el modelo *comprensivo o racionalista-crítico* a toda forma de saber, como por antonomasia ocurre con la propia *historia de la ciencia*. Y, por otro lado, la *ciencia hermenéutica ampliada* o simplemente más compleja o incluso heterodoxa, que admite una apertura *máxima* a otro tipo de *añadidos comprensivos complementarios* igualmente necesarios, aunque sin renunciar en ningún momento al *mínimo* heurístico exigido por el racionalismo crítico a toda forma de saber⁴⁹.

En este sentido Wright también detectó la presencia en el denominado modelo Popper-Hempel-Oppenheim de un *doble inductivismo y falsacionismo* similar al que anteriormente se habría hecho presente en el *Tractatus* y en *La lógica de la investigación* popperiana. Con la única diferencia de que ahora se habría intentado integrarlos mutuamente ente sí. En efecto, anteriormente ya Wittgenstein había defendido un *induc-*

47. Stroud, B.; *Meaning, Understanding, and Practice. Philosophical Essays*, Oxford University, Oxford, 2000.

48. Bartley, W. W.; *The Retreat to Commitment*, New York, 1962.

49. A este respecto Wright afirma: >"Llevado a sus respectivos extremos, el positivismo (del primer Wittgenstein) y el convencionalismo (o racionalismo crítico popperiano) vienen a oponerse en un sentido parecido a como se oponen entre sí un empirismo extremado y un extremo racionalismo. Pero es relativamente fácil hallar una fórmula de compromiso. Un positivista razonable estará de acuerdo en que algunos principios científicos tienen el carácter de verdades analíticas mientras que otros son palmariamente generalizaciones empíricas. Reconocerá además que la línea divisoria entre ambas categorías no ha dejado de ser a menudo fluctuante en el curso del desarrollo histórico de la ciencia"<. Wright, G. H. von; EU, p. 20; EC, p. 41. Cf. Freudiger, J.; Graeser, A.; Petrus, K. (Hrsg.); *Der Begriff der Erfahrung in der philosophie des 20 Jahrhunderts*, C. H. Beck, München, 1996.

tivismo explicativo mínimo y Popper una aplicación de un *falsacionismo comprensivo* con la *máxima* amplitud posible respecto de los ámbitos más distintos de la racionalidad científica. Sin embargo ahora el modelo Popper-Hempel-Oppenheim pretendía integrar ambos proyectos de investigación, aunque con una circunstancia añadida. En efecto, ahora se comprueba como el “nuevo dualismo” post-analítico habría intentado eludir este tipo de planteamientos tan unilaterales. De ahí que se reconozca la posible existencia de diversos grados tanto en las *explicaciones inductivas* como en los procesos de *comprensión falsacionista* por parte de cada saber científico en particular, aunque sin terminar de articularlos recíprocamente entre sí. Especialmente cuando se comprueba que ambos procesos se necesitan, en la medida que a su vez también se contraponen⁵⁰.

2.b. El tránsito bipolar desde el positivismo lógico hasta el “nuevo dualismo”

En cualquier caso la aceptación de una bipolaridad *inductivo-falsacionista* en la configuración de las ciencias positivas exigió que el modelo Popper-Hempel-Oppenheim diera un paso más, a saber: la aceptación de una *articulación teórico/observacional y comprensiva/explicativa* aún más sofisticada, que permitiera establecer un equilibrio entre ambas facetas de su respectivo método. Es decir, un modelo *comprensivo/explicativo* que no exigiera una refutación de todo lo *comprendido* por una ciencia por el mero hecho de encontrar un simple hecho que lo contradiga, como pretendió Popper. Ni que tampoco exigiera admitir una imposible verificación exhaustiva de todas las posibles *explicaciones inductivas*, como en principio pretendía alcanzar el modelo Russell-Wittgenstein⁵¹.

En su lugar el “nuevo dualismo” de von Wright hace notar como el llamado modelo Popper-Hempel-Oppenheim habría postulado más bien la posibilidad de aprovechar aquellas posibles refutaciones generadas por el método de falsación de hipótesis respecto a las generalizaciones inductivas abusivas, con un objetivo muy claro: aspirar en su lugar a una *comprensión aún mas universal* por parte del modelo de *cobertura legal*, siempre que pudiera ser objeto de una refutación mediante una *explicación aun más puntual*, incluso de un único caso. De todos modos los sucesivos pasos de este proceso de *explicaciones* cada vez más universalizantes también deberían estar abiertos a una aplicación explicativa lo más puntual posi-

50. Albert, H.; *Traktät über kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.

51. Misak, C.; *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*, Routledge, London, 2000.

ble de un principio de refutación . Evidentemente un paso tan ambicioso, se tuvo que someter a un posterior proceso de confirmación mediante una estrategia inductiva todavía más arriesgada en sus pretensiones de creciente explicación universal. De hecho cualquier recuso a la experiencia podría acabar en una simple refutación de la hipótesis propuesta; es decir, debería seguir estando abierta a que un simple hecho de la experiencia pudiera contradecir todo lo logrado hasta entonces, para, a partir de ahí, tener que comenzar de nuevo a tratar de elaborar nuevas hipótesis igualmente refutables⁵².

En este sentido el “nuevo dualismo” de von Wright advirtió la referencia en el *Tractatus* de Wittgenstein a un *marco de cobertura legal* de carácter *explicativo*, que a su vez habría estado implícito en los distintos procesos de creciente generalización inductiva, aunque nunca se hubiera descrito explícitamente. En este sentido von Wright opina que en el *Tractatus* se reflejan de un modo paradigmático los *tres presupuestos básicos* que a su vez hacen posible el peculiar *modelo de cobertura legal* que acabó caracterizando al *positivismo lógico* de comienzos de siglo⁵³:

a) El *monismo metodológico* que postula una sola forma posible inductiva válida de *explicar* científicamente la experiencia⁵⁴;

b) La *comprensión* de un *ideal matemático de perfección* con la consiguiente justificación axiomática de un lenguaje científico “autoinmune” frente a toda posible crítica. Además, se trata de un *ideal* que debería ser plenamente compartido por toda la *comunidad de los investigadores*, en virtud de su validez intrínseca, sin necesidad de recurrir a un principio de refutación. Hasta el punto que esta nueva forma de *lenguaje matemático ideal* o *axiomático* ahora se afirma como una condición de posibilidad y de sentido de las propias *explicaciones experimentales*, dado que de no admitirse tampoco sería posible una comunicación científica verdaderamente compartida⁵⁵;

c) La justificación de un tipo de *explicación científica* capaz de subsumir teóricamente todo el conjunto de aquellas *experiencias previas* en un *lenguaje ideal* verdaderamente unificado que sería válido para todos los

52. Cf. Charles, D.; *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon, Oxford University, 2000.

53. Taylor, C.; *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.

54. Lupia, A.; McCubbins, M. D.; Popkin, S. L. (ed.); *Elements of Reason. Cognition, Choice, and the Bounds of Rationality*, Cambridge University, Cambridge, 2000.

55. Habermas, J.; *On the Pragmatics of Communication*, Polity, Cambridge, 1998.

saberes científicos, como ahora exige el *ideal* irrenunciable de una *ciencia unificada*⁵⁶.

De todos modos, el “*nuevo dualismo*” de von Wright también quiso ver en “*La lógica de la investigación*” de Popper un cambio de paradigma en el respectivo *marco de cobertura legal*. De hecho este paradigma se terminaría materializando en la aceptación del nuevo *modelo explicativo-comprensivo* de Popper-Hempel-Oppenheim. Es decir, un nuevo modelo de integración entre lo teórico y lo observacional, o entre la explicación y la comprensión. De este modo los dos modelos podrían ampliarse y reformularse, hasta dejarlos prácticamente irreconocibles, sin necesidad de modificar en sus líneas esenciales los dos anteriores modelos antes descritos. En este sentido von Wright opina que el nuevo *modelo explicativo-comprensivo* de Popper-Hempel-Oppenheim se sigue remitiendo a aquellos *tres presupuestos comprensivos* básicos que ahora siguen contradistinguiendo a la “*La lógica de la investigación*”, frente a los anteriores rasgos presentes también en el *Tractatus*⁵⁷, a saber:

a) La aceptación de un *pluralismo metodológico comprensivo*. Sólo así se podría postular las múltiples formas posibles igualmente validas de interpretación científica de la experiencia, a pesar de también poder refutarse recíprocamente y de poder estar en conflicto recíprocamente entre sí⁵⁸;

b) La formulación de un *ideal comprensivo de “autoinmunidad” falibilista universal*. De hecho este principio obliga a tener que tratar de refutar cualquier proposición científica que pretenda dejar de serlo, salvo que se quiera correr el riesgo de negar indebidamente el carácter científico a quien lo posee. De hecho se trata del procedimiento paradójicamente más adecuado para tratar de alcanzar una *comprensión crítica plenamente*

56. Por eso ahora afirma Wright: >”Sería totalmente erróneo considerar que la filosofía analítica en su conjunto representa una rama del positivismo. Pero es acertado reconocer que las contribuciones de la filosofía analítica a la metodología y a la filosofía de la ciencia se han mantenido hasta hace bien poco predominantemente fieles al espíritu positivista, si por “positivismo” se entiende una filosofía partidaria del monismo metodológico, de ideales matemáticos de perfección y de una perspectiva teórico-subsuntiva de la explicación científica”<. Wright, G. H. von; EU, p. 9; EC, p. 28; Cf. Lenk, H.; Skarica, M.; *Wittgenstein und die schema-pragmatische Wende*, Argumentaciones, Lit, Münster, 2009.

57. Cook, J. W.; *Wittgenstein, Empiricism, and Language*, Oxford University, New York, 2000.

58. Wittgenstein, L.; Nedo, M. (Hrsg); *Wiener Ausgabe. Studien Texte. B. 1-5*, Springer, Wien, 1999.

compartida, sin que ello impida una posible refutación de estas mismas propuestas⁵⁹;

c) La justificación de un nuevo tipo de *comprensión científica* que debería ser capaz de subsumir teóricamente las más diversas formalizaciones de la *experiencia* bajo múltiples formas de *cobertura legal* diferenciadamente *normalizadas*, aunque sólo una de ellas debería ser verdaderamente válida. Sin embargo estas diversas *formas de comprensión* tampoco podrán evitar la ulterior aparición de posibles discrepancias entre ellas, teniéndoles que otorgar en cada caso un valor *explicativo* específico.⁶⁰

A este respecto von Wright concibe el “*nuevo dualismo*” post-analítico como el resultado de un *tránsito bipolar* desde un proyecto programático donde predomina el modelo *explicativo* estrictamente *positivista-lógico* de Russell y el primer Wittgenstein hasta otro donde predomina el *modelo comprensivo* de carácter racionalista crítico de Popper. Sin embargo se reconoce simultáneamente que puede haber muchas situaciones intermedias de equilibrio entre ellos. En este sentido se hace notar la creciente prevalencia que habría seguido ejerciendo el legado dejado por los *modelos nomológicos deductivos* que aún hoy siguen vigentes en el “nuevo dualismo”, manteniendo unas actitudes heurísticas muy definidas, a saber: a) la sobrevaloración del pluralismo metodológico comprensivo frente al monismo explicativo uniformista; b) la exención universal comprensiva falibilista frente a la exención dogmática explicativa inductiva; c) la normalización comprensiva divergente frente a las simples explicaciones puntuales que pueden estar forzadas normativamente. Pero, a pesar de todo, se reconoce la persistencia de esta tendencia hacia una creciente fragmentación metodológica *comprensiva*, como especialmente se acabaría comprobando en el llamado *pensamiento débil o postmoderno*. Sin embargo ahora también se quiere extraer un punto de reflexión respecto de los distintos saberes en sí mismos fragmentarios, a saber: en su opinión, también hoy día se debe considerar posible, e incluso necesario, llevar a cabo una efectiva *reunificación gradual explicativo-comprensiva* entre los distintos saberes, aunque nunca la reunificación podrá ser completa. Sin embargo se trata de una reflexión que ahora se formula respecto de las diversas corrientes meto-

59. Wirth, U.; *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

60. Dahms, H-J.; *Positivismusstreit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

dológicas *post-modernas* más extremas, aunque ahora se siga postulando diversos grados de reunificación muy distinta⁶¹.

2.c. La bipolaridad explicativo-comprensiva del “nuevo dualismo” nomológico-deductivo

Von Wright también señaló una segunda *bipolaridad* o más bien *trilateralidad* presente preferentemente en el llamado modelo Popper-Hempel-Oppenheim, a saber: la contraposición que ahora también se establece entre las *leyes nomológicas* que se siguen justificando en nombre de dos principios antitéticos. Al menos así se comprobó en el caso de Russell y el primer Wittgenstein, a saber: por un lado, un inductivismo *explicativo* presuntamente exhaustivo y al que se asigna una universalidad aún más estricta. Sin embargo esta propuesta estuvo muy lejos de conseguirlo, como ahora ocurre con la presunta *justificación “autoinmune!”* del *modus ponens*; y, por otro lado, un decisionismo *comprensivo* aún más autocrítico que, como postuló Popper, debería permitir justificar ciertos principios hipotéticos elaborados totalmente de espaldas a la propia experiencia, con tal de admitir la aplicación de un principio de refutación, como ahora ocurriría con la *autoinmunidad falibista* atribuida al *modus tollens*. Y, finalmente, la validez de las simples generalizaciones estadísticas, probabilistas, o de cualquier otro tipo. En este caso estas proposiciones también pretenden justificarse en nombre de unas leyes verdaderamente nomológicas universales. Sin embargo deben recurrir a un principio de inducción incompleta verdaderamente falsacionista, sin poder alcanzar a justificar una universalidad estricta, como en principio sería de esperar. Todo ello hace que a estas leyes estadísticas y probabilistas tampoco se le pueda aplicar un principio de verificación, ni tampoco de refutación, por lo que tampoco se las debería considerar leyes propiamente científicas⁶².

En este sentido el “*nuevo dualismo*” advirtió las limitaciones *nomológico-deductivas* de las que adolecía el *modelo de cobertura legal de*

61. En este sentido se afirma: >”Asumamos que el estado total del mundo en una ocasión dada puede ser completamente descrito mediante la aserción, para cualquier miembro dado de un estado-ámbito, (con independencia) de si el miembro en cuestión tiene lugar o no lo tiene en la ocasión considerada. Un mundo que satisface esta condición puede ser llamado mundo-Tractatus. Es el tipo de mundo que (el primer) Wittgenstein contemplaba en el Tractatus. Forma parte de una concepción más general sobre la constitución del mundo. Podemos llamar atomismo lógico a esta concepción general”<. Wright, G. H. von; EU, p. 44-45; EC, p. 67-68; Cf. Mitjashin, A.; *The World and Language. The Ontology for Natural Language*, UPA – University Press of America, Lanham, 2006.

62. Watzka, H.; *Sagen und Zeigen. Die Verschränkung von Metaphysik und Spachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

Popper-Hempel-Oppenheim. Se trataba de una postura que trataba de articular los aciertos del positivismo lógico del primer Wittgenstein, con las ventajas racionalismo crítico de Popper, aunque con una diferencia. Para el positivismo lógico la aceptación de una ley universal exige la previa confirmación de un proceso inductivo generalizador que debería aspirar a lograr una confirmación posterior por parte de todos los posibles afectados, con independencia del grado de confirmación del que inicialmente se tome como punto de partida. Hasta el punto de que toda proposición presuntamente inductiva debe concebirse a sí misma como resultado de un *dogmatismo inductivo* excesivamente universalizador. De hecho ya se sabe de antemano que resulta de imposible comprobación una universalización completa de las proposiciones experimentales singulares que se toman como punto de partida, como entonces se propuso. Por su parte, el modelo Popper-Hempel-Oppenheim concibió la ciencia como un conjunto de leyes refutables a las que se sigue asignando una tenaz “*autoinmunidad*” *comprensiva falibilista* frente a cualquier posible oponente, Sólo se exige que momentáneamente o en un futuro consigan evitar una posible refutación. Es más, sería incluso factible en estos casos un ulterior reforzamiento de este inicial proceso de *autocomprensión*, a pesar de haberseles aplicado el principio de refutación. Especialmente cuando se comprueba la posibilidad de volver a confirmar en una ocasión posterior la *explicación* de aquellos presupuestos anteriormente dados por provisionalmente refutados. Sin embargo el modelo Popper-Hempel-Oppenheim tampoco pudo renunciar en estos casos al recurso inicial a un cierto *dogmatismo explicativo inductivista* meramente instrumental, dado que en caso contrario tampoco se podría iniciar este mismo tipo de procesos⁶³.

2.d. La “autoinmunidad” explicativo-comprensiva en el “nuevo dualismo”

De todos modos las discrepancias en el marco del “nuevo dualismo” se incrementarían aún más a la hora de asignar un carácter “*autoinmune*” *explicativo* o, por el contrario, *comprensivo*, a los presupuestos o condiciones de sentido que a su vez hacen posible la formulación de este tipo de

63. A este respecto se afirma: >“El estudio general de los sistemas de control (...) ha tenido una influencia considerable por no decir revolucionaria en la ciencia moderna. Algunos piensan que constituye una (auténtica) contribución científica (...), aunque) al mismo tiempo haya reforzado algunos de los dogmas más importantes de la filosofía de la ciencia, en particular la consideración unitaria del método científico y la teoría de la explicación por subsunción”<. Wright, G. H. von; EU, p. 17-18; EC, p. 38; Cf. Ortiz de Landázuri, C.; ‘Dos melioristas: ¿Lógica de la justificación o ética de las creencias?’, Nubiola, J. (ed); Peirce y Popper. La ética y la lógica de la ciencia, *Anuario Filosófico*, XXXIV/1, 2001, enero, pp. 75-100.

leyes, ya sea a corto o a largo plazo. En este sentido la “autoinmunidad” inductiva del *Tractatus* reside siempre en los requisitos o condiciones de sentido que impone la *explicación* de la propia experiencia a corto plazo. De hecho ya no hay posibilidad de eludirlos o simplemente posponer su valoración indefinidamente. En cambio para el falsacionismo de la *Lógica de la investigación* popperiana la “autoinmunidad” residiría más bien en la *comprensión* de aquel término final a largo plazo de esta búsqueda sin término en la que se transforma la investigación científica. Con la circunstancia añadida de que en todo momento esta *comprensión* o mejor *auto-comprensión* de las propias hipótesis siempre debe quedar sobreentendida, sin efectivamente se pretende que no pueda ser refutada. En este contexto la única operatividad práctica, tanto del principio de inducción del primer Wittgenstein, como del principio de refutación de Popper, consiste en separar dos niveles o tipos de “autoinmunidad”⁶⁴, a saber:

a) La “autoinmunidad” *explicativa condicionada o meramente hipotética*. En este caso todos aquellos principios, leyes o teorías que no se pueden justificar en nombre de un principio de inducción estricta, tienen que pasar a ser considerados meras hipótesis abiertas a un proceso de refutación. Por eso hay que atribuirles inicialmente un origen pseudo-inductivo de carácter hipotético o no-científico. Al menos así ocurre en general con el mal uso del lenguaje o con los principios de la metafísica o de la moral, cuya validez en gran parte dependen inicialmente de las decisiones subjetivas de cada individuo, aunque posteriormente se puedan ver confirmados o refutados por la experiencia⁶⁵.

b) La “autoinmunidad” *comprensiva incondicionada*. En este caso la “autoinmunidad” se refiere a todos aquellos presupuestos que se afirman como una condición de posibilidad y de sentido a corto o largo plazo de la correcta justificación y seguimiento de un principio de inducción o falsación. Al menos así sucede ahora con la aceptación de la existencia de “hechos empíricos” y de las correspondientes “proposiciones protocolarias”, o del propio “modus tollens”. Pero igualmente ocurre con las nociones más generales de “mundo”, incluso de llamado “*mundo*”-*Tractatus*, de ley, de “necesidad”, etc. De hecho ninguna de estos principios podría justificar aquella específica “autoinmunidad” *comprensiva incondicionada* que ahora se exige inicialmente al conjunto de las proposiciones científicas, mientras no sean refutadas. Sin embargo es evidente que tampoco se puede

64. Horn, P. R.; *Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language: Reality and Discourse Without Metaphysics*, Ashgate, Hampshire, 2005.

65. Velleman, J. D.; *The Possibility of Practical Reason*, Oxford University, Oxford, 2000.

prescindir absolutamente de ellas ya que sería considerarlas como parte de la *no ciencia*⁶⁶.

De todos modos la situación es totalmente distinta a la que se genera en el caso de la “*Lógica de la justificación*” de Popper. En efecto, en este caso la justificación *nomológica-deductiva de las leyes* se alcanza a partir de otros principios y teorías más generales. Sin embargo se concibe como una cuestión a largo plazo que cada vez se encuentra más condicionada *explicativamente* por diversos factores metodológicos que cada vez dependen más del propio uso de la razón crítica. En este contexto la función prioritaria del principio de refutación popperiano sería tratar de distinguir *dos tipos de “autoinmunidad”*⁶⁷, a saber:

a) La *falsa “autoinmunidad” explicativa, condicionada, hipotética o a corto plazo*. Según Popper, se trata de una “autoinmunidad” que pretende afirmarse por sí misma *a corto plazo* sin subordinarse a la subsiguiente aplicación de un principio de refutación. Al menos así ocurre con muchos principios de las *metafísicas cerradas*, que no aceptan la aplicación de un principio de refutación: Pero ahora esta “autoinmunidad” también se asigna a la mayor parte de los aforismos del *Tractatus*, que no siempre pueden justificar su origen inductivo. Especialmente los aforismos referidos al ahora denominado *mundo-Tractatus* por von Wright. En efecto, en su opinión, el primer Wittgenstein impone a su noción de *mundo* una determinada configuración lógico-lingüística que se afirma como un presupuesto auto-inmune en sí mismo incondicionado de cualquier *explicación* científica, a pesar de no poderse conocer mediante un proceso inductivo. En este sentido el inductivismo de Wittgenstein exige una descripción puntual lo más fidedigna posible de todos y cada uno de los hechos empíricos o acontecimientos verificables que componen este tipo de nociones máximamente universales. A este respecto se trata de nociones que escapan a la aplicación de un principio de refutación, y simplemente se pueden sobreentender de un modo implícito⁶⁸;

b) La auténtica “*autoinmunidad*” *comprensiva e incondicionada a largo plazo*. Según Popper, este tipo de *comprensión* se puede ver refutada a corto plazo por una *explicación* de carácter falibilista, a pesar de que nunca se debe dar por vencida; es decir, se debe exigir una nueva reformulación de aquellos mismos principios, reglas y leyes que ahora se

66. Goeres, R.; *Die Entwicklung der Philosophie Ludwig Wittgensteins unter besonderer Berücksichtigung seiner Logikkonzeptionen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.

67. Rescher, N.; *Natura and Understanding. The Metaphysics and Methode of Science*, Oxford University, Oxford, 2000.

68. Harris, G. W.; *Agent-Centered Morality. An Aristotelian Alternative to Kantian Internalism*, California University, Berkeley, 1999.

consideran incondicionalmente “autoinmunes” como formando parte de un proceso de *comprensión*, aunque provisionalmente hayan podido ser refutados. En efecto, en la medida que deben ser justificados ante cualquier posible oponente, tampoco debe haber ningún temor a que puedan ser objeto de un proceso de refutación, si efectivamente se sustituyen por otros mejores que pueden ser aceptados por todos. Hasta el punto que ahora se conciben como principios hermenéuticos estrictamente necesarios para justificar una posible *comprensión máximamente universal* de este mismo proceso de “autoinmunidad” falibilista. Con el agravante de que, en el caso de pretender negarlos, volverían a resurgir aún más reforzados en sus pretensiones de “autoinmunidad” falibilista cuantas veces hiciera falta. Al menos así sucede con un gran número de conceptos, como la noción de ley, de teoría, de mundo, o de la propia regla del “modus tollens”, etc. A este respecto se puede aceptar las ahora denominadas *metafísicas abiertas*, que se justifican mediante la aplicación aún más universal de un principio de falsación, admitiendo la posibilidad de una refutación, como ocurre con el atomismo o el darwinismo o con la propia teoría de la relatividad⁶⁹.

2.e. El modelo explicativo-comprensivo Popper-Hempel-Oppenheim

En cualquier caso al “nuevo dualismo” post-analítico de von Wright analizó retrospectivamente estas propuestas 50 años después. Especialmente se tuvo en cuenta el modo como estas tesis se habrían acabado materializando en el modelo Popper-Hempel-Oppenheim, aunque con una novedad: el modelo Popper-Hempel-Oppenheim habría introducido un nuevo modelo integrador de *cobertura legal* que ahora se afirma como el auténtico *fin o telos* hacia el que se orienta toda auténtica *indagación heurística*. En efecto, para el “nuevo dualismo” lo fundamental de este *modelo híbrido* consiste en su pretensión de hacer compatibles las estrictas exigencias de la *explicación* y las mayores pretensiones de la *comprensión*; es decir, admitir estas nuevas formas de *minimalismo inductivista* cada vez más puntual junto a las máximas pretensiones de “autoinmunidad” falibilista que ahora vienen exigidas a corto y largo plazo por este doble modelo de cobertura legal. Sin embargo estos modelos siguen siendo similares a las propuestas del positivismo lógico de Russell y el primer Wittgenstein,

69. Dowe, P.; *Physical Causation*, Cambridge University, Cambridge, 2000.

o del racionalismo crítico de Popper, con una doble circunstancia, a saber: la necesidad de remitirse a una doble exigencia irrenunciable⁷⁰.

A este respecto el “nuevo dualismo mantiene una doble dependencia respecto de las propuestas del positivismo lógico, a saber: por un lado, la referencia a unos *hechos empíricos* y a unas *proposiciones atómicas* que a su vez se afirman como el punto de partida y de llegada de cualquier proceso *explicativo* inductivo puntualmente verificador y mínimamente universalista. Hasta el punto de afirmarse como el nuevo rasgo identificador del ideal de las *ciencias unificadas*; y, por otro lado, la necesidad de presuponer unos *esquemas heurísticos* o *marcos conceptuales* reguladores cada vez más amplios donde tendrían cabida los sucesivos procesos hipotéticos de falsación mediante los que se avala o se refuta el logro de una máxima *comprensión* respecto del mundo entorno que nos rodea. Sólo así se podrá hacer un doble uso aún más crítico de estos mismos marcos conceptuales *explicativos* y a la vez *comprensivos*. Con la ventaja añadida de no tener que renunciar a la posibilidad de acercarse aún más a la realidad, a pesar de nunca lograrlo completamente⁷¹.

En este contexto el “nuevo dualismo” post-analítico siempre trató de salvar las pretensiones explicativas *minimalistas* de “verificación inductivista” del positivismo lógico, así como las pretensiones comprensivas *maximalistas* de “autoinmunidad falibilista” del racionalismo crítico. Al menos así se pretendió seguir justificando cualquier proceso de *explicación* y *comprensión* científica frente a cualquier posible oponente, con las lógicas limitaciones que en cada caso se generan. Además, el hallazgo de este nuevo tipo de *esquemas heurísticos* o *marcos conceptuales explicativo/comprensivos* habría permitido a Popper introducir, según Wright, una profunda *inversión heurística* en el anterior modo *positivista-lógico* de concebir el método *inductivo-axiomático* de la teoría de la ciencia *empirista*. En su lugar se habría seguido una *estrategia metodológica explicativo-comprensiva* muy diferente, a saber: tratar de salvaguardar las correlaciones que ahora se establecen entre las observaciones, las teorías y el lenguaje científico mediante un peculiar *doble modelo* de *cobertura legal*, que a su vez adolecería de un doble carácter *inductivo* y *conceptual, explicativo* y *comprensivo*, con una particular virtualidad, a saber: justificar las inducciones puntuales y los procesos de universalización creciente en nombre de estos *dos procedimientos* contrapuestos ahora descritos. Sólo así podrían aducir un valor *igualmente autoinmune*, tanto desde un punto de vista

70. Potter, M; Ricketts, T. (eds.), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

71. Cabrera, I. (ed); *Argumentos trascendentales*, UNAM, Instituto Investigaciones Filosóficas, Mexico, 2000.

explicativo como *comprensivo*, *analítico* como *sintético*⁷².

Además, el modelo Popper-Hempel-Oppenheim también se acabaría viendo obligado a tener que recurrir al método contrario, contraponiendo sistemáticamente este doble modelo *explicativo* y a la vez *comprensivo*. Solo así se podrían diagnosticar y hacer frente a las inevitables insuficiencias y anomalías que cada modelo heurístico pudieran presentar por separado, sin poder ya prescindir de su contrario. De hecho la defensa a ultranza de un inductivismo cada vez más *minimalista* se acabaría viendo como una de las causas principales del recurso abusivo que con frecuencia en estos casos se siguió haciendo a *explicaciones* claramente desproporcionadas. Con el agravante de incrementar aún más el mal uso del lenguaje cotidiano, cuando era lo que en gran parte se pretendía evitar. Hasta el punto de verse obligados recurrir a la estrategia contraria a fin de invertir este tipo de procesos claramente abusivos, a saber: comprobar el carácter dogmático de este tipo de procesos inductivos en sí mismos *hipertrofiados*, salvo que se recurra a la estrategia contraria, a saber: presuponer una posible refutación del propio proceso de *comprensión* de sus respectivos presupuestos, dado que en ese caso carecería de sentido seguir tratando de *explicar* sus consecuencias mediante un método inductivo. Al menos así también ahora ocurrirá con la mayor parte de las proposiciones de *Tractatus*, concibiéndolas como proposiciones explicativas formuladas respecto de un *mundo ideal*, que a su vez se contraponen al *mundo real* que efectivamente debería ser objeto de una *comprensión recíproca*. Solo en una situación de este tipo se podría pretender describir el *mínimo explicativo* heurísticamente imprescindible que permitiera alcanzar una *mejor comprensión*, como ahora se pretende. Es más, se podrían incluso concebir estas propuestas como si fueran en sí mismas “autoinmunes” ante toda posible crítica, dado que en ese caso se trataría de principios que deberían estar necesariamente sobrentendidos en todo proceso de *explicación experimental*, o de *comprensión hermenéutica*, con independencia de que se logre verificarlos o refutarlos⁷³.

Pero algo similar, aunque en sentido contrario, también le acabó sucediendo a la “*Lógica de la investigación científica*” de Popper. Tam-

72. A este respecto Popper resumió así su visión del problema: >”Brevemente expuesto, mi punto de vista es que nuestro lenguaje habitual está lleno de teorías, que llevamos a cabo toda observación a la luz de teorías, que el prejuicio inductivista es el único que lleva a muchos a creer que podría existir un lenguaje fenoménico, libre de teorías y distinguible de un “lenguaje teórico”; y, finalmente, que el teórico se interesa por la explicación como tal, es decir por las teorías explicativas contrastables: las aplicaciones y las predicciones le interesan solamente por razones teóricas – porque pueden emplearse como medios para construir teorías –“<. Popper, K.; LF, p. 31; LSD, p. 59; LIC, p. 57, nota 1. Cf. Hinterberger, N.; Der Kritische Rationalismus und seine Antirealistischen Gegner, Rodopi, Amsterdam, 1996.

73. A este respecto afirma Wright: >”El segundo procedimiento (popperiano) nos coloca frente

bién en su caso habría defendido una forma peculiar de *convencionalismo crítico* mediante el que se espera poder salvaguardar la efectiva “*autoinmunidad*” *falibilista* de las propuestas *metodológicas comprensivas* del racionalismo-crítico frente a todo posible oponente; es decir, se habría pretendido justificar así la “*autoinmunidad*” *comprensiva* de aquellos esquemas heurísticos o marcos conceptuales que hace posible la investigación científica, saliendo incluso más reforzados respecto de los sucesivos procesos de refutación, a pesar de tener un riesgo evidente: el inconveniente de ir acumulando fracaso tras fracaso, sin poder ya ofrecer en un determinado momento algún éxito efectivo, que confirme el estar en la senda heurística adecuada, salvo que también ahora se recurra a la estrategia contraria, a saber: justificar esta necesidad de tener que seguir aspirando a una universalidad y diversificación heurística cada vez más amplia en nombre de un *minimalismo inductivista pluralista* aún más fragmentado respecto de lo que hasta entonces sólo se ha *comprendido* hipotéticamente. Hasta el punto que ahora este *pluralismo inductivista explicativo* se afirma como una condición de posibilidad y de sentido de la creciente pretensión por alcanzar una *mejor comprensión* de los distintos ámbitos del saber. De hecho sería imposible dejar de seguir aspirando a un ideal tan elevado de una justificación de todas las ciencias, a pesar de los iniciales resultados tan aparentemente derrotistas y escépticas⁷⁴.

Al menos así habría ocurrido con la propia noción de *ley física o natural*, o de *teoría científica experimental*, o de *lenguaje protocolario*, a pesar de los abundantes fracasos obtenidos en sus aplicaciones prácticas. En efecto, en el caso de poder ser refutados en algunas de sus aplicaciones concretas, nunca se debe inferir que se trata de nociones falsas, mal formalizadas, anticuadas o necesitadas de una puesta al día heurística. Más bien se debería concluir que hay que hacer un uso de ellas máximamente diversificado y pluralista de los respectivos procesos de *comprensión hermenéutica*. Sólo así se evitará quedar anclados en modos de aplicación que son más propios de otros paradigmas de otras épocas, aunque para ello se deben cumplir a su vez con dos condiciones, a saber: a) respetar el *mínimo inductivo explicativo* que ahora exige de un modo *crítico-transcendental* el logro de una efectiva

a un punto de vista sobre las leyes naturales que podría tomarse como alternativo al punto de vista positivista clásico. De acuerdo con esta concepción alternativa, una ley puede resultar inmune a la refutación empírica en virtud de su estatuto de verdad analítica, lógica. La conformidad con la ley viene a ser entonces una pauta de identificación con arreglo a la cual se clasifican los casos individuales en calidad de incluidos o no incluidos en el conjunto de fenómenos contemplados por la ley. Todo A es B, de modo que si algo pretende ser A y resulta no ser B, entonces tampoco resulta ser A a fin de cuentas<. Wright, G. H. von; EU, p. 19-20; EC, p. 40; Cf. Chiffi, D.; Minazzi, F. (eds); *Riflessioni critiche su Popper*, Franco Angeli, Milano, 2005.

74. Wright, G. H. von; EU, p. 20; EC, p. 40; Cf. Tugendhat, E.; *The hermeneutic nature of Analytic Philosophy*, Zabala, S. (ed.); Columbia University, New York, 2008.

verificación experimental. De hecho se afirma como una condición de posibilidad y de sentido que ahora viene exigida por la propia comunicación científica; y b) localizar un *esquema heurístico* o *marco conceptual* que permita alcanzar la *máxima comprensión* de la correspondiente investigación científica en los más diversificados ámbitos del saber⁷⁵.

En cualquier caso las sucesivas refutaciones que se pretendan poner en práctica deben suponer necesariamente un debilitamiento de su propia validez interna. En su lugar más bien debería conllevar un reforzamiento en su pretensión por lograr una progresiva adecuación a un determinado estado de cosas. Sólo así se pudo otorgar a los correspondientes hechos, conceptos y proposiciones científicas una *mínima* “universalidad inductiva” y una *máxima* “autoinmunidad falibilista” cada vez más abierta al resto de los saberes. Hasta el punto de poder dar entrada a un doble proceso de puntual consolidación inductiva y de indiscriminada refutación ilimitadamente ampliable. Es más, incluso podría darse el caso de haber salido reiteradamente reforzados o debilitados de la prueba de la inducción o de la refutación. Pero, incluso entonces, también en esos casos siempre sería posible alcanzar una reformulación aún más diversificada y amplia, y en definitiva, más “autoinmune” de esas mismas nociones. Hasta el punto que ahora se atribuye a estas nociones la exigencia irrenunciable de adolecer de un *minimalismo explicativo inductivo* y de un *maximalismo comprensivo autoinmune* ante toda posible crítica. En efecto, siempre será posible encontrar en estos casos unas aplicaciones heurísticas cada vez más diversificadas y amplias respecto de estos *modelos de cobertura legal*, aunque previamente hayan podido dar lugar a muchas *extralimitaciones* y *refutaciones* que se hubieran podido evitar. Pero pasemos ahora a ver lo que afirma Apel al respecto⁷⁶.

3. Apel, 1979: La autoinmunidad pragmático-transcendental del “nuevo dualismo”.

Apel revisó las propuestas de von Wright, en *La controversia explicación y comprensión* (1979). Posteriormente ha profundizado este tipo de propuestas

75. Houser, N.; et alia (eds); *Studies in the Logic of Charles Sanders Peirce*, Indiana University, 1997.

76. A este respecto Popper había afirmado: >”Creo, sin embargo, que la idea de que haya leyes necesarias en la Naturaleza, (...) tiene importancia metafísica u ontológica, y un gran significado intuitivo en relación a nuestras tentativas por comprender el mundo. (...) Mas trato actualmente de ir más allá de lo que dije en tales apartados, (...) subrayando el carácter metafísico – o la irrefutabilidad – de la aserción de que las leyes de la Naturaleza existan, no tienen por qué impedirnos discutir dicha aserción de un modo racional”<. Popper, K.; LF, p. 392-393; LSD, p.

en una obra más tardía de 1998, *Discrepancias a favor de unas prolongaciones pragmático-transcendentales* -AETPA-⁷⁷. En ambos casos Apel comparte la reconstrucción de los hechos históricos del pasado propuesta por von Wright. Sin embargo discrepa respecto del sentido final que a su modo de ver se le debe otorgar a estos procesos. En cualquier caso von Wright y Apel llegaron a conclusiones bastante diferentes respecto del *legado* que hoy día habría dejado la alianza establecida entre el *positivismo lógico* y el consiguiente *falsacionismo* o *racionalismo crítico*. En este contexto Apel habría llevado a cabo una segunda reinterpretación del anterior debate que inicialmente Wright reconstruyó, sin separar los procesos de explicación y comprensión, sino considerándolos parte de un mismo proceso. A este respecto Apel acepta, por un lado, las inevitables *explicaciones inductivistas* cada vez más *puntuales* que hoy día sigue reivindicando el método *heurístico* de los seguidores del primer Wittgenstein; y, por otro lado, denuncia la desproporcionada “*autoinmunidad*” *falibilista* cada vez más *amplia* y *diversificada* que por su parte reclaman las propuestas post-popperianas⁷⁸.

A este respecto Apel también acabará aceptando un similar uso heurístico de ambos métodos, aunque estableciendo una articulación más estricta entre ellos. A este respecto Apel discrepa de la *convergencia* resultante que, según Wright, se habría acabado introduciendo entre Wittgenstein y Popper, como si a ninguna de ambas se hubiera visto afectada por este proceso. En efecto, según Apel, como consecuencia de este proceso se habría acabado abriendo paso un *modelo nomológico-deductivo* de *cobertura legal*, o el ahora denominado modelo Popper-Hempel-Oppenheim, sin que ninguna ciencia se haya podido quedar al margen. De ahí que ahora en su lugar se proponga más bien el recurso a un nuevo paradigma *pragmático-transcendental* que a su vez mantiene una complementariedad entre todas las posibles formas de *explicación inductiva refutadora* y de “*autoinmunidad*” *comprensiva falibilista*, sin establecer escisiones artificiales entre ellas. Se admitirá así la articulación interna existente entre ellas, a

438; LIC, p. 409. Cf. Inwagen, P. van; Zimmerman, D. W. (ed); *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell, Oxford, 1998.

77. Cf. Apel, K-O; *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

78. Potter, M.; *Wittgenstein's Notes on Logic*, Oxford University, Oxford, 2009.

pesar de las tensiones puntuales que puedan surgir, tratando de integrarlas de un modo pragmático trascendental⁷⁹.

3.a. La triple “autoinmunidad” explicativo-comprensiva del modelo Popper-Hempel-Oppenheim:

Apel defiende la existencia de un triple modo de integrar los modelos cobertura legal y de “autoinmunidad” propuestos anteriormente por von Wright. Sin embargo tampoco recurre a un único modelo ideal perfecto que sea igual para todas las ciencias. A este respecto Apel discrepa respecto del *modelo nomológico-deductivo de cobertura legal* propuesto por el “nuevo dualismo” de von Wright, cuando no hay ninguna necesidad de escindir los procesos de explicación y de comprensión de forma tan acentuada. En su opinión, el modelo de cobertura legal de Popper-Hempel-Oppenheim no persigue solamente una *superposición sobrevenida* entre las propuestas *inductivo-explicativas* iniciales del *Tractatus* y de las propuestas falsacionistas-comprensivas de *La lógica de la investigación científica* de Popper. En su opinión, este tipo de propuestas sólo pretenden justificar una continuidad muy superficial entre el programa de la *ciencia unificada* del *positivismo lógico* y el pluralismo metodológico de los planteamientos *racionalistas críticos post-popperianos*, cuando en ambos casos se mueven por motivaciones complementarias distintas⁸⁰.

En cualquier caso Apel opina que von Wright unifica precipitadamente *tres modelos de cobertura legal* muy diferenciados, cuando existen otras formas más claras de correlacionar sus respectivos modos de entender la *explicación experimental* y la *comprensión recíproca*. Por eso opina que se debe seguir asignando a cada modelo su correspondiente ámbito de anormalidad o disonancia explicativa y de “autoinmunidad” comprensiva, sin tampoco pretender establecer una igualdad mimética entre todos ellos. A este respecto se establece una diferencia entre *tres modelos explicativos-comprensivos de cobertura legal*, que habría que contraponer a los *tres modelos explicativos-comprensivos*, ya señalados anteriormente por Wright⁸¹, a saber:

a) El *modelo explicativo-comprensivo* de inducción fragmentaria y de “autoinmunidad” falsacionista. Se trata de la interpretación *racional-*

79. Demirovic, A.; *Der nonkonformistischen Intellektuelle. Die Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.

80. Hookway, C.; *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*, Clarendon, Oxford University, 2000.

81. A este respecto Apel opina: >”Como punto de partida decisivo para la segunda fase de

lista crítica del modelo Popper-Hempel-Oppenheim que, según Apel, no habría sido correctamente interpretada por von Wright. En efecto, mediante el método de la *falsación* o *refutación de hipótesis* el “nuevo dualismo” post-analítico no trató de conseguir simplemente una multiplicidad de puntos de vista heurísticos cada vez más diferenciados y mutuamente contrapuestos entre sí, como von Wright pretende que siga sucediendo en el método explicativo de inducción fragmentaria. Por el contrario, ahora el *método comprensivo falsacionista* se deben elevar hasta un punto de vista *crítico-transcendental*, o más bien *pragmático-transcendental* aún más alto, que exige introducir una posterior articulación diferente de aquella previa multiplicidad de posibles *modelos explicativos* de tipo semiótico, o incluso metodológico, que von Wright había postulado. De este modo lo que en el *Tractatus* se concebía como la única *base explicativa* de aplicación posible, ahora habría quedado abierta a múltiples interpretaciones comprensivas, susceptibles a su vez de una posible refutación y de una sustitución por otra interpretación diferente, a pesar de que la base empírica *explicativa* podría seguir siendo prácticamente la misma⁸².

b) El *modelo explicativo-comprensivo de la “autoinmunidad” crítico-transcendental* o más bien *semiótico-transcendental*. Se trata de una posible versión falsacionista que también se hace presente en el modelo de Popper-Hempel-Oppenheim, ya tenga una génesis positivista o estrictamente analítica. En efecto, ya se intente justificar la validez de un método *inductivo explicativo basado en* la existencia de una serie casuística de hechos empíricos o ya se intente *explicar* un conjunto de proposiciones atómicas basadas en una larga cadena lógica de razonamientos consecutivos,

la controversia explicación-comprensión se sitúa a lo largo del siglo 20 el recurso al modelo nomológico-deductivo de explicación causal (modelo DN) de Karl Popper, Gustav Hempel y Paul Oppenheim que debe ser entendido en estrecha conexión al menos con el programa de la “ciencia unificada” o a la “unidad de método” del neopositivismo”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 44; Cf. Misak, C. (ed.); *New Pragmatists*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2007.

82. A este respecto Apel afirma: >”Se puede reconocer como un hecho incuestionable que el programa reduccionista de la “ciencia unificada” del neopositivismo permaneció desde un principio como el paradigma de la ciencia natural que a su vez estaba sobreentendido tras la pretensión formal de tipo reduccionista del modelo de Popper-Hempel-Oppenheim, cuando menos en una línea similar al reduccionismo propugnado en un sentido material por el “fiscalismo” del lenguaje científico. De ahí que como representante de las pretensiones de autonomía metodológica de las ciencias de la cultura (“Geisteswissenschaften”) quisiera señalar las consecuencias que dicho modelo puede tener (...) en el sentido específico de la comprensión de las reglas o normas, o los motivos en cuanto fundamento de las acciones – por no referirme al sentido hermenéuticamente mediado de los actos de habla, de los textos, de las obras de arte, etc.”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 81; Cf. Krämer, S.; *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

en ambos casos hay un punto de convergencia, a saber; la necesidad de presuponer unas condiciones de posibilidad y de sentido muy precisas; es decir, sigue siendo necesario remitirse a un *método crítico-transcendental* o *semiótico-transcendental* que permita elevar el pensamiento *explicativo* analítico a un nivel de máxima reflexión heurística, ya se interprete desde Kant, Hegel o desde Peirce, como ahora propone Apel⁸³.

En cualquier caso Apel opina que Popper, al igual que después von Wright, siguieron haciendo un uso preferentemente "*cientifista*" del modelo *nomológico-deductivo* que tanto Wittgenstein, como Popper, Hempel y Oppenheim, introdujeron en la teoría de la *explicación y de la comprensión científica*, aunque en cada caso se formulara desde presupuestos crítico-transcendentales muy diferentes. Sin embargo, en su opinión, no se acabaron de extraer todas las virtualidades que el *método explicativo-comprensivo* ahora propugnado por Popper, Hempel y Oppenheim podía haber reportado a las ciencias humanas y sociales. De hecho no terminaron de apreciar que ambos métodos, el científico y el humanístico, se mueven a diversos *niveles de argumentación*, pero parten de presupuestos similares. Por eso también son susceptibles de diversos tipos de articulación, sin necesidad de concebir el *modelo nomológico deductivo* de cobertura legal como el resultado de una simple *superposición sobrevenida* de suyo irreflexiva entre métodos en sí mismos heterogéneos⁸⁴.

c) El *modelo explicativo-comprensivo de la "autoinmunidad" pragmático-transcendental* peirceana que también estaría sobreentendido en el anterior modelo de Popper-Hempel-Oppenheim⁸⁵. En efecto, ya se tome un punto de partida explicativo inductivista o positivista lógico, o un punto de partida comprensivo, falsacionaslista o racionalista crítico, en cualquier caso siempre hay un punto en común: la necesidad de postular una *meta* u *objetivo final* que debería estar sobreentendido en ambos métodos desde un principio. Especialmente si se pretende justificar su articulación interna posterior, sin introducir una mera yuxtaposición extrínseca entre ellos. En efecto, según Apel, el mero seguimiento de un *método explicativo* inductivo o de un *método comprensivo* de la *falsación* o de *refutación de hipótesis*, ya exige aceptar una articulación interna entre ambos métodos heurísticos⁸⁶.

Pero igualmente también presupone el reconocimiento de la ilimitada distancia de tipo *pragmático-transcendental* que ahora se establece

83. Hookway, *Peirce*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985.

84. Brent, J.; *Charles Sanders Peirce. A Life*, Indiana University, Bloomington, 1998.

85. K. Oehler, *Charles Sanders Peirce*, C.H. Beck, München, 1993.

86. K.L. Ketner, *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquiries*, Fordham University Press, New York, 1995.

entre ambos modos de acceder al “mundo”. Lo cual sólo se podrá aceptar, siempre que posteriormente se establezca una separación aún más precisa entre la distinta forma de concebir el “mundo”, a saber; o bien se concibe el “mundo” cómo resultado de una serie inductiva *explicativa* que cuando se proyecta en el futuro siempre acabará siendo *parcial*, al modo como ocurrió en el mundo empírico de Hume; o bien se concibe el “mundo” como resultado de una simple “autorregulación” *comprensiva* operada de un modo normativo por nosotros mismos. Al menos así ocurrió en los “mundos éticos normativos” de Kant; o en los “mundos históricos culturales” Hegel, como consecuencia de la recíproca coacción compartida ejercida por el “mundo social” y el “mundo cosmopolita”; o también en la propia noción de “realidad compartida” de Peirce. Especialmente cuando se concibe la “realidad” como el resultado de una doble proyección inductiva e *ilimitadamente universal* “a largo plazo” de dos factores, a saber: por un lado, el mundo real fragmentariamente conocido; y, por otro lado, la “opinión final” resultante de la integración de ambos procesos *explicativo-comprensivos*, como ahora también propone Apel⁸⁷.

3.b. La inevitable falacia cientifista del modelo Popper-Hempel-Oppenheim

De todos modos la desvinculación que ahora se propone entre las tres anteriores estrategias de “autoinmunización” *explicativa-comprensiva* también genera dificultades evidentes, tanto desde un punto de vista especulativo como práctico. A este respecto Apel también denunció la aparición en el “nuevo dualismo” post-analítico de la llamada *paradoja cientifista* que se produce en el caso de que el *modelo nomológico deductivo*

87. A este respecto Apel afirma: >”Precisamente y en referencia a La lógica de la investigación científica de Popper se debe decir esto: También cuando nosotros no podemos verificar válidamente una ley causal de una ciencia natural, y sin embargo debemos sopesar la posibilidad de una falsificación, (...) ya estamos presuponiendo una diferencia pragmático-transcendental respecto de los conceptos generales meramente empíricos de las correspondientes ciencias naturales. Este es el marco desde el que se formula la pregunta (acerca de la validez de la ley), que nunca se puede confirmar (corroborar) a través de la regularidad de una ley causal empírica. (...) A este respecto Popper modificó el punto de vista de la ley causal empírica desde dentro de sí misma mediante una defensa meramente lógica (del papel desempeñado) por las representaciones empíricas de la inducción. (...) En este sentido se puede también decir con C. S. Peirce, que la validez metodológica de una comprobación inductiva “a largo plazo” de una ley causal a través del cultivo de las facultades de control práctico-técnico sobre la naturaleza, siempre está implícita en el marco pragmático-transcendental de la realización de una acción experimental”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 136-137. Cf. Wegerhoff, T.; *Hegels Dialektik. Eine Theorie der positionalen Differenz*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2008.

pretendiera seguir articulando los respectivos métodos *inductivos universalistas* y a la vez “*autoinmunes falibilistas*”. En estos casos se generaría una mera superposición sobrevenida entre la *explicación* y la subsiguiente *comprensión*, cuando en realidad se pueden establecer una relaciones muy distintas. En efecto, en el caso de que los tres modelos pretendieran estar internamente articulados, bastaría que uno de ellos se desarticulase y pretendiera afirmar su supremacía, para que automáticamente los otros dos perdieran su pretendida “autoinmunidad”, ya sea *explicativa* o *comprensiva*, dada la imposibilidad de que este tipo de estrategias tan contrarias puedan sobreponerse respecto de la otras⁸⁸.

En efecto, si cada método no lograra mantener una adecuada articulación interna respecto de su contrario, tampoco se podrían contrarrestar una posible extralimitación *inductiva* o simplemente *autoinmunizadora* recurriendo de la estrategia contraria. De hecho, en estos casos, ni se podría justificar su carácter *inductivo*, ni su recíproca *autoinmunidad*, sino que ambos deberían reconocer el fracaso de la estrategia en cada caso seguida. Hasta el punto que ahora tampoco se puede cambiar su respectiva base inductiva, ni ser refutados, atribuyéndoles otra forma de *explicación* o una nueva autoinmunidad *comprensiva*. Es decir, no se podría evitar que en esos casos se acabe produciendo un salto o paso indebido de un extremo a otro de la relación. Al menos así acabó ocurriendo en la *falacia naturalista*, cuando se dio un paso indebido del “ser” al “debe”, aunque con una diferencia: ahora se produciría un salto o paso indebido desde una *explicación inductiva* meramente hipotética a una “*autoinmunidad falibilista comprensiva* en sí misma incondicionada, o viceversa, sin poder evitar la aparición de una *falacia cientifista*. Es decir, se acabaría recurriendo al análisis *pseudo-inductivo* de las relaciones miméticas que de un modo *fáctico* la *explicaciones* heurísticas establecen entre el respectivo *sujeto-objeto*, con un objetivo muy preciso, a saber: justificar a su vez las peculiares relaciones *pseudo-convencionales* que el método de la falsación o de la refutación de hipótesis introduce a su vez en los respectivos procesos de comprensión entre las respectivas relaciones *sujeto-objeto-cosujeto*, cuando en realidad se trata de dos niveles de argumentación recíprocamente articulados, pero específicamente distintos⁸⁹.

En cualquier caso la localización de la *falacia cientifista* permitió comprobar la distinta forma de operar del *método positivista* o *inductivista* de la *explicación científica* en el *Tractatus* respecto del correspondiente

88. Potter, M.; *Reason's Nearest Kin. Philosophies of Arithmetic from Kant to Carnap*, Oxford University, Oxford, 2000.

89. Lepore, E.; *Meaning and Argument. An Introduction to Logic through Language*, Blackwell, Oxford, 2000.

método de la falsación o refutación de los procesos de comprensión de hipótesis en Popper. En cualquier caso se permitió la entrada de una posible forma se contrarrestar la posible aparición de esta misma falacia, aunque unida al reconocimiento de la imposibilidad de evitarla totalmente⁹⁰.

3.c. El difícil tránsito explicativo-comprensivo hasta una “autoinmunidad” pragmático-transcendental

De todos modos hay un segundo riesgo aún más difícil de contrarrestar. Se trata de la pretensión de justificar un tránsito explicativo-comprensivo desde un *pseudo-universalismo inductivista* presuntamente explicativo hasta una “autoinmunidad” falibilista comprensiva verdaderamente pragmático-transcendental, donde efectivamente se alcance un “*consensus omnium*” de todos los posibles afectados. Es decir, un tránsito que a su vez se pretende justificar en virtud de una base de aplicación parcialmente inductiva, mediante la que se pretende justificar a su vez una “autoinmunidad” universal meramente falibilista, a pesar de que por ninguno de ambos procedimientos sea posible garantizar el logro de la *meta pragmático-transcendental* que se pretende alcanzar. Al menos así sucede ahora con la exigencia de aceptar un “consenso universal” aún más compartido, que ahora postula Apel como meta final incondicionada de este tipo de proyectos programáticos del “nuevo dualismo” post-analítico. Máxime cuando siempre cabe el riesgo de que aparezca un simple hecho que refute este tránsito o la ampliación hacia este horizontes cada vez más desproporcionado al que se aspira⁹¹.

Evidentemente siempre se puede postular una desarticulación de estos tres procedimientos de *explicación consecuencialista* y de su corres-

90. A este respecto Apel afirma respecto del método inductivista del “Tractatus”, comparando su propuesta respecto a la posterior teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein: >”Se presenta como posible y también como necesario liberar al concepto de ciencia de una limitación “cientifista”, con vistas a otorgarle en su lugar un fundamento normativo que permita dar una respuesta metódica disciplinada a la pregunta humana fundamental acerca de la elaboración del propio conocimiento en el marco de una defendible prolongación pragmático transcendental de la teoría de la ciencia. (...) La falacia cientifista se genera así cuando se lleva a cabo en el marco del juego del lenguaje de la comprensión comunicativa un paso incorrecto donde se considera que el habla en primera y segunda persona se debe poner a un nivel de igualdad que un posible habla respecto de terceras personas, con la aceptación del consiguiente tránsito desde el punto de vista de la observación hasta el de la objetivación teórica respecto de los otros y respecto de la consiguiente explicación de sus acciones”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 278. Cf. Pippin, R. B.; *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University, Cambridge, 2008.

91. Müller-Doohm, S.; *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000.

pondiente *auto-inmunización comprensiva falibilista*. Sólo bastaría con que cada modelo tratase de valerse por sí mismo, sin tratar de introducir diversas estrategias de compensación entre ellos. En este sentido siempre cabe la posibilidad de dar entrada a otras formas posibles de *verificación* o *falsación* más sutiles, que a su vez permitiesen dotar a las *leyes de la naturaleza* de sucesivas formas de *explicación* o de *comprensión*. Hasta el punto de ya no tener que recurrir a estrategias explicativas o de comprensivas complementaria, que sólo servirían para incrementar aún más las dificultades encontradas. Al menos así podría suceder, según Apel, con la noción popperiana de *legalidades probables*, a las que ahora también se les atribuye una progresiva capacidad *explicativa*, así como una creciente *autoinmunidad comprensiva* ante toda posible crítica. Sin embargo ello obligaría a tener que situar a las leyes científicas en una disyuntiva muy artificial, a saber: o bien alcanzan una plena confirmación inductiva al cien por cien, o aceptan una plena refutación falsacionista que afectara a todos los casos posibles, como hasta ahora había sucedido. Sin embargo Apel opina que siempre caben otras alternativas intermedias posibles⁹².

En efecto, el recurso a una *legalidad meramente probable* ya no tiene el peligro de provocar un paso indebido de la primera a la tercera persona, como antes ocurría con la legalidad nomológica del *positivismo inductivista*. De hecho siempre es posible postular por parte de la razón humana una capacidad de dotarse de una especie de *segunda naturaleza* o de unos hábitos epistémicos aún más sofisticados, que apliquen dicha legalidad según los casos considerados. Sólo así sería posible irse progresivamente adaptando a este nuevo tipo de exigencias, sin pretender explicar la peculiar racionalidad interactiva de las acciones humanas mediante una simple relación mimética con la naturaleza, cuando de hecho se legitiman en nombre de leyes meramente probabilistas⁹³.

Apel atribuye así al modelo *nomológico-deductivo* resultante una *explicación inductiva* y una *autoinmunidad comprensiva falibilista* de tipo

92. Stern, R.; *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering Question of Justification*, Oxford University, Oxford, 2000.

93. A este respecto Apel afirma: >"En cualquier caso la noción de legalidad causal (popperiana) se debería poder liberar mediante la noción de legalidad probable, sin que por ello este cambio tenga que afectar de un modo esencial a la posterior aparición de la paradoja del cientifismo. En efecto, se puede aceptar que las leyes probabilistas del comportamiento deben ser compatibles a su vez con la libertad de decisión en un caso particular, a pesar de que las leyes universales contingentes no se puedan conciliar con la auténtica conducta innovadora al modo como exige una ciencia verdaderamente progresiva – que a su vez se enmarca en el contexto del peculiar progreso histórico-cultural de la humanidad. En efecto, en la medida que la intencionalidad de una acción humana bien fundada no puede ser correctamente comprendida en la perspectiva del caso límite de una predisposición, de igual modo que tampoco es posible la explicación de un comportamiento humano a partir de simples leyes probabi-

pragmático-transcendental. En efecto, esta sería la única respuesta posible una vez que las pretensiones conciliadoras de von Wright no hayan obtenido los resultados esperados. Especialmente por seguir concibiendo por separado los tres protagonistas heurísticos de este proceso, a saber: el método *inductivo explicativo*, el *falsacionismo comprensivo*, y su posterior articulación mediante unos *juegos del lenguaje* cada vez más diversificados y pluralistas. Sin embargo ahora Apel opina que no ocurriría así en el caso de enmarcarse estos tres métodos o procedimientos en una arquitectónica *pragmático-transcendental* que fuera verdaderamente capaz de auto-justificarse frente a toda posible crítica. Con la circunstancia añadida de que esta *arquitectónica pragmático-transcendental* ahora se concibe como una *transformación* de los tres niveles argumentativos de tipo fenoménico, transcendental y estrictamente ético o simplemente cívico que ya habían sido señalados por Kant⁹⁴.

4.- Conclusión: ¿Qué destino se puede esperar para el positivismo lógico?

Evidentemente el *destino* del *positivismo lógico* siguió ligado a una determinada visión de la ciencia y de la filosofía en gran parte hoy superada. Sin embargo no por ello ha dejado de ofrecer nuevos horizontes de desarrollo en gran parte insospechados. A este respecto no sería la primera vez que una metodología aparentemente abandonada, volviera a resurgir de sus cenizas, haciendo propuestas que resultan de gran atractivo, si no para el gran público, al menos para el especialista académico. En este sentido, ¿qué destino cabe esperar del legado del positivismo lógico? Podría parecer una pregunta retórica al estilo kantiano, pero no lo es. De hecho a lo largo de estos últimos

listas”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 252. Cf. Bailey, R.; *Education in the Open Society – Karl Popper and Schooling*, Ashgate, Aldershot, 2001.

94. A este respecto Apel afirma, detectando el nivel argumentativo ético sobre el que se acabaría centrando el posterior debate explicación-comprensión: >”El sentido de una reflexión pragmático-transcendental acerca de las ya anticuadas condiciones subjetivas del conocimiento, comienza poniendo la mirada en una simplificada “arquitectónica” de la problemática global de la ya mencionada filosofía transcendental de Kant. Desde este punto de vista la “arquitectónica” kantiana separara entre tres ámbitos de conocimiento: 1.- El simple ámbito fenoménico de los procesos naturales; 2.- El ámbito transcendental meramente reflexivo de las “acciones (auto)-comprensivas del yo, en el sentido de la síntesis de la apercepción; y 3.- El ámbito incognoscible, pero “inteligible”, de las acciones libres, que a su vez es tematizado de un modo diferenciado por la ética, pudiéndose tomar la libertad de introducir una separación fundamental entre (lo explicable y lo comprensible), es decir, entre el mundo conocible de la legalidad natural y, por otro lado, el mundo conocido en relación a la racionalidad práctica (y de la moral)”<. APEL, K. O.; EVKTPS, p. 109-110. Cf. Pippin, R. B.; *The Persistence of Subjectivity on the Kantian Aftermath*, Cambridge University, Cambridge, 2005.

cincuenta años las recientes corrientes analíticas posteriores a las propuestas de von Wright y de Apel han vuelto a retomar las propuestas de “*nuevo dualismo*” *post-analítico* en dos orientaciones muy diferentes: o bien han tratado de abordar los nuevos problemas que hoy día presentan las *relaciones mente-cerebro* en la neurociencia desde este nuevo *modelo explicativo-comprensivo de cobertura legal*, como ahora se enfatiza a partir de Landesmann y Wright. Así al menos ha sucedido en Dennett, Searle, Lakoff, Churchland, Damasio o Stump, por sólo citar los más conocidos⁹⁵; o bien comprobar como las posturas analíticas se han vuelto a replantear los planteamientos crítico-transcendentales que se hicieron presentes en el *debate explicación-comprensión* en el contexto de la filosofía post-kantiana y post-hegeliana, con problemáticas muy similares, como ahora enfatiza principalmente Apel. Al menos así ha sucedido en los casos de McDowell, Pippin, Elderidge, Alzahuer y Kreines. Máxime cuando ahora se tratan de desactivar las tendencias de tipo *oracular y ficcional* que ya en su momento fueron denunciadas por Wittgenstein y Popper, y posteriormente aún más por von Wright y Apel⁹⁶.

De todos modos hubo una diferencia importante, entre lo que sucedió entonces, y lo que ha venido ocurriendo en estos últimos 50 años a partir de entonces. Las tendencias metodológicas actuales post-analíticas no pretenden tanto denunciar la presencia de este tipo de unilateralidades de tipo *analítico* o *sintético* en una determinada metodología del saber científico, como introducir un profundo cambio en el modo de abordar este tipo de problemas. En este sentido a lo largo de este artículo se ha tratado de mostrar como von Wright y Apel llevaron a cabo una reconstrucción del tránsito que a lo largo de estos 50 años se ha producido en las tendencias más recientes de la metodología científica post-analítica hacia la formulación de una nueva versión *explicativo-comprensiva* de aquellos anteriores modelos *analítico-sintéticos*. En cualquier caso se puede afirmar que esta *doble versión* del *positivismo lógico* hoy día se justifica en nombre de unos presupuestos *crítico-transcendentales* que en gran parte están en las antípodas de sus propuestas iniciales, aunque no cabe duda que les han permitido renacer de sus cenizas⁹⁷.

95. Cf. Ortiz de Landázuri, C.; ‘El error neurocientífico de Descartes, entre Spinoza y Tomás de Aquino. El debate entre Damasio y Stump sobre el materialismo eliminativo en la neuroética, neuropolítica y neuroeconomía’. *Recerca y análisis*, Valencia, 2016, pp.

96. Cf. Ortiz de Landázuri, C.; ‘La persistencia del “tiempo”, del “yo” y de los “mundos” epocales hegelianos después de Wittgenstein. A través de John McDowell’, Falgueras, I.; García, J. A.; Padiá, J. J. (eds.); *Yo y tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel. Vol I: La sustancialidad y subjetividad humanas*, Contrastes, Suplemento 15, Málaga, 2010, 339-350.

97. Cf. Dorschel, A. (Hg.); *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993.

¿POR QUÉ LA NARRATIVA IMPORTA A LA PSICOLOGÍA?

WHY DOES NARRATIVE MATTER TO PSYCHOLOGY?

Dante Gabriel Duero¹

Universidad Nacional de Córdoba (Secyt)

Recibido: 15/ 4/ 2016

Aceptado: 15/ 7/ 2016

Resumen: Siguiendo la línea de predecesores como Jerome Bruner, analizo la propuesta según la cual la narrativa podría ser un modo primario de cognición y organización de la experiencia. Retomo la tesis original de Paul Ricoeur junto a los aportes de Arthur Danto. Lo que me propongo es atender a las construcciones narrativas como un tipo de competencia primaria que hace posible ordenar y dar sentido a nuestras acciones en términos de *diacronía*. Analizo además si lo que Ricoeur llama *frase narrativa mínima*, junto con lo que Danto denomina *verbos proyecto* y *cláusulas narrativas* podrían ser expresión de un modo de configurar temporalmente las acciones y la experiencia humana.

Palabras clave: relato; intencionalidad; trama; análisis estructural; psicología popular

Abstract: In this article I analyze the proposal of Jerome Bruner, who said that the narrative is a primary mode of cognition and organization of experience. I return to the thesis of Paul Ricoeur and to the contributions of Arthur Danto. To Ricoeur, narrative is a primeval capacity. He says that narrative allows us to sort and to give meaning to our actions in terms of *diachronic*. I analyze if what Ricoeur called *minimal narrative phrase* and Danto called *project verbs* and *narrative sentences*, could be temporarily set to give meaning to actions and human experience.

Keywords: Story-Intentionality- Plot- Structural Analysis; Folk Psychology

1. (dduero@gmail.com) Dante G. Duero es Doctor en Psicología y Magister en Psicología Clínica. Es Profesor Asistente de la Cátedra Introducción a la Psicología en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y Profesor Titular de la Cátedra Psicopatología General, en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Dirige un grupo de investigación sobre personalidad, psicopatología y narrativa. Ha publicado numerosos artículos sobre ésta y otras temáticas vinculadas.

Agradecimientos

Deseo agradecer a Laura Danón y María C. Córdoba por las correcciones y las oportunas sugerencias que me han hecho para la redacción final de este trabajo.

1. La organización narrativa de la experiencia

Jerome Bruner es sin dudas uno de los autores más influyentes y debatidos dentro de la psicología cognitiva. Ya en los ochenta y a comienzo de los noventa, Bruner supo cuestionar las nociones clásicas de *mente* y *cognición* (1987; 1991a; 1991b). Las primeras propuestas de la tradición cognitiva se fundaban en una concepción cibernética del psiquismo. La mente era aquí concebida como un dispositivo computacional que procesaba información y requería de la manipulación de representaciones; ésta era pensada como un sistema pasivo que nada más respondía o bien a las demandas del entorno o bien a la activación de módulos internos regulados por los estados motivacionales del organismo (Caracciolo, 2012).

En 1987 Bruner emplea la emblemática expresión, “la vida como narrativa” para referir a una modalidad de cognición que podría ser más o menos primaria y que se aleja de los modelos representacionales predominantes². El argumento de Bruner apunta al poder cognitivo de la *auto-narración* o relato autobiográfico en tanto organizador de la experiencia. Para Bruner los relatos vendrían a constituir una especie de rueda, de matriz gracias a la cual configuramos la experiencia cotidiana como un entramado que posee significado y dirección. Surgen en un intento por ordenar lo impredecible, lo sorpresivo y lo caótico. Para ello insertamos los acontecimientos, sobre todo si son inesperados, dentro de una trama que permite comprender su evolución, leyéndolos además en función de su implicancia para personajes que actúan en base a motivos y razones. “Nuestras historias no sólo cuentan, sino que imponen a lo que experimentamos una estructura”, dirá algunos años más tarde Bruner (2003: 125).

La identidad personal vendría a ser el fenómeno que mejor ilustra el modo en que los relatos nos ayudan a configurar nuestra experiencia del mundo y de nosotros. El yo, dirá Bruner, es producto de un arte narrativo en el que se entremezcla lo que otros dicen y hacen con lo que nosotros pensamos y decimos con respecto a nosotros mismos. El desarrollo de la identidad personal dependería de nuestras competencias para concebirnos y sentirnos como los protagonistas de una historia, la de nuestra vida. Como ocurre en cualquier relato, durante nuestra travesía nos es preciso sortear diferen-

2. En adelante daremos al término *cognición* un sentido cercano a las concepciones *enactivistas* (Di Paolo, 2005; 2009; 2010; Di Paolo, Rohde & De Jaegher 2010).

tes obstáculos; nos encontrarnos con aliados y oponentes; lo que hacemos y lo que nos sucede nos transforma y hace que nos desarrollemos como *caracteres*; mantenemos pese a ello ciertos rasgos o cualidades que nos dan un sentido de continuidad; finalmente el desenlace tiene consecuencias que pueden ser más o menos felices. Estos relatos pueden, por lo tanto, adquirir un tono heroico, dramático o picaresco; ello dependerá de cómo unifiquemos los acontecimientos y, principalmente, de cómo nos posicionemos en términos subjetivos y *actanciales* (Gergen, 1994; Ricoeur, 1978).

¿Hasta dónde es posible llevar la analogía de la vida como narrativa?, preguntan con suspicacia algunos autores. Hay quienes remarcan que ciertos elementos que contienen las narraciones autobiográficas no están en la vida y viceversa. Zahavi (2007) dice, por ejemplo, que un contador de historias impondrá típicamente más coherencia, integridad, completitud y cierre a los eventos de la vida que el que éstos poseen mientras son simplemente vividos. Drummond (2004), por su parte, señala que las narraciones son selecciones y organizaciones reflexivas de una vida y que en este sentido la narración captura (*a posteriori*) sólo una parte de la experiencia de un individuo. Por ello, en virtud de su selectividad, las narraciones suponen más unidad que la que la vida manifiesta en realidad.

Como señala Martínez Lucena (2010), éstas y otras críticas no son capaces de refutar por completo las tesis narrativistas. De hecho, algunas de estas críticas han sido contempladas y contestadas por autores como Ricoeur (1978; 2003), Danto (1989) o White (1973)³. Algo clave es entender qué queremos decir cuando hablamos de *experiencia* y qué cuando nos referimos a *representar esa experiencia* (Caracciolo, 2012). Quizá parte de los cuestionamientos que se le hacen a la tesis narrativista, obedezcan a que los fantasmas de una vieja idea de *cognición* continúan dando vueltas en la actual psicología. Si pensamos en los relatos como cosas que ocurren en la cabeza, por ejemplo, e invocamos para dar cuenta de ellos nociones como *representación*, *procesamiento de información* o *inputs y outputs*, entonces los relatos y la vida son dos cosas bien distintas. Pero si pensamos en los relatos como *construcciones vívidas*, en donde cada elemento de la narración despierta vivencias emotivas, simpatías y antipatías, recuerdos, expectativas, deseos e incluso suposiciones sobre qué haríamos nosotros mismos en situaciones parecidas, entonces el relato se halla sumergido en la vida misma. Richard Menary nos recuerda que los seres humanos estamos incorporados a nuestras historias, que las mismas incluyen secuencias de experiencias y percepciones *corporizadas* (2008). En el transcurrir diario, la experiencia se ordena en función de lo que esperamos, lo que

3. Por cuestiones de espacio no me detendré a analizar cada una de estas propuestas, que son abordadas en detalle en las diferentes obras de estos autores.

pretendemos evitar, lo que nos figuramos sucederá, de las consecuencias que creemos supondrá para nosotros cada hecho, etc. Evocamos entonces algo muy parecido a una *trama*. No se trata de que primero vivamos nuestras experiencias y luego las narremos. Antes, las narramos mientras las vivimos. O mejor: las vivimos narrativamente⁴. Por supuesto que al decir que la experiencia se ordena como un relato no estamos diciendo que toda experiencia sea un relato. Existen, claro, hechos no interpretados. Lo que no es tan claro es que haya experiencias dotadas de sentido que excluyan completamente el campo de lo narrado y por sobre todo, de lo narrable.

Al respecto cabe hacer un señalamiento. Resulta factible que la proliferación de tecnologías asociadas con la escritura nos haya llevado a pensar en los relatos como *textos escritos*⁵. Pero como hace notar Ong (2001) quizá resulte necesario y conveniente volver a atender a lo que fue la narración oral de historias. Desde sus orígenes, los relatos más que *textos fijos* constituyen *creaciones vivas*, que pueden ser contadas y recontadas de infinitas formas. Una característica de la tradición oral es que cada relato es indisoluble de quien lo narra así como también de ciertos aspectos comunicativos que hacen al cómo, al dónde, al cuándo, al por qué y al para quién se cuenta esa historia. En tales condiciones es difícil, por ejemplo, separar la situación concreta que rodea a la presentación oral de lo que sería el *contenido* de la historia; es imposible obviar además, la situación de interacción que tiene lugar entre el narrador y sus oyentes (con todo lo que ello implica). Por ejemplo, cuando escuchamos una historia, la experiencia del protagonista evoca experiencias similares en nosotros; a partir de tales vivencias y representaciones biográficas podemos hacer aportes y contribuir a enriquecer la narración, etc. Esto no sucede en el caso de un texto escrito. Por todo ello el relato oral es todo lo contrario de algo estanco y rígido. Al decir que la experiencia humana se configura narrativamente tal vez haya que pensar en esta clase de *texto vivo*, en historias abiertas en las que el contenido de cada relato no puede jamás ser separado del momento y las condiciones en que ha sido narrado (Duero & Limón Arce, 2007).

4. Piénsese en lo que hacemos por ejemplo, durante una función de *mimo*, en dónde intentamos “adivinar” qué es lo que el actor está haciendo o representando en cada momento del sketch. Decimos entonces: “Ahora está tratando de cazar una mariposa; ahora la agarró; ahora se le ha escapado, etc.”. Por lo general incluso, ni siquiera necesitamos llegar a hacer la reconstrucción en forma explícita. “Sabemos” lo que el actor hace igual que “sabemos” la dirección que parece seguir la secuencia de sus acciones.

5. Uso el término “texto escrito” para referirme a una composición de caracteres imprimibles, que posee una intención comunicativa y que ha sido codificado en un sistema de escritura.

2. La idea de mimesis

Desde hace más de una década, las propuestas narrativistas de Bruner se han revitalizado con trabajos como los de David Herman (2002; 2003; 2009) o Alan Palmer (2004; 2010). En sus trabajos pioneros, Bruner adoptó la noción de *mimesis* que Paul Ricoeur (1978) desarrollara hacia fines de los 70. Para Bruner, la habilidad para imitar supondría una forma de inteligencia que nos permite reproducir, en espejo, los comportamientos de nuestros congéneres. Pero dadas ciertas condiciones, nos permite también representar vívidamente hechos pasados e imaginar hechos posibles aún no acontecidos. Algo que se preguntará Bruner es si los relatos podrían ser formas encubiertas de imitación (Caracciolo, 2013). Debe entenderse que la noción ricoeuriana de *mimesis* que inspira a Bruner no se agota en la idea de reduplicación o copia de la realidad. Con ella Ricoeur y luego Bruner refieren a una forma de *actividad creadora*. Mediante la *mimesis narrativa* llevamos a cabo una actividad interpretativa gracias a la cual podemos realzar ciertos aspectos de la realidad por sobre otros, por ejemplo. Esto nos permitiría llamar la atención sobre algunos fenómenos y relaciones que nos interesan particularmente en función de la ocasión. Por esto mismo es que esta forma de mimesis narrativa podría resultar, también, una modalidad efectiva para enseñar y aprender cuestiones importantes que interesan a los miembros de una comunidad, sin los costos que representa el aprendizaje directo por ensayo y error (Burkert, 2009).

Hay un segundo sentido en que la noción de *mimesis*, de Ricoeur, puede ser entendida. Este autor sugiere que la vivencia del tiempo que tenemos los seres humanos es consecuencia de que ordenamos la realidad como un relato. En la teoría de Ricoeur la vivencia de la temporalidad humana, la forma de estructurar nuestra experiencia biográfica e incluso el lenguaje *intencional* con que caracterizamos las acciones humanas, serían elementos intrínsecamente asociados; los mismos determinan los modos en que configuramos la realidad social. Sería nuestra condición histórica la que daría vida al discurso narrativo, dice Ricoeur (1978; 2004), pero sería a la vez el modo de estructurar narrativamente nuestras experiencias, lo que generaría nuestra vivencia de historicidad. Para el francés, los relatos expresan en su estructura una organización análoga al modo en que las personas organizan su experiencia del tiempo junto con otras nociones como las de *causalidad* y “acto intencional”⁶

6. Es recomendable diferenciar las nociones *intencionalidad* (en itálica), en la acepción que da al término Brentano (1874) y luego la fenomenología, y acto “intencional” (entrecorillado), en el sentido de *acto orientado en función de una meta futura*. Como enseguida veremos, aunque los “actos intencionales” presuponen la *intencionalidad mental*, implican además un

3. Relato y comunidad

Burkert (2009) propone que cierto tipo de historias podrían resultar modos económicos de transmitir información, incluso de una a otra generación, sobre ciertas necesidades y sobre determinadas formas más o menos eficaces de resolver algunos problemas propios de nuestra especie. Una historia memorable es, dice, una estructura de sentido que organiza nuestras conductas. Burkert se pregunta si es posible que ciertos productos culturales como los mitos o los cuentos tradicionales estén regidos por alguna clase de economía biológica y cognitiva potenciadora de la adaptación. Esto es: que respondan a una forma preprogramada de cognición.

Basa su propuesta en los estudios que hiciera el folklorista Vladimir Propp (1971), de los cuentos tradicionales rusos. Tras un análisis riguroso y sistemático de una variedad de cuentos tradicionales de su país, Propp (1971) constató que ciertos patrones de organización estructural se repetían en todos ellos. El método de Propp consistía en el fraccionamiento y la segmentación de las historias tradicionales en una secuencia de acciones factible de ser enunciadas mediante predicados tales como: *los padres parten hacia el bosque, prohíben a los hijos salir de casa*, etc. A partir de su ordenamiento y clasificación, Propp identifica 31 funciones o *motifemas* (esto es, una secuencia de acciones con sus respectivas consecuencias) que se repiten otorgando una estructura formal más o menos idéntica en todas las historias tradicionales. Algunas de estas acciones u operaciones son: *la prohibición o el tabú y su transgresión, la fechoría, el engaño, la partida, la prueba*, etc. Mientras que estos *motifemas* se repiten, sino en su totalidad, al menos sí en la secuenciación en todas las historias tradicionales, los demás elementos de los cuentos pueden variar dotando a cada historia de aspectos idiosincráticos (motivos, argumento, etc.).

Basándose en el análisis de mitos y cuentos como *la leyenda de Perseo, el mito de los Argonautas, la epopeya de Gilgamesh* o el texto sumerio *Ninurta y el Assaku*, Burkert intentará demostrar que en todos ellos puede hallarse la arquitectura descrita por Propp. “El patrón de Propp dice- opera como principio organizador desde los cuentos más antiguos que se han registrado, pasando por la mitología clásica y mucho más allá. En realidad sería fácil (y tedioso) seguir las organizaciones de Propp a través de las novelas, el teatro y el cine modernos, la ciencia ficción y los juegos de ordenador. Da la impresión de que lo que actúa es una forma general y transcultural de organizar la experiencia” (2009: 117-118). El principio organizador del cuento, dirá más adelante, el alma del argumento, podría es-

desarrollo en el tiempo (desde el presente y hacia el futuro), lo que no necesariamente es un rasgo propio de otros hechos mentales.

tar operando como un estructurador profundo de nuestra cognición. Si las narrativas dependieran exclusivamente de la cultura, sería esperable que surgieran formas muy diferentes de organización y, por tanto, distintos patrones narrativos en función de cada civilización. Sin embargo, insiste Burkert, la secuencia posible de *motifemas* pareciera ser asombrosamente persistente. Toda búsqueda, toda motivación y toda acción, es un medio para resolver un problema que se expresa a través del cuento⁷.

4. Narrativa y cognición social: comprender acciones y comprender mentes

Ciertas capacidades humanas que se ponen en juego durante la interacción social en situaciones como el engaño y la cooperación, han llamado la atención de los psicólogos. Esta clase de competencias suponen la habilidad para dar sentido e interpretar las acciones propias y ajenas, atribuyendo a su agente estados psicológicos como deseos o creencias. Esto por ejemplo ocurre cuando predecimos un comportamiento desajustado, atribuyendo a un agente una creencia falsa (Forguson & Gopnik, 1988). Reconociendo esta clase de estados nos volvemos capaces de interpretar, comprender y predecir las conductas de nuestros congéneres. Según Tomasello (1999), la competencia de la especie humana para leer “intenciones” y estados mentales en nuestros congéneres o para suponer que sus actos dependen de motivos y razones, sería uno de los factores que potenció nuestras habilidades para la interacción; gracias a ella nos habríamos vuelto capaces de cooperar, de regular nuestras conductas ajustándolas a lo que se espera de nosotros, etc. Bruner (1991b; 2003), cree que esta *psicología de sentido común* se halla conectada con nuestras competencias para narrar historias; que la vida colectiva ha sido posible, al menos en parte, por la capacidad humana de organizar y comunicar la experiencia de forma narrativa. La posibilidad de construir relatos en los que intervienen personajes que proyectan sus acciones en el tiempo, que actúan en base a “intenciones” y que son capaces además de atender a normas morales colectivas, volvería a la narrativa una herramienta de enorme eficacia al momento de explicar, predecir y regular nuestras conductas.

Durante las últimas décadas ha habido una gran discusión sobre qué factores facilitan el reconocimiento de estados mentales en otras per-

7. Serebriany, señala que todo cuento tradicional puede reducirse a tres momentos fundamentales: 1) la fechoría inicial que crea el nudo de la intriga; 2) las acciones del héroe como respuesta a la fechoría y; 3) el desenlace feliz, que consiste en el restablecimiento del orden de las cosas (s/r, citado en Méléntinski, 1971).

sonas. Este debate fue en un comienzo acaparado por dos posiciones: la *Teoría de la Teoría* (TT) y la *Teoría de la Simulación* (TS). Para la TT (por ej. Gopnik & Wellman 1992) la capacidad de atribuir estados mentales distintos de los propios a otras personas dependería de nuestras habilidades para manipular conceptos más o menos abstractos e inferir *estados intencionales*. Franz Brentano señaló que los estados mentales se caracterizan por gozar de una propiedad que les es privativa, la de *ser sobre, apuntar a o versar acerca de* aquello que conforma su *contenido intencional* (Brentano, 1874)⁸. De acuerdo con la TT, reconocer estados mentales, requiere comprender tales propiedades *intencionales*⁹ (Gopnik & Wellman 1992; Perner, 1991). La perspectiva de la TS sugería en cambio que las competencias para identificar estados mentales en otras personas supondrían capacidades más básicas; bastaría con que seamos capaces de ponernos en los zapatos de un tercero y de reproducir imaginativamente sus experiencias internas. Según Goldman (2006), cuando asignamos estados mentales como creencias falsas a otros, nos ponemos en situación, simulando y asignando a ese agente las experiencias y los procesos de toma de decisiones que nosotros mismos seguiríamos en circunstancias parecidas. No me detendré aquí a discutir las fortalezas y debilidades de ambas propuestas (quien quiera profundizar puede remitirse a la revisión de Duero, 2011). Haré en cambio un breve repaso de otros desarrollos que se vinculan con el tema de este artículo.

En la última década Hutto (2007, 2008) ha intentado ofrecer una teoría alternativa para explicar este conjunto de competencias. La misma se basa en una articulación de las propuestas narrativistas con la propuesta original que hiciera Peter Hobson. Para Hobson (1993), nuestras capacidades mentalistas básicas se cimentan sobre competencias para reconocer en nuestros congéneres expresiones de estados subjetivos y disposiciones. Este autor dice que tales capacidades básicas suponen que podamos generar *actitudes sobre actitudes*. La capacidad para distinguir por ejemplo, entre un agente que *simula* y otro que *crea* algo erróneo requiere que seamos capaces de identificar antes que diferentes contenidos representacionales (cosa que propone la TT), diferentes *actitudes* hacia un mismo contenido. Así, lo que posibilita trazar una diferencia entre ambos estados mentales sería el cómputo de la *actitud psicológica* que uno y otro agente expresan respecto de cierto aspecto de la realidad (Leslie, 1994). Para Hobson, la mente es en esencia algo intersubjetivo y el reconocimiento de estados

8. De acuerdo con algunos filósofos este tipo de propiedad no sería compartida por ninguna otra clase de eventos, salvo hace notar Searle (1992), las representaciones y los símbolos.

9. Ciertas características de los hechos mentales y representacionales, tales como la *opacidad referencial*, la *falibilidad* y la *aspectualidad* de sus contenidos serían una derivación de tales propiedades.

subjetivos en otros dependería de mecanismos primarios, *biológicamente preconfigurados*, que nos permiten: 1) identificar *evaluaciones primarias* como emociones asociadas con ciertos patrones expresivos; y 2) reaccionar sincrónica y especularmente respecto de ellas. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en fenómenos como el *contagio emocional*, la *referenciación social* o la *atención conjunta*, fenómenos que han sido observados en niños de muy corta edad. Gracias a estos mecanismos el niño puede reconocer, por ejemplo, la orientación psicológica y los estados afectivos, atencionales o “intenciones” de una persona durante la interacción cara a cara. (Gallagher, 2013).

Para Hutto el reconocimiento de estados mentales diferentes de los propios resulta clave para razonar, comprender y regular nuestras interacciones sociales. Hutto parte de una concepción *enactiva* de esta forma de cognición social. Se trataría de una modalidad primaria, corporizada y autoorganizada de cognición (Di Paolo 2005; 2009). De acuerdo con Hutto, la presencia de ciertos mecanismos básicos nos permitirían generar una especie de respuesta en espejo, imitativa digamos, para así sincronizar, miméticamente, con los estados subjetivos de otra persona. Esto explicaría algunas habilidades como las que permiten a un niño pequeño reconocer un estado de ansiedad en la madre o dirigir la atención siguiendo la dirección de la mirada del adulto. Las capacidades para identificar estados mentales más complejos, como una creencia falsa o para predecir en base al mismo una conducta, en cambio, requerirían del entrenamiento y desarrollo de habilidades más complejas.

Para Hutto, en la vida diaria recurrimos a cierto conocimiento práctico, que nos permite predecir con relativa eficacia los comportamientos de las personas. Recurrimos a una *psicología de sentido común* explícita sólo cuando nuestras expectativas han sido violadas. Lo que hacemos entonces es redescubrir una acción a la luz de un conjunto de razones o en términos *intencionales* para así justificar la excepción que presenciemos. Pero estos razonamientos no requieren de una teoría, dirá Hutto; son más bien formas directas de razonamiento, que conjugan un enfoque de segunda persona, como el descrito por Hobson, con destrezas prácticas que nos ayudan a manipular actitudes proposicionales con contenido. Reconocer actitudes es al parecer de Hutto, suficiente para explicar ciertas formas de vinculación interpersonal no lingüística. La asignación de contenidos específicos para explicar creencias falsas, en cambio, sería un proceso posterior en el desarrollo, que dependería de un entrenamiento práctico asociado con el desarrollo de destrezas narrativas. Por medio de esta clase de práctica

lingüística, los adultos enseñarían al niño a construir historias para comprender progresivamente las acciones en términos de motivos y razones.

Esta hipótesis es sumamente rica. Supone entender la narrativa como una herramienta práctica efectiva para ordenar nuestras competencias mentalistas, así como también para instruir a otros en el adecuado empleo de tales capacidades. Pero, por un lado, Hutto no parece prestar mayor atención en sus análisis a las peculiaridades del discurso narrativo en sí mismo. Su atención está puesta más bien en la comprensión del fenómeno de la *intencionalidad* mental. Y es que para Hutto nuestras habilidades narrativas serían antes que la causa, el producto o, en cualquier caso, una herramienta potenciadora de nuestras habilidades *intencionales*. Dicho de otro modo: de acuerdo con Hutto primero reconocemos estados mentales *intencionales*, primarios; luego aprendemos a contar historias y desarrollamos destrezas para comprender estados *intencionales* complejos, como son las creencias falsas, a fin de explicar comportamientos sociales. Los recursos narrativos cumplirían aquí, por lo tanto, una función fundamentalmente práctica y derivada de la previa habilidad para mentalizar.

Lo que me interesa trabajar en lo que sigue, es una hipótesis diferente. Para ello quisiera retomar la propuesta original de Paul Ricoeur (1978) junto a los aportes de Arthur Danto (1989). Lo que me propongo es atender a las construcciones narrativas, antes que como un complemento de nuestras competencias para atribuir estados mentales, como un tipo de competencia primaria que hace posible ordenar y dar sentido a nuestras acciones en términos de diacronía¹⁰.

5. Eco y el Ornitorrinco

En su libro *Kant y el Ornitorrinco*, Umberto Eco (2013) nos propone un interesante ejercicio mental. Supongamos, dice, que he trabado contacto con una tribu primitiva y que tengo un conocimiento burdo de su lenguaje. Sé cómo nombrar algunos objetos y ciertas acciones elementales empleando verbos en infinitivo y usando nombres propios en vez de pronombres para armar las oraciones, etc. Cierta día- continúa Eco- acompaño a cazar a Og y Ug. Han herido a un oso que se ha refugiado en su guarida. Ug quiere perseguir al oso adentro de la cueva. Entonces yo recuerdo que hace un tiempo Ig hirió a un oso, lo siguió hasta el interior de la cueva

10. Algo que debe quedar claro es que no estoy diciendo que la narrativa sea previa a la capacidad para reconocer estados *intencionales* en otras personas. Estoy sugiriendo que si se sigue el razonamiento de Ricoeur, ambas capacidades, las *intencionales* y las narrativas, podrían ser parte de un mecanismo más complejo que nos permite, conjuntamente y de forma respectiva, proyectarnos en el tiempo y comprender actos humanos.

y, allí, fue devorado por el oso. Deseo hacer mención a aquel hecho, pero para ello debo poder decir que es un hecho pasado. Pero desconozco cómo emplear tiempos verbales u operadores *doxáticos* como “recuerdo que”. Entonces digo: “Umberto ve oso”. Mis compañeros creen que acabo de ver otro oso. Los tranquilizo diciendo: “Oso no aquí”. Mis colegas no comprenden. “Oso matar Ig”, digo. No, responden ellos: “Ig muerto”. Hago un gesto con el dedo señalando la cabeza (suponiendo que ellos piensan que allí está la memoria). Y repito: “Ig”, “Oso”. Después dibujo en el suelo dos imágenes, una de Ig y otra del oso. Y dibujo también varias lunas en sus distintas fases, para hacer comprender que me refiero a “hace algunas lunas”. Si intento todo eso para sugerir que Ug está ante una situación semejante a la de Ig, es porque presupongo que mis interlocutores tienen alguna noción sobre lo que es recordar, que parto del supuesto de que son capaces de comprender un enunciado sobre algo que sucedió antes y de conectarlo con algo que sucede ahora o sucederá después. Presumo además que cuentan con ciertas competencias para componer determinadas secuencias de acción ordenadas en el tiempo. Comprenden asimismo que los entes se configuran no solo como siendo de tal modo, sino también como habiendo sido o pudiendo ser de otros distintos.

En este sentido, pareciera ser que nuestras nociones sobre las cosas incluyen secuencias respecto de su devenir. Pienso en los distintos objetos que pueblan el mundo no sólo en base a características como su forma o color sino, además, en tanto muestran disposiciones a comportarse de maneras específicas. Me figuro además que las cosas evolucionan según ciertos patrones. “Un niño aprende pronto que las sillas no se cultivan sino que se construyen, y que una flor no se construye sino que se cultiva”. Todo esto, concluye Umberto Eco: “hace particularmente convincente la idea de Bruner de que nosotros usamos esquemas narrativos para organizar nuestra experiencia” (1997: 176).

6. Tiempo y relato

Una característica de los relatos es que permiten ligar entre sí acontecimientos que están separados en el tiempo reconstruyendo una secuencia como un todo orgánico y dinámico. En un comienzo, cuando atendemos a una historia, recibimos cada acontecimiento como sin verlo realmente o al menos sin verlo en su real complejidad. Recién cuando el desenlace y final de la historia se devela es que finalmente cada parte del relato adquiere otra luz y un nuevo significado, mucho más profundo. En el nivel narrativo, los acontecimientos importan en tanto resultan significativos para la historia que se cuenta. Cuando terminamos de leer

u oír una historia, dice Antoine Roquentin, el protagonista de *La Náusea*, es cuando “los instantes han cesado de apilarse a la buena de Dios unos sobre otros, el fin de la historia los atrae, los atrapa, y a la vez cada uno de ellos atrae al instante que lo precede” (Sartre, 2015: 38). Lo curioso es que ese final estaba ahí desde un comienzo ajustando las guías de la rueda narrativa. Los distintos antecedentes de una historia responden siempre a una lógica y esa lógica requiere un diálogo entre cada acontecimiento y un desenlace que ha sido ubicado en el futuro¹¹.

Al contar una historia los acontecimientos son importantes según contribuyan o no a hacer más inteligible algún aspecto de lo que se está contando. La relevancia de cada acontecimiento dependerá de lo que, teleológicamente hablando, llamamos el *desenlace* de la historia. Una consecuencia de ello es que podemos cambiar la descripción que hacemos de los acontecimientos pasados en función de lo que sabemos del futuro. “Cuando contamos algo- dice Ricoeur- comprendemos el presente del acontecimiento que narramos en relación con el pasado inmediato de la historia que es conservado por el acontecimiento que sucede en el presente, y en relación con el desarrollo futuro de la trama, que es anticipado por el oyente. Esta *triple estructura del presente* es la condición de posibilidad de la estructura de la trama, en la medida en que reúne en sí misma el recuerdo, las expectativas y la atención (1978: 146; la itálica es mía).

Inspirándose en Aristóteles, Ricoeur propondrá que esta *trama* es mucho más que el elemento estructural de cualquier relato; es el núcleo gravitatorio, dirá, de nuestros esquemas cognitivos para representarnos las acciones (2004: 85). Ricoeur retoma en este punto la noción de *distentio animi* de San Agustín. Nuestro espíritu se distiende hacia el pasado y el futuro y hace posible así que experimentemos el tiempo. Pero a la *distentio* que disgrega nuestra experiencia fenomenológica en tres momentos temporales, *pasado, presente y futuro*, Ricoeur contraponen la *intentio* que le impone la trama de una historia, por muy breve que sea, y que permite unificar en un triple presente con sentido, acontecimientos que de lo contrario, funcionarían como una caótica diáspora¹².

El vínculo entre los hechos que componen un relato, dirá luego Ricoeur, responde a una lógica que da sentido a la cronología. Es la configuración de cada acontecimiento a partir de una dirección, así como también

11. Un ejemplo de esto puede verse en el análisis que hacen Lingua, Smith Miranda y Duero (2012) a partir de un caso judicial.

12. Pensemos en lo infructuoso que resultarían los intentos de Umberto Eco por revelar cierta información a Og y Ug, si antes no presupone en los cazadores la capacidad para organizar los hechos a partir de algo parecido a una historia, con un antes, un después, una dirección y un sentido que rige y ordena la secuencia de acontecimientos dentro de un binomio que va de la causa a la consecuencia.

el carácter de necesidad de los acontecimientos que se eligen para explicar un hecho particular (y que la trama hace contiguos, pese a hallarse dispersos), lo que otorga al conjunto de lo narrado el carácter de organicidad. Por ello hay un tiempo diferente del tiempo físico, un tiempo que es propiamente narrativo, dirá este autor. Y es también por ello que no se pregunta por lo que hizo el héroe entre dos acontecimientos que en la vida real estarían separados (Ricoeur: 2004: 93).

7. El relato y la oración

En esencia, un relato supone antes que nada una descripción de un estado de cosas en una secuenciación temporal que implica un desarrollo, o sea, la descripción de un proceso, alguna clase de cambio que lleva de un acontecimiento a otro, de un primer estado de cosas a otro diferente; el resultado establece siempre una consecuencia y una diferencia respecto del inicio. Por otra parte, todos esos elementos deben hallarse en contexto, es decir en un momento y un lugar precisos. Además, normalmente los relatos han involucrar personajes que actúen en base a motivos y razones y que se interesen por las consecuencias del conjunto de sucesos.

En lingüística, el análisis estructural parte de identificar un número finito de unidades y un conjunto de relaciones internas entre esas unidades. A partir de las distintas interrelaciones entre tales unidades, sería posible explicar todas las variaciones, a nivel superficial, de las múltiples producciones lingüísticas. Diversos estudiosos de la lengua y el discurso proponen usar los métodos del estructuralismo para analizar las reglas de composición de unidades discursivas mayores que la frase. Siguiendo estos procedimientos algunos narratólogos han creído ver un grado significativo de homología entre la organización de los relatos y cierto tipo de frases declarativas. Al parecer, algunas frases contienen sino todos, por lo menos algunos de los elementos principales de las historias. Tesnière (s/r, citado en Ricoeur, 1978) observó por ejemplo que en algunas oraciones, cuando un hablante une el sujeto de la acción a un verbo y a una serie de circunstancias lo que se obtiene es una especie de breve drama.

Ricoeur cree que a los relatos y a la morfología oracional de las frases que describen actos humanos subyace una misma forma de estructuración, que es temporal y diacrónica. Va insistir en que los elementos diacrónicos que hallamos en algunas frases son los mismos que caracterizan a las historias en general. Insistirá por ello también en el carácter irreductible de la temporalidad del relato a cualquier caso de elemento acrónico. En cualquier historia o microrelato, dice: “Todo el proceso dramático puede interpretarse como un cambio profundo de una situación inicial que

puede describirse a grandes rasgos como la ruptura de un orden a causa de una situación terminal que conlleva posteriormente al restablecimiento del mismo” (Ricoeur, 1978: 123).

Lo que Ricoeur sugiere es que este esquema podría consolidar una forma de arquitectura cognitiva elemental, necesaria especialmente para ordenar hechos que involucran agentes humanos. A nivel nuclear esta estructura parecería implicar un ordenamiento temporal de acontecimientos sucedidos en diferentes momentos. El nudo o problema de un relato, al igual que la introducción del verbo en algunas oraciones o frases, parecerían producir, simultáneamente, una *disyunción* y una *conjunción*. Una *disyunción* pues separa dos momentos que se corresponden con dos estados de cosas; en el caso de la oración o frase lo que es anterior al verbo, por un lado, y la virtual consecuencia de un acontecimiento o acción, por el otro. En el caso del relato, la situación inicial junto con el desequilibrio que da inicio a la historia (*la traición, el rapto de la princesa, etc.*, en el caso ejemplar de los cuentos tradicionales) y el conjunto de acciones llevados a cabo por el héroe (*la partida, el afrontamiento de pruebas, etc.*) para restituir el estado de armonía original y aportar a un desenlace que puede suponer un logro o un fracaso.

Es a la vez una *conjunción* pues gracias al verbo en el primer caso, y a las acciones del personaje en el segundo, se configura un todo orgánico, dando sitio a un desarrollo que va desde el primer al segundo momento. Hablando específicamente del relato, Ricoeur dirá que *la prueba*: “puede considerarse el núcleo irreductible que da cuenta de la definición del relato como diacronía” (1978: 124).

8. La frase narrativa mínima

Ricoeur (2004) denominará *frase narrativa mínima*, a una frase de acción que tiene la forma “X hace A en tales o cuales circunstancias”. Una *frase narrativa mínima* supone al menos la mayoría de los siguientes elementos: 1) se nos habla de alguien (o algo); 2) se nos dice que ese alguien (o algo) lleva a cabo una acción (o proceso), intenta hacerlo o ejecuta por lo menos un comportamiento concreto que tendrá una consecuencia; 3 a) se nos dice que alguien consigue o no algo; 3 b) o que algo cumple adecuadamente su propósito (pudiendo haber fallado); 3 c) se nos dice que alguien (o algo, como un artefacto) fracasa durante su ejecución; 4 a) también puede ser el caso que se nos diga que a alguien le hacen algo; 4 b) se nos dice que algo sufre ciertos efectos; 5) se supone (se lo haga explícito o no) que todo

esto posee algún tipo de implicancia ya sea práctica, emocional, cognitiva, etc., para alguien a quien los sucesos le importan.

Resumidamente, en lo que Ricoeur describe como *frase narrativa mínima* es posible identificar muy esquemáticamente: 1) una introducción; 2) un nudo en donde se nos enuncia una acción y, tácitamente, un propósito, una función, etc. y, 3) un desenlace, efecto o consecuencia, ya sea explícito o implícito, real o virtual, efectivo o posible, que resulta más o menos significativo en función de las expectativas, deseos, etc. ya sea para quienes participan en un intercambio conversacional o para el protagonista de una microhistoria.

Para Ricoeur esta modalidad básica de construcción oracional supondría a un mismo tiempo una estructuración narrativa junto con lo que considera sería una *teoría de la acción humana*. Una “teoría” ingenua, de *sentido común*, claro está; pero que, sin embargo, configuraría nuestro modo de dar sentido al mundo de los actos humanos. En su propuesta nuestro autor comienza por redefinir la noción de *acción* (Ricoeur, 1978). Para este filósofo, un comportamiento o un grupo de comportamientos es una *acción* sólo si lee en términos de una “intención” o de un trasfondo de motivos y razones que la justifican. A la vez, una acción supone una ligazón entre un acto y su consecuencia. Para esto último, requiere conjugar en una unidad elementos de una diacronía que, al modo de ver de este filósofo, serían similares a los que se ponen en juego en nuestras producciones narrativas. Dicho de otro modo: un comportamiento es acción si está inmerso en una red conceptual que vincula el pasado con el futuro y que involucra agentes motivados que actúan en base a expectativas, motivos o “intenciones”. Tenemos aquí elementos análogos a los que caracterizan a las historias.

9. Los verbos proyecto

Hay un punto que ha abordado el filósofo Arthur Danto (1989) que resulta clave para comprender los intervínculos entre los relatos y cierta teoría de la acción implícita como la que presupone Ricoeur. Todos los relatos y la mayor parte de nuestras comunicaciones cotidianas involucran, para hablar de acciones humanas, un tipo particular de proposiciones que no es preciso usar para describir comportamientos o hechos físicos. Me refiero a lo que Danto llama *verbos proyecto*. Cuando empleamos esta clase de cláusulas describimos una conducta o una serie de conductas más o menos actuales, en función de un acontecimiento final, que pertenece a un tiempo narrativo diferente y que se presenta como resultado posible o probable de dicha secuencia de comportamientos. Empleamos *verbos proyecto*, dice Danto, para caracterizar acciones típicas como “plantar rosas” o

“escribir cartas”. El *verbo proyecto* designa aquí un conglomerado de eventos, que incluye un producto o resultado que se considera esperable si se lleva a cabo procedimentalmente cierta secuencia de conductas necesarias y/o suficientes, para producir *protípicamente* ese tipo de resultados. Una gran parte de los comportamientos humanos se describen en base a *verbos proyecto*, es decir, a la luz de una ocurrencia futura, de un resultado al que dichos comportamientos normalmente conllevan. Conjuntamente, pueden y suelen, aunque esto no siempre es así, invocar una “intención” o propósito (el de alcanzar determinado resultado).

El rango de expresiones que ocupan verbos proyecto es enorme. “Buscar”, “confabular”, “negar”, “desarrollar”, “fundamentar”, “opinar”, “saber”, “decidir”, “calcular”, “asesinar”, “gobernar”, “educar”, “aprender”, “cazar”, y miles expresiones que empleamos cotidianamente son, en realidad, antes que descripciones objetivas de conductas o “hechos”, *verbos proyecto* que remiten a acciones. Lo significativo de esta clase de expresiones es que no aluden a ninguna conducta particular. Más bien ordenan secuencias variables de comportamientos en función de una “intención” o, también, de un resultado *típico* esperable. Por ello puedo *buscar*, digamos un anillo, de muchas formas e involucrando muy diferentes estrategias. No existe ninguna taxonomía posible de comportamientos que agote lo que describe el verbo *buscar*. Pero no puedo decir que alguien busca un anillo si no presupongo que una probable y esperable consecuencia de ello será encontrarlo¹³. Los desenlaces posibles son parte de lo que describimos como el acto de *buscar*.

Como el lector habrá notado, los *verbos proyecto* parecieran suponen algo que se acerca mucho al elemento diacrónico descrito por Ricoeur para los relatos. Y por sobre todo, parecen constituir el núcleo de lo que él llama *frase narrativa mínima*.

Podría objetarse que el carácter temporal de los *verbos proyecto* resulta subsidiario de los rasgos *intencionales* de las acciones; que al describir una conducta en base a su meta, no hacemos más que apelar a una forma de descripción *intencional*, suponiendo un contenido virtual o imaginario¹⁴. Pero ello no explicaría el elemento diacrónico de esta clase de expresiones. Puedo decir sobre una creencia, que es acerca de algo que me acabo de imaginar, con lo que estaría reconociendo sus características *intencionales*. Ello no supone, sin embargo, ninguna proyección temporal. Lo que hay que observar aquí es que *imaginario* y *futuro* no designan la

13. Normalmente presupondré también que su agente *sabe* lo que es un anillo y *desea* encontrarlo.

14. Es decir, podría aducirse que esta estructuración es nada más producto de que pensamos en los actos humanos en función de sus rasgos *intencionales*, que el elemento diacrónico sería otro elemento de la *intencionalidad* mental; que así como podemos representarnos una montaña de oro u otros contenidos mentales inexistentes, podemos también pensar en nuestros actos como orientados hacia contenidos imaginarios.

misma cosa y que aunque algunos estados mentales *intencionales* se refieren a cosas imaginadas que involucran el futuro, por ejemplo, cuando hablamos de un “acto intencional”, otros en cambio no suponen la forma de diacronía a la que estamos haciendo mención. Pensemos por ejemplo en el verbo *alucinar* en donde implicamos un estado claramente *intencional*, orientado a un contenido imaginario, sin hacer referencia a un tiempo anterior o posterior. Lo que tratamos de decir es que junto con la organización *intencional* de la experiencia nos encontramos, al menos en algunos casos, con una organización que además es *temporal*.

Por otro lado, en ocasiones describimos el comportamiento de otras personas, por ejemplo, los niños, los pacientes con enfermedad mental o incluso los animales domésticos, en términos de lo que podría llegar a ser el producto o la consecuencia de sus actos, sin que ello suponga atribuir a dicho agente un conocimiento explícito de tales consecuencias ni, por ende, “intenciones” o propósitos en un sentido estricto. Al decir que una acción se dirige a un estado de cosas futuras, no sólo digo que es acerca de otra cosa; involucre una diacronía y unifico una serie de comportamientos presentes en base a tal acontecimiento futuro.

El crítico puede aún observar que lo que hacemos con los niños, los animales o los enfermos mentales vendría a ser una forma anómala de describir conductas como *acciones* y que, normalmente, proyectar un comportamiento en el futuro, identificar una consecuencia y reconocer una “intención” son cosas que van de la mano. Supongamos que aceptamos esta objeción. Ahora bien, si halláramos una clase de hechos cuya descripción no implicara necesariamente componentes *intencionales* y sin embargo supusiera el empleo de recursos narrativos como los identificados por Ricoeur, entonces nuestro crítico debería reconocer que los elementos diacrónicos son intrínsecos a determinadas capacidades o estrategias distinguibles de aquellas que permiten reconocer estados con contenido *intencional*.

10. Las cláusulas narrativas

Danto (1989) ha observado que es común que cuando describimos experiencias históricas y biográficas empleemos un tipo particular de configuración oracional que no suele estar presente en otras modalidades discursivas. Ha denominado *frases* o *cláusulas narrativas* a este conjunto de enunciados. Los mismos se emplean para construir historias sencillas o microrrelatos pero también para elaborar explicaciones históricas. La particularidad de este tipo de morfología oracional es que el acontecimiento último que el narrador ha seleccionado, a modo de *desenlace* de la historia, es el que organiza la trama, el que condiciona y a la vez otorga sentido a los

acontecimientos anteriores que han sido incluidos en la misma. Pero ello no es todo; a un mismo tiempo ese acontecimiento último puede condicionar la descripción y caracterización que hacemos de los que lo preceden¹⁵. Tendríamos aquí una forma de *intentio* narrativa que se opone a la *distentio animi*, de la que hablara Ricoeur.

Veamos lo dicho a través de un ejemplo. Entre 1685 y 1687 Newton escribe los *Principia Mathematica*. Como nos lo expone Danto, tras esa fecha es posible referirse a Newton como “el autor de los *Principia Mathematica*”, independientemente del período de la vida que nos ocupe. Así, podríamos afirmar que “El autor de los *Principia* nació en Woollethorpe en una navidad de 1642”. Tendríamos en este ejemplo una *cláusula narrativa* y, además, una diacronía. Dice Danto (1989): sólo después de 1687 podría aparecer esta oración, con el apropiado tiempo verbal. Por otro lado, la casa es la misma que la que podrían haber visto sus moradores del siglo XVII y hasta puede que tenga la misma apariencia, sin embargo sólo nosotros podemos identificarla como el lugar de nacimiento del más grande científico de todos los tiempos. Ello obedece a que la casa tiene ahora una *significación* que no podría haber tenido en 1642.

Lo que estoy sugiriendo es que ser capaz de construir y comprender esta clase de cláusulas supone un tipo de capacidad que no es necesaria para comprender otra clase de proposiciones, como es el caso de muchos enunciados declarativos que no incluyen la conjunción de elementos diacrónicos. La pregunta que sería preciso hacer ahora es: ¿Cuándo involucramos descripciones de hechos que se suceden en el tiempo o que suponen redescrpciones en función de hechos aún no sucedidos; cuando empleamos *cláusulas narrativas* o *verbos proyecto*, apelamos a una forma de cognición con características propias? ¿Se trataría de una modalidad más o menos primaria? Personalmente y en función de lo dicho, creo que la respuesta es que muy probablemente sí, que Ricoeur ha señalado un punto crítico que establece un contraste entre la gramática de ciertas expresiones propiamente narrativas y otras que no lo son; que la misma podría sugerir un modo específico de cognición y que dicha capacidad podría hallarse ligada con las formas en que las personas interpretamos, principalmente, acontecimientos y acciones que se despliegan en el tiempo.

11. Patologías de la memoria y deficiencias narrativas

Siguiendo este supuesto nos preguntamos ¿Cómo sería la cognición de alguien imposibilitado para habitar temporalmente la realidad y, tam-

15. Como ha dicho Ricoeur: “una consecuencia importante de la estructura de las *cláusulas narrativas* consiste en que podemos cambiar la descripción que hacemos de los acontecimientos pasados en función de lo que sabemos de los futuros” (Ricoeur, 1978: 91).

bién, para reconstruir narrativamente su experiencia unificando la *distentio animi* a través de la *intentio narrativa* que describe Ricoeur? ¿Se vería afectada su visión del mundo y de los actos humanos? ¿Podría interpretar adecuadamente hechos históricos y autobiográficos? ¿Sería capaz de hacer proyectos o de comprender los proyectos de terceros? ¿Podría usar *cláusulas narrativas*? ¿Se afectaría su empleo de *verbos proyecto*? ¿Y de *frases narrativas mínimas*?

El Dr. Oliver Sacks (1985) describe un caso clínico, el del Sr. Thompson, que pareciera responder, al menos parcialmente, a algunas de las preguntas que acabamos de hacer. Se trata de un enfermo aquejado de una forma de demencia. Al presentarse a la consulta médica el Sr. Thompson tomó al Dr. Sacks por un viejo cliente, el Sr. Tom. Cuando el médico le señaló su equivocación, el paciente inmediatamente se corrigió diciendo: “¡Sí que me equivoco! ¿Por qué iba a llevar una chaqueta blanca si fuese Tom? Usted es Humie, el carnicero judío de la tienda de al lado”. El Dr. Sacks señaló entonces su estetoscopio. “Ustedes los mecánicos están empezando a creerse que son médicos, con esas chaquetas blancas y los estetoscopios”, exclamó el Sr. Thompson. “Es usted mi viejo amigo Manners”, dijo y, un momento después, sintiéndose desorientado, preguntó: “¿Dónde estoy?”.

El Sr. Thompson sufría un trastorno de la memoria. Padecía el *síndrome de Korsakov*, un tipo de patología que aqueja a la memoria anterógrada. Este paciente olvidaba a los pocos segundos cada cosa que sucedía. Procuraba luego salvar cada laguna con ingeniosas ocurrencias. Creaba un delirio confabulatorio, inventando para sí y para otros sucesivas identidades. Pero se hallaba desorientado y era incapaz de ajustarse a situaciones cotidianas adoptando un rol o ateniéndose a un plan. Esta clase de pacientes manifiestan lo que se conoce como *dysnarrativia*, una grave incapacidad para relatar y comprender historias (Bruner, 2003). Junto con la memoria, en este tipo de patologías se deteriora la afectividad, las habilidades para programar actos motores complejos y el sentido de la propia identidad. Se ve también comprometida la capacidad para leer el pensamiento de otras personas y comprender algunas acciones más o menos complejas que han de interpretarse a partir de los motivos y razones que las sustentan.

Es verdad que el caso descrito no supone la absoluta anulación de las capacidades para reconstruir temporal y narrativamente la experiencia. Se trata de una afección parcial¹⁶. Síndromes como el descrito nos previenen, sin embargo, sobre el rol que las competencias narrativas podrían tener en el plano cognitivo como organizadores de la temporalidad y

16.

Por ello, muy probablemente, no llegue a interferir la capacidad para comprender acciones sencillas, más o menos constreñidas en el tiempo ni, tampoco, para comprender, al menos semánticamente, los *verbos proyecto* de Danto.

la experiencia. Nosotros tenemos, todos y cada uno, una historia biográfica, una narración interna, cuya continuidad, cuyo sentido, es nuestra vida, dice Sacks. Podría decirse que cada uno de nosotros edifica y vive una narración, que esa narración nos aporta a cada momento un sentido de la propia identidad y una direccionalidad. En casos como el del Sr. Thompson, el paciente debe literalmente hacerse a sí mismo y reconstruir el mundo a cada instante, sin saber jamás con claridad hacia dónde va (Sacks 1985: 151). En tales condiciones, la tarea de significar el presente en base al pasado y el futuro se ve limitada y, con ello, se limita también la función de ordenar la propia vida e incluso las propias acciones como fenómenos que se despliegan en el tiempo. Lo que aquí parece quebrantarse es la posibilidad de articular la *distentio* y la *intentio* a fin de configurar en un todo con sentido, los momentos *pasado, presente y futuro*. Esto mismo compromete, al parecer, las competencias para dar a las acciones continuidad y sentido.

12. Conclusiones

Una de las funciones primordiales del lenguaje es reducir y validar información simplificando la complejidad del mundo para así dominar lo contingente y potenciar nuestro ajuste y adaptación. El lenguaje nos ayuda, asimismo, a coordinar acciones y compartir planes, pensamientos, conceptos, valores. Hace también posible que nos instruyamos unos a otros posibilitando que elaborem programas motores para ajustarnos al mundo sin tener, por sobre todo, que pasar por la riesgosa experiencia del ensayo y el error.

Según hemos visto, al parecer de algunos autores el empleo de relatos y microrrelatos podría resultar una herramienta clave para la organización de la cognición y los actos humanos. Desde una postura un tanto radical, Burkert (2009) ha propuesto que un relato es una forma particularmente esquemática y eficiente de ordenar la información, sobre todo cuando implica agentes capaces de autorregularse y actuar “intencionadamente” en base a motivos y razones. Esquemáticamente, en su núcleo, un relato supondría describir un estado de cosas A + un proceso X = un estado de cosas B que sería resultado de una transición desde A hacia B . Suele suponer además una serie de indicaciones o recomendaciones respecto de cómo ciertos actos podrían facilitar u obstruir el paso de A hacia B .

En este mínimo resumen he señalado que para Ricoeur (1978) nuestra tendencia a pensar narrativamente la realidad, así como también la predilección por un lenguaje de “intenciones” para caracterizar acciones, podría asociarse con el modo en que comprendemos los actos humanos, proyectándolos en el tiempo y disponiéndolos en base a lo que serían sus

metas o posibles resultados. Pensamos los actos en base a lo que son sus consecuencia; para ello reunimos en un único momento narrativo un antecedente con su respectivo consecuente.

En los términos en que Ricoeur lo ve, la narrativa vendría a ser una especie de marco preconceptual que combinamos con una teoría ingenua sobre la acción humana para dar sentido y proyección a los actos propios y de nuestros semejantes. Según vimos, para este autor la *frase narrativa mínima*, condensa los elementos esenciales de un relato. Usamos *frases narrativas mínimas*, dirá Ricoeur, porque pensamos la realidad humana en términos no sólo *intencionales* sino *diacrónicos e históricos*. Muchos otros hechos del mundo que no involucran actos humanos también se ajustan a un esquema diacrónico. Pero en especial cuando se describen “actos intencionados” llevados a cabo por agentes humanos empleamos frases y oraciones como las señaladas.

En apoyo de dicho hasta aquí, he comentado que cierta forma de discurso histórico y biográfico, que utilizamos a diario para explicar actos humanos, apela a sentencias u oraciones con una gramática característica, distintiva respecto de otro tipo de proposiciones. Danto (1989), que ha dicho que la naturaleza intrínsecamente narrativa del discurso histórico deriva de que el mismo supone siempre la vinculación de al menos dos acontecimientos, en dónde el primero cobra sentido como resultado de su lugar dentro de una trama que conduce a otro ulterior, identificó los *verbos proyecto* y *cláusulas narrativas* como dos tipos de morfologías propias del discurso histórico. He señalado que en unos y otras se observan rasgos diacrónicos semejantes a los que Ricoeur identificó en la *frase narrativa mínima*. En los tres casos pareciéramos estar ante rudimentos de lo que sería la estructura de un relato.

Para autores como White (1987), la construcción de relatos sería una forma básica de asimilar nuestra experiencia a estructuras de significación que son susceptibles de transformarse en conocimiento. Sostiene que la ausencia de estas competencias probablemente conllevaría que nuestras experiencias perdieran todo sentido. La posibilidad de generar explicaciones de cualquier tipo, dice este autor, supone ya de por sí una articulación que es temporal y en algún modo narrativa. Respecto de esto, Barthes (1991) ha dicho que todo relato es una gran frase, así como toda frase *constatativa* es, en cierto modo, el esbozo de un pequeño relato. En el relato descubrimos, agrandadas y transformadas, las principales categorías del verbo, los tiempos, los modos, las personas. Incluso los sujetos como opuestos a los predicados no dejan de someterse en el modelo oracional a la tipología *actancial* propuesta por Greimas (1966) quien descubre

en la multitud de personajes del relato las funciones elementales del análisis gramatical.

En “La preparación de la novela”, una edición de los apuntes que preparó para los cursos que dictó entre 1978 y 1980, Barthes se interroga, estableciendo una especie de contrapunto, sobre las relaciones y enfrentamientos que sería posible establecer entre el *haiku* japonés y la novela “En busca del tiempo perdido”, de Marcel Proust. El *haiku* japonés es un tipo de construcción poética que respeta una estructura formal típica: un primer verso de 5 sílabas, un segundo verso de 7 y un tercer y último verso de 5. El siguiente es un ejemplo de *haiku* (que respeta esa estructura en el idioma original, por supuesto):

Con un toro a bordo
Un barquito atraviesa el río
A través de la lluvia nocturna
(Shiki)

Para Barthes, el *haiku* es a la vez una panorámica fugaz, modesta, que nos da con sus distintos elementos y matices, una impresión sinestésica de conjunto; pero es también la descripción de un suceso, de algo que ocurre, del paso de un estado A a otro estado B. La monumental novela de Proust, por otro lado, representa para este autor la coronación última, la máxima expresión de las posibilidades de cualquier relato. “En busca del tiempo perdido” vendría a ser una composición que explota la diacronía narrativa hasta el máximo límite posible.

Lo que Barthes sugiere es que al menos ciertos *haikus* contienen ya el germen de una historia: lo que él llama un *narrema*, una nebulosa, dice, de *causalidades y consecuencias*. Lo que parecería legítimo preguntarnos en este punto es si el *narrema* de Barthes no podría estar expresando una estructura análoga, pero más general, de la clase de *intentio* narrativa que hemos reconocido en las *frases narrativas mínimas*, los *verbos proyecto* y las *cláusulas narrativas*. Lo que es preciso interrogar es si la descripción de cualquier acontecimiento que se prolonga en el tiempo no supone ya los elementos prototípicos primarios que hacen, sino al aspecto propiamente “intencional” de los actos humanos, sí al aspecto temporal y diacrónico del relato. Detrás del esquema de toda narración pareciera estar la pregunta: “Algo ha sucedido o está sucediendo ¿Qué?”.

¿Cuáles serían los límites del discurso narrativo?, nos preguntamos. Si aceptáramos la hipótesis de que lo que caracteriza a la estructura primigenia del relato es además de que normalmente involucra agentes humanos, capaces de manifestar *actitudes intencionales*, su carácter de diacronía, ¿Cuáles serían los casos en que nos encontramos ante frases o

proposiciones que excluyen por completo cualquier elemento narrativo? La proposición “la suma de los ángulos de un triángulo rectángulo es de 180°”, es un ejemplo de una oración declarativa que carece de la *distentio e intentio* ricoeuriana y que tampoco involucra acciones ni agentes humanos. Por supuesto, carece de elementos narrativos. La oración que sigue, en cambio, sí contiene casi todos los elementos de un *microrrelato*: “En realidad, lo que yo quiero lograr de Alicia es una especie de amor incondicional como lo tenía de mamá, cuando era chico, que me quería, hiciera las cosas bien o mal”. Se nos habla de alguien que espera, se propone o hace algo que puede llegar a tener determinadas consecuencias; se nos remite a una diacronía, etc. ¿Qué sucede, por otro lado, con una proposición como “Sobre la mesa ha quedado el jarrón floreado”? Aparentemente esta oración también carece de la mayoría de los elementos enumerados párrafos atrás para las *frases narrativas mínimas* y los relatos. No contiene introducción, nudo ni desenlace y tampoco implica 1) que alguien haga alguna cosa; 2) que ello suponga una consecuencia para alguien a quién tal consecuencia le importe. Sin embargo, en situaciones cotidianas, durante sus comunicaciones, ninguna persona hace una enunciación semejante de forma aislada. Si alguien me dijera, nada más “Sobre la mesa está el jarrón floreado”, de inmediato miraría a esa persona esperando que agregue alguna otra cosa y, si no lo hiciera, le preguntaría a continuación “¿Y qué hay con ello?” o “¿Por qué (o para qué) me lo dices? Nuestras comunicaciones se enmarcan en una pragmática; suponen una intención comunicativa. Ello nos obliga a completar siempre, de un modo u otro, la información que brindamos a fin de que el oyente o receptor comprenda qué uso debe darle al contenido de una comunicación, cuáles son las posibles consecuencias que se desprenden de ella¹⁷.

En el caso de “Sobre la mesa ha quedado el jarrón floreado”, en condiciones ordinarias, resultaría esperable que continúe mi comunicación diciendo algo como “¡Ten cuidado! Podría romperse y significa mucho para mí” o “¡Mira qué bonito es! Pertenece a mi bisabuela”. En ambos casos,

17. En nuestras conversaciones ordinarias empleamos, por otra parte, una cantidad de emisiones *realizativas* que no responden al formato de un enunciado *constatativo* y que tampoco parecen ser parientes del relato; ocurre con actos comunicativos como preguntar, prometer, expresar sorpresa, etc. Una persona nos puede preguntar por una dirección sin implicar un relato o narración. Sin embargo, si la persona tiene un plan de acción, (es decir: sabe para qué busca esa dirección, a quién o quiénes encontrará allí, qué es lo que hará y cuál es el resultado probable de su visita) o bien espera generarlo (tras obtener la información), estamos aunque más no sea de forma rudimentaria ante el germen de un relato. Con ello estamos diciendo que un plan de acción podría ser, también, la contracara del relato. Y es que los relatos, en tanto organizadores de nuestra cognición, podrían llegar a ser el mejor modo de generar planes para la acción. Tal vez la acción y el relato se organizan a partir de las mismas bases. Tal vez, como dijera Ricoeur, un relato es “una imitación de la acción” (2004: 116).

tenemos ya una diacronía y el rudimento de una historia: a) algo -el jarrón que ha quedado sobre la mesa- es significativo para mí (*introducción*) y, si se rompiese (*nudo*) lo lamentaría (*desenlace y/o consecuencia*); b) algo -el jarrón- (*introducción*); perteneció y es herencia de alguien muy querido (*nudo*); por ello es significativo para mí (*desenlace y/o consecuencia*)¹⁸.

Las cuestiones que hemos analizado en este trabajo dejan a mi modo de ver más preguntas que respuestas. Conllevan sí, según creo, a atender a nuestras competencias narrativas como un conjunto de capacidades que presentan rasgos propios. En esta presentación he hecho apenas un esbozo de algunas de las principales propuestas que se vienen desarrollando desde los campos narratológico, filosófico y psicológico. He intentado resaltar lo que serían interrogantes y problemas centrales. Lo más interesante es, en mi opinión, que este conjunto de tesis suponen hipótesis arriesgadas sobre la naturaleza y las implicancias que la narrativa tendría al momento de pensar la cognición humana. Las mismas podrían llevarnos a reformular profundamente nuestra concepción de algunos de los principales temas de la psicología.

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (1991). Introducción al análisis estructural del relato. En Eliseo Verón (Ed.). *El análisis estructural*. Buenos Aires: Centro de Editores de América Latina.

Barthes, R. (2005). *La preparación de la novela*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Bruner J. (1987). Life as Narrative. *Social Research* 54,1: 11–32.

Bruner, J. (1991a). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry* 18, 1: 1–21.

Bruner, J. (1991b). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza

Bruner, J. (2002). *La fábrica de historias*. Fondo de Cultura Económica.

Burkert, W. (2009). *La creación de lo sagrado*. Barcelona: Acantilado.

18. En los casos de excepción como la proposición “la suma de los ángulos de un triángulo rectángulo es de 180°”, la diferencia está según creo (y esto es lo que parece quitarle cualquier similitud con las *frases narrativas mínimas* y los relatos en general) en que el verbo no describe una transición sino un estado de cosas por un lado y, por el otro, en que el sujeto de la oración es un hecho abstracto; por ende no es posible aplicar circunstancias de tiempo, lugar y modo. Este tipo de sentencias se emplean cuando se busca definir una *clase* de objetos, y una característica es que eluden cualquier contextualización temporal y espacial. No se trata, en definitiva, de una sentencia propiamente *histórica* ni tampoco, por ende, narrativa.

Danto, A. C. (1989): *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia.* Barcelona: Paidós.

Di Paolo E. A., (2005). Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4:97–125.

Di Paolo, E. A., (2009). Extended life, *Topoi*, 28: 9-21.

Di Paolo, E. A., (2010). Robotics inspired in the organism, *Intellectica*, 53-54: 129 – 162.

Di Paolo E. A., Rohde M., y De Jaegher H., (2010). Horizons for the enactive mind: values, social interaction, and play. In: Stewart J, Gapenne O.

Di Paolo E. (eds) *Enaction: towards a new paradigm for cognitive science.* MIT Press, Cambridge, MA.

Drummond, J. (2004). Cognitive Impenetrability and the Complex Intentionality of the Emotions, *Journal of Consciousness Studies* 11, 109-126.

Duero, D. G. (2011). *Procesos psicológicos y mundos mentales.* Córdoba: Editorial Alejandría.

Duero, D. & Limón Arce, G. (2007). *Relato autobiográfico e identidad personal: Un modelo de análisis narrativo.* *ABIR Revista Antropológica Iberoamericana*, Vol. 2,2: 232-275.

Eco, U. (2013). *Kant y el ornitorrinco.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana

Gallagher, S. 2013. *Coordination and sense-making in joint attention and joint action.* En J. Gonzalez (Ed). *Epistemology and Cognitive Science.* pp. 223-245

Gergen, Kenneth (1994): *Realidades y relaciones.* México: Editorial Paidós, 1996.

Goldman, A. (2006). *Simulating Minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading.* Oxford: Oxford University Press..

Gopnik, A, & Wellman, H. M. (1992). Why the child's theory of mind really is a theory. *Mind and Language*, 7(1), 145-171.

Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structural: recherché et méthode.* Paris: Larousse.

Forguson, L. & Gopnik, A. (1988). The Ontogeny of Common Sense. En Janet Astington, Paul Harris y David Olson (Eds.) *Developing Theories of Mind*, pag. 226-43. New York: Cambridge University Press.

Herman, D. (2002). *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative.* Lincoln e Londra: University of Nebraska Press.

Herman, David (2003). Stories as a Tool for Thinking. In *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*, 163-192. Stanford: CSLI Publications.

Herman, David (2009). Cognitive Narratology. Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid y Jörg Schönert (Eds.). *Handbook of Narratology.* Berlino: de Gruyter.

Hobson, P. (1993). *El autismo y el desarrollo de la mente.* Buenos

Aires: Alianza Editorial.

Hutto, D. D. (2007). The Narrative Practice Hypothesis: Origins and applications of folk psychology, *Narrative and Understanding Persons*: Royal Institute of Philosophy Supplement, 82, pp. 43–68.

Hutto, D. D. (2008). The Narrative Practice Hypothesis: Clarifications and Consequences, *Philosophical Explorations*, 11, pp. 175–192.

Leslie, A. (1994). Pretending and believing: issues in the theory of TOMM. *Cognition* 50; 211-238.

Martínez Lucena, J. (2010). El self narrativo en busca de fundamento en la filosofía contemporánea. *Anuario Filosófico*, XLIII, 3, 589-612.

Menary, R. (2006). *Radical Enactivism: Focus on the Philosophy of Daniel D. Hutto*. Philadelphia e Amsterdam: John Benjamins.

Menary, R. (2008). Embodied Narratives. *Journal of Consciousness Studies* 15, no. 6: 63-84.

Méletinski, E. (1971). *El estudio estructural y tipología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Ong, W. (2001). *Realidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Palmer, A. (2004). *Fictional Minds*. Lincoln e Londra: University of Nebraska Press.

Palmer, A. (2010). *Social Minds in the Novel*. Columbus: Ohio State University Press.

Perner, J. (1991). *Comprender la mente representacional*. Cognición y Desarrollo Humano, Editorial Paidós, 1994.

Propp, V. (1971). *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.

Ricoeur, P. (1978). *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.

Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y relato*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Sack, O. (1985). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Barcelona: Anagrama.

Searle J.R (1992). *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Editorial Tecnos

Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge, Harvard University

White, H. (1973). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, 1992.

White, H. (1987). *El contenido de la forma*. Buenos Aires: Paidós, 1992.

Zahavi, D. (2007) *Self and Other: The Limits of Narrative Understanding*. In *Narrative and Understanding Persons*, Daniel D. Hutto (Ed.), 179-201. Cambridge: Cambridge University Press.

Zipes, J. (2012/2014). *El irresistible cuento de hadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DE DOS IMPOSIBLES OLVIDOS: ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA E INMANENCIA SUBJETIVA EN “LA ESENCIA DE LA MANIFESTACIÓN” DE MICHEL HENRY

ON THE IMPOSSIBLE OBLIVIONS: PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY AND SUBJECTIVE IMMANENCE IN MICHEL HENRY'S “THE ESSENCE OF MANIFESTATION”

Jaime Llorente Cardo¹
IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)

Recibido: 19/ 4/ 16
Aceptado: 31/ 5/ 16

1. Introducción: el doble horizonte trascendental de todo ser

En su primera y fundamental obra *L'essence de la manifestation*, Michel Henry persigue, ante todo, localizar el último fundamento fenomenológico -el por él explícitamente llamado “horizonte fenomenológico universal”- en cuyo interior tiene lugar la efectiva donación de todo aquello que aparece ante nuestra percepción como “existente” *tout court*. Este proyecto de localización coincide, por tanto, con la tarea de remontarse fenomenológicamente hasta el origen, con la pretensión de acercamiento al éskhaton originario al cual remite en último término todo fenómeno susceptible de manifestarse en el dominio acotado por la fenomenalidad en general. En esta fase aún temprana de su pensamiento, el fenomenólogo francés distingue dos posibles tipos de horizonte

1. (jakobweinendes@gmail.com) Profesor y director del Departamento de Filosofía del I.E.S. “Campo de Calatrava” (Ciudad Real: España). Licenciado en Filosofía (Universidad de Valladolid), Licenciado en Antropología social y Cultural (U.N.E.D), Licenciado en Humanidades (Universidad de Castilla-la Mancha), Grado en Geografía e Historia (U.N.E.D.). Certificado en suficiencia investigadora por la Universidad de Valladolid. Profesor y director del departamento de Filosofía del I.E.S “Campo de Calatrava” (Ciudad Real). Funcionario de carrera perteneciente al cuerpo 590 (especialidad 001: Filosofía) desde 1998. Sus últimos estudios publicados han sido “Un tiempo al margen de la memoria. Sobre la relación entre historia y subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas”, *Diálogo filosófico*, Nº 87, 2013, y “La política del acontecimiento. El “nacional-socialismo privado” de Heidegger como totemismo ontológico”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Nº 49, 2013.

fenomenológico primigenio: aquel que, siguiendo las huellas del pensar heideggeriano, identifica el origen de toda mostración y de todo aparecer con la apertura de un medio ontológico radicalmente previo a toda captación de elementos ónticos determinados y concretos (entes, cosas), y aquel otro horizonte subjetivo, inmanente e invisible que jamás se manifiesta en la exterioridad del mundo objetivo pero que subyace de modo originario a todas las experiencias perceptivas propias de la “conciencia natural”. El primero de estos horizontes fenomenológicos originales es identificado de forma explícita por Henry con el “pensamiento del Ser”, es decir, con la reflexión acerca de la condición ontológica de posibilidad de aparición de todo ente concreto. De este modo, la fenomenología devendría, contemplada a esta luz, “ontología fenomenológica universal” situada en un plano de radical anterioridad con respecto a todas las ciencias particulares que toman como objeto temático de consideración diversas regiones “ónticas” de lo real, y también con respecto a todas las ontologías regionales que examinan categorialmente algún ámbito determinado de lo efectivamente existente.

El segundo, por su parte, constituye la manifestación de aquello a lo que Henry llama “la esencia”, entendiendo por ello la interioridad o mismidad subjetiva originaria y trascendental que se hurta permanentemente al horizonte marcado por el aparecer de los elementos mundanos “objetivos”. Contemplada desde el punto de vista de este último horizonte interno, la fenomenología se constituiría como una suerte de “rememoración” de la inmanencia absoluta que permanentemente “acompaña a todas mis representaciones” (como la apercepción trascendental kantiana), pero que de ordinario queda oculta tras el contenido “óntico” perceptivo propio de éstas. Se trataría, pues, de una ipseidad absoluta cuyo modo de donación o manifestación jamás se patentiza en el contexto de aquella apertura ontológica universal posibilitada por el “horizonte fenomenológico universal” del Ser al que nos referíamos anteriormente, sino que únicamente despliega su modo propio de fenomenicidad en el ámbito replegado y “nocturno” de la interioridad trascendental subjetiva. Es por ello que, apuntando programáticamente hacia la significación propia de *L'essence de la manifestation*, Henry indica con explicitud:

Arrancando la existencia del medio absoluto de la exterioridad, las presentes investigaciones quieren llamar la atención sobre el carácter “subjetivo” de esta existencia; nos invitan a preguntarnos si no conviene hoy volver a dar un sentido al concepto de “vida interior”.²

2. Henry, M.: *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015 p. 62.

Ambos horizontes de manifestación mantienen, a pesar de su radical heterogeneidad ontológica y fenomenológica, un punto de tangencia común: se trata de dos raíces originarias de todo lo ulteriormente dado a la percepción que, no obstante, en virtud de ese mismo carácter fundacional y primigenio del que se hallan comúnmente investidas, contienen en su propio seno el germen de su ocultación, preterición y olvido por parte de aquella misma conciencia que contribuyen decisivamente a tornar posible. Pertenece constitutivamente a la esencia del Ser que posibilita la epifanía de todo ente resultar eclipsado por este mismo acto de aparición de lo concreto y mundano, de modo análogo a como la "esencia" permanece habitualmente oculta tras la doble urdimbre tejida por sus propios "estados de conciencia" y por los contenidos perceptivos de orden "óptico" que se dan en ella. Y, sin embargo, estas dos modalidades de olvido favorecidas ambas por la propia naturaleza de aquello que tiende a ser foslayado, cuentan ambas con la particularidad de no poder resultar olvidadas en sentido radical. En tanto que constituyen los dos horizontes últimos de toda experiencia y de toda conciencia en general, han de ser necesariamente presupuestos -bien sea de forma difusa o inconsciente- por toda percepción referida a objetos y, por tanto, por todo discurso descriptivo acerca de lo real. Trátese éste del discurso referido a la exterioridad del mundo objetivo (el de las ciencias naturales, por ejemplo) o de aquel cuyo correlato lo constituyen las estructuras propias de la interioridad subjetiva (el propio, pongamos por caso, de la psicología). De este modo, el olvido del ser y el de la immanencia subjetiva se muestran como modos de olvido tan inevitables como, en última instancia, imposibles.

La originalidad de la fenomenología henryana temprana (así como de sus reelaboraciones posteriores) estriba fundamentalmente en haber sido capaz de unificar estas dos instancias fenomenológicas originarias fusionándolas en una sola. Esto sucede merced al postulado según el cual al Ser únicamente le resulta posible darse o "ser" propiamente porque la posibilidad más propia de la immanencia subjetiva consiste en llegar a sí misma, en darse de tal modo autónomo que este acto de proto-afirmación coincide con la estructura originaria del Ser mismo. Según Henry, se da una originaria unidad que liga la donación del Ser y el acto por el cual la immanencia obra sobre él, de modo que el acontecer ontológico que permite la aparición del horizonte en cuyo interior moran los entes mundanos y el acontecimiento original de la posición de la immanencia subjetiva se mues-

tran como un mismo y único evento original.³ Esta unidad resultante de la identificación entre inmanencia y Ser permite rescatar *d'un seul coup* a ambos del olvido al cual propenden. No resultaría ya preceptivo proceder a una rememoración o *An-denken* del Ser que contrapesase en cierto modo el *Seinsvergessenheit* heideggeriano operado históricamente por la metafísica onto-teo-lógica y por la filosofía de la subjetividad, y, eventualmente, revivificar de modo paralelo el recuerdo de la inmanencia subjetiva trascendental oscurecido por el pensamiento objetivista centrado en la exterioridad (una empresa, por lo demás, netamente opuesta al proyecto de Heidegger). La rememoración y puesta de relieve del carácter absolutamente originario de una inmanencia que coincide puntualmente con el darse mismo del Ser constituiría ya por sí misma un acto de neutralización simultánea de dos modos distintos de olvido que resultan ser ahora y en último término el mismo.

Constituye el objeto del presente estudio mostrar en qué términos concretos resulta imposible cada uno de estos dos olvidos del origen, así como determinar en qué medida la temprana fenomenología elaborada por Henry supone una pregnante contribución a fijar el estatuto y los fines propios de una posible ontología fenomenológica en cuyo seno son rememorados simultáneamente tanto el Ser como la subjetividad trascendental con la cual éste forma una unidad ontológica indisoluble. Ambos constituirían conjuntamente el auténtico y genuino origen que se halla en el fundamento último de las pretensiones propias de toda reflexión ontológica.

2. El imposible olvido del horizonte fenomenológico universal

En su primera obra, Henry sigue muy de cerca las coordenadas heideggerianas en lo referente al planteamiento de la cuestión del “olvido del Ser”. También para él, como para el pensador de Messkirch, las verdades de orden predicativo presuponen en todo momento verdades de carácter óntico cuyo referente ontológico lo constituye el aparecer de los objetos o “entes” a los cuales aquéllas remiten o que son denotados por ellas. Sin

3. Esta es la razón por la cual J. R. Fernández indica que «Inmanente es la esencia de la manifestación en tanto que tal esencia es de consuno el modo como la manifestación se realiza y aquello mismo que en esa manifestación se hace patente. La esencia de la manifestación es inmanencia porque ella esencia manifestándose a sí misma. Es decir, que la esencia de la manifestación no se trasciende a sí misma para mostrarse sino que ella es, a la vez y en esencial unidad, lo mostrado y cómo se muestra lo mostrado» (Fernández, J. R.: “El problema de la noción de inmanencia en Michel Henry” en *Daímon. Revista de Filosofía* Suplemento 1, 2007, p. 167).

embargo, tal manifestación óptica presupone, a su vez, una apertura ontológica previa que posibilita el aparecer mismo de todo ente susceptible de recibir verdades predicativas en general. Se da, por tanto, una verdad antepredicativa que precede a toda posibilidad de establecer juicios acerca de entes concretos y a estos mismos entes en cuanto tales. Este ámbito abierto que precede a la manifestación de los entes y la torna posible no es ella misma un ente, sino el acontecimiento universal del Ser que jamás se presenta como correlato de un acto intuitivo, sino que funda toda posibilidad de representación de objetos mundanos por parte de una conciencia perceptiva:

La apertura de este medio es el carácter de abierto del ser. Sólo porque el ser está des-velado puede el ente manifestarse. Toda verdad predicativa remite a una verdad óptica, y ésta, a su vez, a la verdad ontológica.⁴

No obstante, como ya había enfatizado Heidegger, el punto de vista ontológico que toma como “objeto temático” de su meditación el Ser considerado al margen de los entes concretos resulta arduo de mantener. Ello se debe a nuestra constitutiva tendencia a orientarnos exclusivamente por el atenimiento a los objetos concretos que constituyen ordinariamente la materia de nuestra experiencia habitual y cotidiana. La firmeza y seguridad que nos brinda de modo usual el trato con estos contenidos ópticos de nuestra percepción corriente aparece, así, como la auténtica contrafigura del vértigo ontológico derivado de una hipotética exposición a un Ser puro desprovisto de asideros ópticos a los cuales nos sea dado remitirnos y aferrarnos a modo de puntos de anclaje existenciales. A ello se refiere Henry cuando escribe que:

Estamos tan profundamente apegados a las cosas de la tierra, a los contenidos singulares de nuestra experiencia, que no nos parece que tengamos en otra parte residencia propia y que nos está reservada. Tal residencia, es cierto, sólo se obtiene mediante la renuncia; en ella reina el despojamiento absoluto, fuente de nuestro espanto.⁵

4. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 34-35. Como indica concisamente O’Sullivan: «*Henry’s phenomenology wishes to step beyond being as a foundation to the event that allows such a state to appear. Henry depicts a specific state of receptivity that allows for the essence of manifestation to receive itself*» (O’Sullivan, M.: *Incarnation, Barbarism and Belief. An introduction to the work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang, 2006 p. 39).

5. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 35.

Este tácito pánico a lo ontológicamente abstracto y vacío de contenido concreto se halla en la raigambre más profunda del “olvido del Ser” por parte del pensamiento ontológico occidental, el cual secunda con ello cada temor individual a hallarse expuesto a una instancia que ejemplifica lo absolutamente opuesto a toda seguridad y a toda estabilidad que permita la orientación y residencia firme en el marco de lo real. Como consecuencia de ello, la filosofía de Occidente extravía tempranamente su mirada, inicialmente orientada hacia esa apertura indeterminada del Ser sin entes, y recae en la ceguera ontológica que supone el situarse en el mismo plano perceptivo que la conciencia habitual exclusivamente dirigida hacia los entes concretos que pueblan el horizonte de lo mundano. De este viraje de la atención perceptiva suministran cumplido testimonio tanto el atenuamiento a las ontologías regionales centradas en algún tipo de ente concreto, como el sesgo onto-teo-lógico característico de la metafísica tradicional. En virtud de este último, la indagación relativa al Ser en general se transmuta en reflexión acerca del ente que ejemplifica *modo eminentiori* el carácter de existente, esto es, aquel ser que posee el Ser en sentido propio y eminente, el ser supremo: Dios. Ello sucede con independencia de que el planteamiento ontológico y gnoseológico de fondo asuma los ropajes del realismo aristotélico-tomista o los propios del idealismo problemático cartesiano y dogmático berkeleyano. En todos estos aparentemente heteróclitos casos la búsqueda del *summum ens* acontece ya a espaldas de la experiencia originaria suministrada por la donación del Ser en su prístina pureza no óptica. “Sucumbir a la tentación del ente” llevando tal claudicación hasta los límites del pensar onto-teo-lógico supone, pues, conforme a nuestra interpretación, una suerte de “olvido voluntario” (aunque no totalmente consciente) en virtud del cual la renuncia a la experiencia del Ser es llevada a cabo por incapacidad para tolerar su mostración transida de incertidumbre e inconstancia. Esta incapacidad perceptiva constituiría, por tanto, la fuente y raíz última de la cual deriva el concepto ontológico-metafísico de Dios entendido como *Grund* o “fundamento” supremo.

A esta luz, la primera tarea de una ontología fenomenológica consciente de sí misma y de su “objeto” o correlato de reflexión habría de consistir en un acto de reubicación de la mirada teórica que desgajase a ésta de su atención exclusiva a los entes mundanos para elevarla nuevamente hasta el horizonte indeterminado merced al cual tiene lugar el evento de la donación originaria que posibilita en general la aparición de algo así como “un mundo”. Es por ello que Henry indica que «El trabajo metodológico de la fenomenología se comprende como el de una elucidación».⁶ En este

6. *Ibidem*, p. 141.

contexto, “elucidar” significa, conforme a su raigambre etimológica, “sacar a la luz” aquello que se encuentra oculto o sumido en sombras: traer a la luminosidad del fenómeno aquello que se retrae a la mirada o no se muestra de modo plenamente visible. En este caso, se trataría de tornar plenamente patente esa donación del Ser que acompaña de forma constante a toda percepción de un ente, pero que queda encubierta y velada a ojos de la conciencia natural sumida en el trato cotidiano con las cosas. Tal acto de elucidación operado por la conciencia fenomenológica y que constituye la tarea propia de ésta, lejos de ser el responsable último de que el Ser se manifieste de forma efectiva, ha de presuponer en todo momento la originaria manifestación del Ser que acontece siempre de forma simultánea a la captación de cualquier ente determinado, con independencia de que ella resulte claramente percibida por el sujeto o no. La epifanía del Ser tiene lugar al margen del trabajo metódico propio de la ontología fenomenológica, constituyendo la tarea de ésta su simple aclaración y puesta de relieve en la primera línea del horizonte perceptivo:

La manifestación del ser, lejos de poder ser una mera consecuencia del trabajo metodológico de elucidación de la fenomenología, es, por el contrario, condición de ésta, igual que es la condición de toda manifestación posible de un ente cualquiera en general.⁷

La obra de donación del Ser no depende, pues, del trabajo teórico de la ontología fenomenológica, sino que acontece de modo inmediato y originario en calidad de acto de manifestación efectivo dado de forma pura y absoluta con radical anterioridad a cualquier consideración de orden reflexivo o metodológico. En esto no se distingue de la inmediatez y universalidad con las cuales se da y ha de ser presupuesta por la conciencia prerreflexiva y natural que tiene que habérselas habitualmente con los entes del mundo a los cuales tal donación brinda la posibilidad de manifestarse. Esto significa fundamentalmente que la donación o manifestación del Ser reviste siempre un carácter absolutamente originario que no resulta posible suspender o soslayar en momento alguno. De hecho, incluso para claudicar y ceder a la “tentación del ente”, la conciencia perceptiva debe ya necesariamente presuponer la mostración del Ser que hace posible la aparición de ese mismo ente. Aquí radica la imposibilidad “real” del “olvido ontológico” al cual nos referíamos al comienzo. Cuando la conciencia natural se deja absorber por los entes mundanos, el aparecer del Ser está ya dado e incluido necesariamente en esos mismos objetos en los

7. Ídem.

que la conciencia se abisma y en el horizonte fenomenológico al cual ellos remiten inevitablemente.⁸ Es el propio Ser el que, en última instancia, faculta a la conciencia ingenua natural para que pueda erigirse como tal, es decir, para que pueda dedicarse en exclusiva a la atención de los entes. La conciencia natural debe su propio estatus al “Ser” sin ser ella misma plenamente consciente de tal hecho. Mientras se mueve en medio del ente mundano vive permanente e inadvertidamente en presencia de ese Ser que no es capaz de intuir de modo aislado y directo. Al relacionarse con lo determinado, lo finito y lo relativo, la conciencia lo hace de modo tácito también con lo absoluto y originario, con la presencia insoslayable del Ser:

La manifestación del ser es la manifestación de lo absoluto, la manifestación de lo absoluto es su absolutez. La absolutez de lo absoluto es la Parusía. Desde el momento en que se relaciona con el ente, la conciencia natural debe mantenerse en la Parusía; es ya el conocimiento absoluto.⁹

Así, la epifanía del Ser originario no es un acto que la conciencia natural capte de modo ocasional o eventual, sino un acontecimiento que no se encuentra esencialmente separado de ella misma y de su condición de conciencia sumida en la aparición de los entes concretos. La conciencia orientada hacia la finitud vive simultáneamente en la perpetua presencia de lo Absoluto *sans le savoir*, puesto que ella misma constituye, según Henry, “la manifestación del ser”. De ello se deriva el hecho de que la conciencia no precise de movimiento alguno que pudiese situarla en la proximidad del Ser originario, sino que se halla ya desde siempre y por esencia junto a él y referida a su manifestación desde el mismo momento en que se refiere a un ente particular cualquiera. La conciencia se encuentra ubicada de modo inmediato en la Parusía del Ser en cuanto ésta es radicalmente originaria, al margen de que ella lo sepa o no, lo acepte o no, dado que tal localización primigenia se halla inserta de modo constitutivo en su propia

8. En referencia a la relación de Henry con la ontología heideggeriana, García Jarama apunta que: «también Henry denuncia el olvido trágico del ser, recoge además su distinción entre el plano óptico y el nivel ontológico, para moverse finalmente en este último [...], pues de lo que se trata en ambos casos es de recuperar el problema del ser como el problema central a elucidar, el único de la filosofía, en vez de permanecer sujetos a cualquier otra realidad particular [...]. El sentido de la crítica de la filosofía de la conciencia mira a la purificación ontológica de sus principios, que piensa como realidades o procesos de orden óptico: la alteración que sufre la esencia no es sino su «entización» [...], es decir, su reducción al orden óptico, al ámbito de la objetividad, lo cual es imputable a la conciencia natural» (García Jarama, J. C.: *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*. Toledo: Instituto teológico San Ildefonso, 2007 pp. 121-122).

9. Henry, M: *La esencia cit.*, p. 143.

esencia. Esta inmediatez de la presencia del Ser contenida en la inmediata manifestación de todo ente, implica que la mostración del Ser acontece de modo originario (es decir, carente de toda mediación) y nunca como resultado de algún tipo de proceso o acontecer sucesivo, el cual habría de presentar, por definición, un carácter mediado.

Por ello, si el aparecer del Ser ha de ser seriamente considerado como un acto originario e inmediato que posibilita la manifestación de los entes individuales, ello implica la prioridad absoluta de la presencia del Ser mismo (sin entes) con respecto a la mostración de cada ente particular. Lo que original y primeramente se muestra no es el ente, sino el Ser; solamente en una suerte de “momento secundario” o “subsiguiente” en el orden de la percepción (derivado del anterior) comparecen los objetos mundanos que se muestran en el interior del horizonte fenomenológico universal abierto previamente por la manifestación originaria del Ser. Esta prioridad radical del Ser testimonia, al decir de Henry, la naturaleza claramente ontológica de lo originario, mientras que la manifestación -igualmente originaria- de éste atestigua, por su parte, su esencia fenomenológica.¹⁰ La conjunción y articulación entre estos dos rasgos constitutivos de lo originario justifica y fundamenta la posibilidad misma de un ontología fenomenológica en cuanto tal:

Que el ser-presente mismo y como tal sea lo que primero está presente, atestigua *el carácter ontológico del origen*. Que el ser-presente, que constituye el origen, esté justamente presente, es decir, se manifieste, atestigua *el carácter fenomenológico del origen*. La comprensión del carácter ontológico y fenomenológico del origen nos permite captar la significación de la proposición según la cual la manifestación del ser es originaria.¹¹

Ahora bien, ¿en qué medida es posible el fenómeno del olvido cuando de lo que se trata es de un acto de donación absolutamente originario y radicalmente inmediato? ¿Se halla realmente la conciencia natural en disposición de olvidar de modo efectivo aquello a lo que se halla originalmente expuesta y que constituye su esencia más propia? Si verdaderamente, como apunta Henry, la conciencia se encuentra siempre, en virtud

10. El propio Henry advierte de que: «La tarea de captar el fundamento es [...] la de la ontología. La ontología sólo está a la altura de su tarea en el respeto al origen» (*Ibidem*, p. 170).

11. *Ibidem*, p. 144. A este respecto, observa M. Lipsitz: «La crítica henryana a la ontología significa: la exigencia intransigente de expulsar la determinación fuera de la esencia de la manifestación. Pero también la exigencia del carácter absolutamente fenomenológico del fundamento: ser es, en Henry, aparecer, pero aparecer de tal modo que lo que aparece en él es ante todo el puro aparecer considerado como tal y desprovisto de toda determinación óptica» (Lipsitz, M.: “Ontología y fenomenología en Michel Henry” en *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata* 2, 2005, p. 157).

de su propia esencia, en la verdad ontológica antepredicativa y previa a la captación de lo óntico, no le está dada la posibilidad de aislarse en modo alguno de ella o de rehuirla totalmente. En este sentido radical, el olvido del Ser resulta imposible por contradictorio con la propia naturaleza más constitutivamente profunda de la propia conciencia en la cual tal olvido habría de tener lugar: «*La conciencia* [escribe Henry] *no puede olvidar el ser que constituye su esencia misma*». ¹² A pesar de preocuparse únicamente por el ente y sólo por él, olvidando y descuidando así el aparecer del Ser que torna factible el aparecer de todo ente, la conciencia natural únicamente puede hacer esto en la medida en que el ente se le manifiesta, y es precisamente en esa manifestación donde el Ser se hace patente ya desde el comienzo. De este modo, la conciencia olvidadiza del Ser, del aparecer de aquello que aparece de forma efectiva, sólo aparentemente vive de espaldas a ese horizonte universal de la manifestación. En realidad, el olvido absoluto, la total preterición del Ser constituye un fenómeno imposible por esencia, dado que, como apunta certeramente el propio Henry, «*El ser no ha dejado ni un instante de mostrarse a la conciencia natural en el mismo momento en que de ella se dice que lo “olvida”*». ¹³

El ser se manifiesta en todo instante en y ante la conciencia aparentemente abismada de modo exclusivo en el ente sin que este perpetuo e inevitable aparecer precise de alteración o cambio sustancial alguno en la estructura vital de ésta. A lo sumo, es posible que la conciencia natural se vea afectada por un simple acto de redirección de la mirada perceptiva al cual Henry se refiere mediante el término “inversión”. Se trataría de un modo de desplazar simplemente la atención de la conciencia (tal vez podría decirse, al modo husserliano, de la “noesis intencional”) desde los entes que ordinariamente la colman en exclusiva hasta el acontecimiento ontológico originario y universal gracias al cual tales entes aparecen y se muestran en general. Un tránsito, pues, desde lo que se muestra hasta el fundamento constituido por el mostrarse de eso que se muestra. En virtud de esta simple “inversión” de la conciencia natural a la cual se había ya referido

12. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 145.

13. Ídem.

Heidegger a su modo,¹⁴ la conciencia considera el ente que aparece desde el exclusivo punto de vista de su aparecer. Con ello, la conciencia tiene a la vista solamente el carácter “eventual” contenido en el infinitivo verbal, así como en el participio de presente y el gerundio. Un carácter “eventual” ausente de la “sustancialidad” larvadamente derivada del uso de la tercera persona del singular del presente de indicativo. Merced a la “inversión”, la mirada intuitiva se orienta hacia el acontecimiento mismo de la manifestación -del puro aparecer- en vez de hacerlo hacia lo que se manifiesta de forma determinada y óptica, es decir, se representa lo puramente dado de forma verbal, la manifestación de la manifestación, en vez de aquello que se ofrece “sustancialmente” a la mirada: el ente que se manifiesta.

Mediante este acto de “inversión” la conciencia rememora de modo efectivo el referente originario y último al cual refiere todo lo que se muestra y que constituye también simultáneamente su propia esencia. Es así como resulta conjurado el olvido del origen ontológico y fenomenológico en el cual la conciencia habitual se mueve de ordinario, y como, a la vez, esta conciencia natural accede al genuino y auténtico saber: el saber filosófico. El conocimiento filosófico, esto es, en nuestro contexto, el conocimiento susceptible de ser aportado por una ontología fenomenológica, es considerado por Henry como “verdadero” en la medida en que se muestra como saber referido a la verdad del aparecer y no ya al ente que aparece. Ese conocimiento de la verdad ontológica originaria coincide con la propia presencia de lo absoluto ante sí mismo, dado que supone el conocimiento de la condición previa y radical de todo saber acerca de los entes concretos. En ese sentido es en el que Henry identifica “la Parusía de lo absoluto” con la efectividad del auténtico saber. Así pues, si tomamos como postulado fundamental el hecho de que el Ser es pura manifestación, entonces la “inversión” constituye una mera *metánoia* que atañe exclusivamente a la vida interna de la conciencia y a sus posibles correlatos perceptivos. La manifestación pura del Ser, lejos de constituir una obra operada por la “inversión” que habría de concebirse como una superposición a su esencia efectuada de forma gradual o procesual (el Ser es “primero” para pasar a manifestarse “posteriormente”), aparece como idéntica a la propia esencia del Ser. El Ser y su donación de sí no son diferentes sino un mismo y

14. «Pensar el Ser no requiere de una aproximación solemne y la pretensión de una erudición intrincada [...]. Sólo precisa del mero despertar (*einfachen Erwachens*) en la cercanía de un ente casual e inaparente, un despertar que ve súbitamente (*plötzlich*) que tal ente «es» [...]. A esta esencial no mediada (*unvermittelten*) e inmediata irrupción (*Ein-fall*) del Ser en el ente, el cual, a su vez, sólo así aparece como ente, corresponde por parte del hombre una actitud que no vuelve ya repentinamente como ente, sino que piensa el Ser. Pensar el Ser precisa en cada caso de un salto (*Sprung*) [valdría decir igualmente “inversión”] mediante el cual saltamos a lo abismal desde el acostumbrado fundamento del ente» (Heidegger, M.: *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 pp. 222-223).

único acontecimiento: «*La manifestación de sí es la esencia de la manifestación*». ¹⁵ Y esta manifestación originaria del Ser no es operada por el discurso fenomenológico u ontológico, sino que aparece como acto derivado de su esencia más propia. Prueba de ello es el hecho de que el pensamiento filosófico presuponga siempre tal donación original captándola en términos de *conditio possibilitatis* última de su propia actividad en cuanto tal. Es por ello que, en alusión a esta “condición radical de posibilidad” que afecta tanto al saber teórico como a la percepción ordinaria de objetos, Henry escribe: «*El objeto de la conciencia universal es más bien la condición de posibilidad de todo “objeto”, como la representación de la conciencia universal es la condición de toda “representación” particular, de todo acto específico que mienta cada vez un “objeto”*». ¹⁶

En esta referencia a la “representación” propia de la conciencia universal como condición de toda representación individual y concreta se contiene ya una referencia al segundo de los olvidos que nos proponíamos elucidar al comienzo: aquel que hace referencia al soslayo de la pura inmanencia trascendental de la conciencia, la cual, al igual que pierde la referencia al Ser al atenerse únicamente a los existentes concretos, se pierde a sí misma en cuanto mismidad auto-afectada y autónoma a través de la consideración exclusiva de sus múltiples representaciones y “vivencias” ocasionadas por la exterioridad: por el ámbito trascendente a su propia interioridad o ipseidad originaria. Examinaremos a continuación en qué términos tiene lugar tal segundo olvido (el olvido de la inmanencia subjetiva) tan inviable e inverosímil como el primero (el olvido ontológico del Ser).

3. El imposible olvido de la interioridad inmanente

En *L'essence de la manifestation*, por vez primera, Henry habla del modo de donación de la subjetividad trascendental como de una “revelación” que tiene lugar de forma puramente inmanente, es decir, ante sí misma y con radical independencia del horizonte fenomenológico externo o mundano, esto es, “objetivo”. La revelación propia de la inmanencia acontece en un ámbito radicalmente sustraído a la luminosidad del mundo, es decir, invisible, no dado a la fenomenalidad propia de los objetos externos ni susceptible, por tanto, de darse merced a cualquier clase de intuición. Tal manifestación identificada de modo reiterado por Henry con “lo nocturno” y hurtado a la luz del día, pone en cuestión la preeminencia ontológica de la trascendencia (el modo de darse de la exterioridad objetivo-munda-

15. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 146.

16. *Ibidem*, p. 149.

na) sobre la inmanencia trascendental subjetiva. Esto implica que no todos los fenómenos se dan necesariamente en el seno del horizonte fenomenológico universal abierto por el mundo y los entes que lo habitan, sino que, más acá de ese horizonte, más allá de toda intuición de objetos, late el acontecimiento originario representado por aquello que Henry llamará posteriormente “la inmanencia acósmica auto-afectada en su carne patética”.¹⁷ Este segundo (o primer) ámbito de donación instituye una esfera de reflexión ontológica novedosa y anteriormente desconocida en cuanto que alude a un modo de manifestación que jamás tiene lugar en el territorio acotado por la fenomenalidad externa y visible:

Estas razones se vuelven precisamente comprensibles para el pensamiento que, operando la superación radical del intuicionismo, se muestra capaz de poner en tela de juicio el primado ontológico de la trascendencia. A tal pensamiento se le concede avanzar por una región nueva y, por ello, conferir también a la ontología una nueva dimensión. La luz universal no es la morada de todos los fenómenos. Lo “invisible” es el modo de una revelación positiva y, a decir verdad, fundamental. La ambigüedad de una filosofía de la Noche se disuelve ante la mirada de la reflexión que distingue de la oscuridad que es *patrimonio* de la trascendencia, el primer estremecimiento interior del saber en que, más acá de la luz, éste se *revela* primeramente a sí mismo.¹⁸

Pero, del mismo modo que el nocturno saber de sí se revela primeramente a sí mismo, también se pierde a sí mismo en su propio acto de objetivación, es decir, en el mismo momento en que abandona su original inmanencia replegada para trascenderse hacia la esfera de los objetos externos. Ante la subjetividad trascendental dada en su auto-donación, esto es, ante la esencia originaria de la manifestación, se abren dos posibilidades: o bien permanecer junto a sí replegada en su radical interioridad e

17. A esta trascendencia con respecto a la intuición óptica es a la que se refiere Lipsitz cuando escribe que: «el intuicionismo se caracteriza por apuntar siempre a alguna estructura *determinada* del ser y en ella a un ser *determinado* al que intentará traer a la luz con sus caracteres específicos. Incluso el ego, que no es más que un ser determinado que se presenta como fundamento del ser en general, apoya su preeminencia en la filosofía moderna en su carácter óptico y en modo alguno en su estatuto ontológico que, por no ser nunca interrogado, permanece en el misterio [...]. Esta incapacidad de *superar la determinación* hace que *la finitud sea el ámbito natural de la problemática intuicionista*» (Lipsitz, M.: “Michel Henry y la crítica del intuicionismo” en *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 10, 2000, p. 2).

18. Henry, M.: *La esencia cit.*, pp. 60-61. De ahí la paradoja capital de la ontología fenomenológica y la posibilidad de que ésta rescate a la subjetividad de su olvido: «*Qu’elle [la subjetividad] ne soit jamais vue, que le principe de toute phénoménalité ne se phénoménalise jamais en elle et lui demeure au contraire étranger, c’est là le paradoxe de la phénoménologie, ce qu’on désigne pudiquement comme l’“anonymat” de la vie transcendente [...]. La phénoménologie s’est cependant assigné pour tâche de lever cet anonymat*» (Henry, M.: *Phénoménologie de la vie II: De la subjectivité*. Paris: PUF, 2003 p. 43).

identidad, o bien separarse de sí misma al dirigirse hacia la exterioridad. Esta segunda opción, merced a la cual la inmanencia subjetiva se pierde a sí misma, constituye el germen original del olvido de sí al cual Henry se refiere en los siguientes términos:

La esencia originaria de la manifestación sólo puede, por tanto, permanecer en la noche de su inconciencia original o perderse en el objeto. En el objeto, la esencia de la manifestación se realiza, pero precisamente perdiéndose [es decir, olvidándose de sí misma]. El aparecer de la conciencia en la objetivación es su propio desaparecer.¹⁹

Así pues, la conciencia trascendental se olvida de su propia esencia en tanto que mismidad auto-afectada al prestar atención a las percepciones procedentes de los objetos externos, de modo análogo a como el Ser es olvidado a favor de la atención prioritaria a los entes concretos. Al atender a la percepción de un objeto cualquiera, la conciencia descuida la captación de sí misma hasta llegar a olvidar que ella constituye la condición de posibilidad universal y originaria de toda posible representación de objetos en general. Se impone, pues, como nueva tarea de la fenomenología, una rememoración teórica de este presupuesto capital que se halla en el fundamento de cualquier posible experiencia de lo real percibido.

Pero elucidar correctamente las formas y razones de este olvido implica la comprensión misma de la naturaleza de la mismidad subjetiva. El principal rasgo distintivo de ésta es que la ocultación que favorece su ulterior olvido no es un atributo casual o contingente, sino que pertenece de modo constitutivo a la propia estructura interna de la inmanencia. Lo esencial de la “esencia” subjetiva, de la revelación originaria a sí por parte de la conciencia, reside en la tendencia a permanecer cabe sí misma, en su propia interioridad, no avanzar hacia la exterioridad trascendente a ella y, por tanto, no mostrarse jamás en el modo de fenomenalidad propio de esta exterioridad mundana. Henry habla al respecto de “pudor” de esa esencia originaria del aparecer que se retrae ante la objetividad del mundo y que, en virtud de este carácter elusivo, se encuentra permanentemente ausente de ella. El ocultamiento característico de la inmanencia obedece a esa refractariedad intrínsecamente suya a mostrarse en el modo de donación propio del horizonte de exterioridad marcado por el mundo objetivo:

Porque esta no pertenencia, la no manifestación de la esencia en la manifestación del horizonte y del mundo, está incluida en su estructura, en el acto de la esencia de contenerse originalmente en ella, el ocultamiento no concierne solamente a la esen-

19. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 127.

cia: es su obra. Por esa razón también ella no es accidental, ni provisional y no puede ser sobrepasado. La idea de una manifestación de la esencia en el mundo es por principio absurda. El ocultamiento está inscrito en la esencia como lo que ella es, le sobreviene por su propia voluntad. Por eso también se produce necesariamente y no cesa de producirse en ella [...]. *La ausencia es la ausencia de la esencia original de la presencia, ausencia querida y prescrita por ella.*²⁰

Puesto que la immanencia subjetiva se inhibe y prescinde de su manifestación en el mundo de la exterioridad por su misma esencia, resultando así hurtada a la mirada e invisible, su donación cae inevitablemente en el olvido por causa de esta misma naturaleza suya consistente precisamente en el ocultamiento. Pero, ¿en qué consiste, propiamente hablando, el carácter esencial de tal olvido? Al decir henryano, resulta decisivo poner de relieve el carácter no meramente negativo propio del olvido, esto es, su naturaleza positiva. Esta "positividad" del olvido significa que su contenido, lo olvidado, no se muestra en términos de simple ausencia o falta cuyo referente fuese una cierta "nada", sino que se da como un "objeto" de recuerdo y rememoración que, si bien no se halla ya efectivamente presente, continúa manteniendo un tipo privativo de relación con lo actualmente dado por vía de la posibilidad de esta rememoración misma que constituye su "existencia ideal". El olvido reviste un carácter positivo en la medida en que remite permanentemente a su contrario, al recuerdo. Sin embargo, lo olvidado no se circunscribe necesariamente a ese recuerdo que lo conferiría a un tiempo pretérito ya "superado" y dejado atrás, dado que en ocasiones el elemento olvidado continúa hallándose presente, junto a nosotros, si bien de forma habitualmente inadvertida.

Esta presencia tácita de lo esencial (en nuestro caso, de la immanencia subjetiva originaria entendida como esencia de la manifestación) que se identifica con "la esencia universal y siempre presente de la presencia" es justamente aquello que es olvidado en el olvido. Pero, tratándose del presupuesto último de toda manifestación y todo aparecer, es decir, de lo máximamente presente, ¿cómo es posible que esta "esencia" pueda ser olvidada de algún modo? La respuesta de Henry es simple: "no pensando en ello". El olvido absoluto se revela, pues, también en esta ocasión, como efectivamente imposible. Olvidar la immanencia absoluta como horizonte de toda manifestación resulta únicamente factible cuando este olvido se superpone a un trasfondo en el cual se halla presente de modo permanente esa immanencia en la cual, no obstante, dejamos de reparar de ordinario. El propio acto de preterir la subjetividad trascendental auto-afectada (la "esencia") y no apercibirse de su perpetua parusía constituye el olvido mis-

20. *Ibidem*, p. 369.

mo. Una vez más, como en el caso del olvido ontológico del Ser, el olvido y la hipotética rememoración de lo olvidado constituyen actos del pensamiento o estados de la atención “intencional” (dotados de un grado más o menos intenso) que la conciencia dirige hacia su correspondiente correlato “noemático”: en el presente caso, ella misma.

El olvido de la esencia originaria e inmanente de la manifestación es idéntico, desde el punto de vista de la conciencia, al hecho de evitar pensar con atención en esta esencia que el propio ser de la conciencia presupone en todo momento, que se halla perpetuamente junto a ella y que posibilita su propia existencia: su modo de darse en cuanto tal:

¿Qué pensamiento no piensa en la esencia que lo hace posible? ¿No es el de la conciencia natural que se consagra al ente? Porque tal conciencia define un modo determinado de la existencia y lo constituye, a él remite manifestadamente el olvido de la esencia; su formación presupone la existencia libre y ella aparece como contingente.²¹

En el seno de este estado de cosas, el conocimiento filosófico (fenomenológico) actúa como lo que Henry llama un “Re-memorial” merced al cual la presencia del aparecer originario del Ser y de la inmanencia es rescatada del estado de latencia u olvido en el que se mantiene ordinariamente en la conciencia natural. La tarea fundamental de la ontología fenomenológica consiste precisamente en esta empresa de rememoración que atestigua por sí misma la permanente posibilidad de que la conciencia que olvida el origen en virtud de su propia esencia, se encuentre siempre en disposición de recuperar esa apertura a lo originario e inmediato que la define en última instancia. Así es como la conciencia y el pensamiento vertidos en dirección a la exterioridad del mundo por su propia naturaleza interna, experimentan siempre, sin embargo, el horizonte absoluto de la inmanencia -la esencia de todo manifestarse- en el mismo acto por el cual éste se evade y se hurta a ellos propiciando así su olvido. El pensamiento natural vive, pues, en el medio de la exterioridad, pero presiente oscuramente que éste no constituye su “objeto” primordial y último de referencia. Intuye de modo difuso que la exterioridad del mundo le sustrae a la mirada (le oculta) la condición de posibilidad última que permite el darse de esa exterioridad misma. El pensamiento natural olvida la inmanencia pura de la subjetividad auto-donada *«porque el pensamiento se dirige hacia la*

21. *Ibidem*, p. 371.

*exterioridad fuera de la cual se mantiene, en razón de su estructura misma, la esencia original de la presencia pura, la inmanencia».*²²

Por esta razón, el olvido de la immanencia en el que el pensamiento se mueve habitualmente no puede transmutarse en su extremo opuesto, es decir, en el “Re-memorial” susceptible de suspender y disolver tal olvido. Esta rememoración, en cuanto que sigue orientándose hacia el horizonte trazado por la exterioridad, resulta incapaz de hallar la *conditio possibilitatis* inmanente que hace a ésta posible. De este modo, el pensamiento incurre en el más hondo de los olvidos en el mismo instante en el que trata de superar el olvido de la “esencia” subjetiva dirigiéndose hacia un modo de captación “no-temático” presidido por la atención a la trascendencia del horizonte ontológico que posibilita todo aparecer concreto. Así, desde la perspectiva de la immanencia originaria, la rememoración del Ser cae en el mismo acto de soslayo llevado a cabo por la conciencia natural que ignora el aparecer a favor de lo que aparece. Esto arroja como resultado el hecho de que el olvido, si ha de remitir a “algo” en virtud de esa “positividad” suya antes aludida, es olvido por parte del pensamiento de algo con lo que éste mantiene algún tipo de relación, puesto que de lo contrario el olvido no podría siquiera producirse. Es en este contexto en el cual Henry cuestiona: «¿Qué es lo que vincula el pensamiento a la esencia de manera que pueda decirse, en el desconocimiento de este vínculo, que “la olvida”»? Y, teniendo en cuenta que la esencia lo es del propio pensamiento y constituye su condición última de posibilidad, responde: «*Lo que olvida el pensamiento de la exterioridad cuando no da con la esencia que se mantiene fuera de él, es a sí mismo*».²³ Así pues, aquello que el pensamiento olvida es el pensamiento (trascendental) mismo, su propia esencia: el olvido fundamental susceptible de ser imputado al pensamiento no es sino el olvido de sí, el olvido de la immanencia radical.

La interioridad trascendental auto-afectada incurre en el olvido de sí por causa, indica Henry, de su propia opacidad que le oculta su esencia más propia. Así es como el pensamiento, dado que es incapaz de suprimir este carácter opaco que lo define, experimenta este olvido como olvido de su propia naturaleza por parte de sí mismo. Pertenece constitutivamente a la esencia misma de la immanencia subjetiva olvidar aquellos fenómenos que ella misma experimenta y genera. Cuando contemplo un fenómeno tal como el brillo de la luna, el acto de percepción de este fenómeno externo oculta tanto la condición de posibilidad ontológica que lo torna posible (el horizonte fenomenológico del Ser originario) como la captación de la propia conciencia trascendental inmanente que ejerce, en última instancia, tal

22. *Ibidem*, p. 372.

23. *Ibidem*, p. 373.

acto perceptivo. Pero, como apunta Henry, «*La definición de la existencia como escape de sí implica lo que niega: la inmanencia es su presupuesto consciente*». ²⁴ De este modo, si es el pensamiento el que tiende a soslayar y olvidar sus propios fenómenos, es también él mismo el agente susceptible de propiciar la rememoración efectiva de éstos. La posibilidad misma de un “Re-memorial” filosófico de la “esencia” muestra claramente el carácter positivo de su olvido y la efectividad de aquello que el olvido oculta. En el propio pensamiento olvidadizo de sí y dirigido hacia la percepción de la exterioridad “objetiva” surge «el sentimiento de que esta captación, a causa de la dirección que toma, no es exhaustiva: algo se ha perdido, algo esencial que se trata de recuperar»: ²⁵ el horizonte de la inmanencia pura como esencia original de la manifestación. La propia posibilidad de la ontología en cuanto tal descansa sobre la paralela posibilidad de ese “Re-memorial” que recupera la “esencia” inmanente de su “natural” pérdida en el horizonte de la objetividad mundana.

4. Conclusión

El ejercicio rememorativo efectuado por Henry en *La esencia de la manifestación* y en su obra posterior reviste, como indicamos al comienzo, el mérito de rescatar del olvido de forma simultánea el horizonte fenomenológico universal del Ser y la inmanencia subjetiva trascendental que se muestra como última condición del aparecer de todo fenómeno. ²⁶ Al identificar en último término ambas instancias, el “Re-memorial” henryano logra reconquistar de un solo golpe el fundamento fenomenológico último de toda posible manifestación. Y ello prescindiendo de escindir, al modo tradicional, el aparecer del Ser y la donación de la inmanencia subjetiva. He aquí el pasaje decisivo al respecto:

Con la determinación de la posibilidad fundamental de la esencia como la posibilidad que ella tiene de llegar ella misma a sí, es la estructura interna de la esencia, *la estructura originaria del ser mismo*, lo que se halla descrito y captado por la problemática. En efecto, sólo sobre el trasfondo en él de esta estructura en la que la esencia se recibe ella misma originariamente en la inmanencia, el ser es susceptible de unirse

24. *Ibidem*, p. 378.

25. *Ídem*.

26. En referencia al descubrimiento de esta última, Henry escribe: «*Ainsi se trouve mise à nu une première dimension d'expérience où ce qui doit être compris comme le Fond de la Psyché s'éprouve soi-même dans une immédiation radicale, avant la "relation" à un "ob-jet", avant le surgissement d'un monde et indépendamment de lui*» (Henry, M.: *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004 p. 99.

a sí mismo y de ser así lo que es -sólo así el ser es susceptible de ser.²⁷

De esta forma, la donación del Ser no comparece en términos de simple dato muerto y terminado, sino como un acontecimiento que recibe su ser del ser de la inmanencia, de la “esencia”. Esta unidad entre el darse de la inmanencia y la donación del Ser tampoco aparece como un acto de mera facticidad acabada e inmóvil, sino como una unidad dinámica que se consume merced a un esfuerzo y un cumplimiento. La posibilidad misma de que el Ser acceda de modo originario a sí mismo pasa por la consumación de este esfuerzo, de este obrar fenomenológico en virtud del cual se cumple efectivamente “la obra interior del Ser”.

Referencias bibliográficas

Fernández, J. R.: “El problema de la noción de inmanencia en Michel Henry” en *Daímon. Revista de Filosofía* Suplemento1, 2007, pp. 165-172.

García Jarama, J. C.: *Finitud, carne e intersubjetividad. La estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*. Toledo: Instituto teológico San Ildefonso, 2007.

Heidegger, M.: *Parménides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

Henry, M.: *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme, 2015.

Henry, M.: *Phénoménologie de la vie II: De la subjectivité*. Paris: PUF, 2003.

Henry, M.: *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004.

Lipsitz, M.: “Ontología y fenomenología en Michel Henry” en *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata* 2, 2005, pp. 149-158.

Lipsitz, M.: “Michel Henry y la crítica del intuicionismo” en *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 10, 2000, pp. 1-5.

O’Sullivan, M.: *Incarnation, Barbarism and Belief. An introduction to the work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang, 2006.

27. Henry, M.: *La esencia cit.*, p. 272.

TIEMPO Y ANIQUILACIÓN: CUESTIONES EN TORNO AL LEGADO ARISTOTÉLICO EN LA VISIÓN TOMISTA DE LA TEMPORALIDAD

TIME AND ANNIHILATION: ISSUES CONCERNING THE ARISTOTELIAN LEGACY IN THE THOMIST VISION OF TEMPORALITY

Ana Maria Carmen Minecan¹
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 21/ 4/ 2016

Aceptado: 25/ 6/ 2016

Resumen: El presente artículo analiza el influjo de la doctrina aristotélica en las reflexiones de Tomás de Aquino en torno a la infinitud del tiempo y el movimiento. Se estudian las tres nociones de temporalidad introducidas por el Aquinate – tiempo, eternidad y evo– para salvar los problemas derivados de la filosofía del Estagirita, la aplicación de las premisas de la *Física* y el *Acerca del Cielo* en la explicación de la aniquilación de las entidades sublunares y los cuerpos celestes, y el uso de la teoría aristotélica del movimiento en la explicación del Juicio final.
Palabras clave: Aristóteles, Tomás de Aquino, tiempo, eternidad, aniquilación.

Abstract: This article analyzes the influence of the Aristotelian doctrine in the reflections of Thomas Aquinas around the infinity of time and movement. It studies the three notions of temporality introduced by Thomas Aquinas -time, eternity and evo- to save the problems arising from the philosophy of Aristotle, the application of the premises of Physics and On the Heavens in the explanation of the annihilation of the sublunat entities and celestial bodies, and the use of Aristotelian theory of motion in the explanation of the last Judgment.
Keywords: Aristotle, Thomas Aquinas, time, eternity, annihilation.

1. (aminecan@filos.ucm.es) Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, actualmente investigador contratado en el ERC-THESIS PROJECT nº 313339 “Theology, Education, Scholastic Institution and Scholars-network: dialogues between the University of Paris and the new Universities from Central and Eastern Europe during the Late Middle Ages” perteneciente al Institut de Recherche et d’histoire des textes CNRS Paris. Es autora de numerosos trabajos académicos acerca de la asimilación de la física aristotélica y la filosofía de la naturaleza en la Baja Edad Media y la temprana Modernidad publicados en revistas como *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Hybris*, *Svumma*, etc.

1. La infinitud del tiempo en el debate antiaristotélico del siglo XIII

El siglo XIII significó el comienzo de un profundo cambio en el pensamiento filosófico y científico occidental. La recuperación de la práctica totalidad del *corpus* aristotélico –desconocido para los pensadores tardomedievales a excepción de los tratados de lógica– gracias a la labor de traducción de los textos árabes en Toledo, Salerno y Oxford, dio lugar a una severa crisis en el pensamiento cristiano latino que tuvo que enfrentarse a un conjunto de desafíos que ponían en cuestión las bases mismas de su doctrina.

El análisis de este impacto ha recibido numerosos estudios por parte de la historiografía contemporánea en lo que hace a sus aspectos metafísicos, políticos y éticos. Sin embargo, los estudios en torno a las transformaciones en el ámbito de la física y su relevancia para la creación de una nueva visión de la naturaleza, predecesora de la gran revolución moderna, son limitados o se refieren, constantemente, a las obras de los historiadores de comienzos del siglo XX.

Nuestra intención, en el presente artículo, será la de esclarecer uno de los puntos clave² de los debates antiaristotélicos de la segunda mitad del siglo XIII, a fin de mostrar en qué medida la recepción de la filosofía de Aristóteles provocó la reinterpretación de toda la tradición filosófica anterior³.

Las discusiones en torno a los contenidos de los llamados Libros naturales de Aristóteles en la Europa occidental latina tuvieron como primer escenario la Universidad de París. Una breve pero significativa recepción entusiasta de sus textos fue sucedida por un intenso periodo de condenas –desde 1205 hasta 1277– que nos ofrece pruebas de la conmoción que, en el ámbito intelectual, produjo el pensamiento del Estagirita.

El análisis de dos momentos principales del proceso condenatorio permite determinar el peso de las tesis de carácter físico en los contenidos censurados: las condenas de 1270 y 1277.⁴

En el año 1270 se produjo la primera condena formal de contenidos explícitos que no debían ser enseñados en las universidades, ni defendidos

2. En lo que respecta al debate en torno a la asimilación de los tratados físicos de Aristóteles en el siglo XIII pueden señalarse cinco cuestiones fundamentales que centraron la atención de los pensadores y que se encuentran ejemplificadas en las condenas del *Syllabus* de 1277: eternidad –condenas n^o 4, 5, 39, 45, 46, 48, 52, 70, 71, 80, 87, 89, 90, 91, 94, 99, 101, 103, 107 y 192–, finitud –n^o 29, 66, 96– y unicidad del mundo –n^o 34–, necesitarismo –n^o 21, 38, 43, 52, 55, 58, 63, 64, 67, 106, 147– y existencia del vacío –n^o 49–. Cfr. Denifle, H. et Châtelain, E.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Paris: Delalain, 1889. I, p. 486, n^o 432. (A partir de aquí CUP.)

3. Con ello nos referimos a la cosmología neoplatónica de corte agustiniano compartida por la mayor parte de los filósofos de la Alta Edad Media, cuyas premisas habían constituido la base del pensamiento cristiano en materia física.

4. Hissette, R.: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Paris: Vander-

por escrito. Entre las trece proposiciones enunciadas en esta condena, es posible distinguir tres referencias claras a los tratados físicos de Aristóteles y a las consecuencias de su asunción que inciden en el problema de la temporalidad que analizaremos a continuación.

La primera tesis de corte físico fue la siguiente: «4. Todo lo que pasa en el mundo inferior está sometido a la acción necesaria de los cuerpos celestes.»⁵

Si bien su contenido parece hacer referencia a las teorías astrológicas que vinculaban el destino y las acciones humanas con las posiciones de los planetas y constelaciones, el lenguaje empleado en su formulación muestra que se trata, sin embargo, de una referencia directa a la física aristotélica.

Una traducción más precisa nos señala que todas las cosas (*omnia*), que aquí (*hic*), en la región inferior (*in inferioribus*) del cosmos, son hechas (*aguntur*) están sujetas (*subsunt*) a la necesidad de los cuerpos celestes (*necessitati corporum celestium*). Es decir, todos los procesos y entidades que existen y se desarrollan en el mundo sublunar dependen de la necesidad impresa por los movimientos eternos de los cuerpos celestes.

Este no es, sino un claro resumen de la mecánica cosmológica de Aristóteles, en la cual el cosmos se concebía como separado en dos regiones ontológicamente distintas pero relacionadas entre sí por una continuidad dinámica. El contacto entre las distintas esferas transmitía mecánicamente el movimiento recibido desde el primer motor hasta las regiones más inferiores del mundo de los compuestos mixtos.

La explicación que podemos ofrecer a la condena de este enunciado es doble. Por un lado, se subraya la incompatibilidad de la libre voluntad divina con la necesidad cosmológica defendida por Aristóteles y, por el otro, se rechaza la vinculación directa entre el mundo sublunar y el mundo de los entes espirituales a fin de mantener vigentes las jerarquías clásicas del neoplatonismo.

La segunda tesis condenada en 1270, fue la siguiente: «5. El mundo es eterno.»⁶ El origen aristotélico de este segundo enunciado es innegable ya que la defensa de la eternidad del mundo constituye uno de los ejes centrales de la física del Estagirita, en la cual se rechaza de forma tajante cualquier tipo de principio respecto al movimiento y al tiempo. Tanto los seres ingenerables e incorruptibles que conforman el mundo supralunar, como el ciclo perpetuo de las transformaciones de los móviles inferiores se hallan sometidos a una temporalidad perpetua, carente de principio y de final. El movimiento circular uniforme de los astros se desliza en una eternidad atemporal, mientras que los movimientos irregulares sublunares

Oyez, 1977, p. 128-132.

5. *CUP*. I, p. 486, n° 432.

6. *Idem*.

se repiten incesantemente sustentados por la eternidad de las formas y la materia prima que componen las sustancias hilemórficas. No hubo, para Aristóteles, un momento inicial –ni siquiera en forma de mezcla primigenia o de estado de indeterminación–, y tampoco habrá una descomposición de la armonía natural ya que ningún tipo de causa⁷ puede producir, en su física, una alteración de las leyes regulares que gobiernan el mundo.⁸

Esta estricta visión de la temporalidad cósmica chocaba directamente con las premisas del dogma cristiano que defendían un comienzo temporal del mundo llevado a cabo por la divinidad mediante el acto de creación.⁹

La tercera tesis, coherente con las dos anteriores, que debemos señalar es la siguiente: «6. Nunca ha habido un primer hombre.»¹⁰ Frente a la cosmogonía del *Génesis*, en el que la realidad natural fue creada en una sucesión temporal en la que es posible distinguir fases distintas respecto a la aparición de los seres en la realidad, el cosmos aristotélico se caracterizaba por una estabilidad férrea. Aristóteles no sólo rechazó un inicio temporal sino cualquier tipo de premisa que afirmara que la naturaleza podría haber presentado un estado distinto al actual en un momento del pasado. Todo lo que es y existe, fue y será de la misma manera y en el mismo orden, siempre. Por tanto, no es posible hablar ni de un primer hombre ni tampoco, por extensión, de un primer ejemplar respecto a ninguna de las especies actualizadas en individuos corruptibles.

Si bien las condenas de 1270 dan muestra clara de la importancia de los problemas que la Iglesia comenzó a detectar en la filosofía aristotélica, fue el año 1277 el que simbolizó un cambio radical en la comprensión del aristotelismo.

El *Syllabus*, decretado por el obispo Esteban Tempier¹¹ el 4 de marzo de ese año, contiene 219 condenas en las cuales hay 37 enunciados que se

7. Cfr. Vigo, A.: “Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles” en *Kriterion* 51/122, 2010. pp. 587-615.

8. Bechler, Z., *Aristotle's theory of actuality*, New York: State University of New York Press. pp. 107-110.

9. Seidl, H.: “Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation?”, Treschow, M., Otten, W., Hannam, W., (Eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leiden-Boston: Brill, 2007. pp.85-100

10. *CUP*. I, p.486, n° 432.

11. Cfr. Thijssen, J.M.M.H.: “What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Context” en Sylla, E., McVaugh M., (Eds.), *Texts and contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden- New York-Koln: Brill, 1997. pp. 84-114.

refieren directamente a distintos aspectos la física de Aristóteles, entre los cuales 19 contienen teorías relacionadas con el problema de la temporalidad.

La tesis que resume con mayor precisión y claridad el pensamiento aristotélico es la siguiente: «87. El mundo es eterno en cuanto a todas las especies contenidas en él; y el tiempo es eterno, así como el movimiento, la materia, el agente y el paciente; y es así porque todo eso procede de la potencia infinita de Dios, y es imposible que haya innovación en el efecto sin una innovación en la causa.»¹²

La primera parte del texto nos informa, punto por punto, de las características principales propias de la naturaleza dibujada por Aristóteles en los tratados de la *Física*, *Acerca del Cielo* y *Meteorológicos*. Como analizaremos más adelante, la eternidad del tiempo y el movimiento constituyen las dos tesis fundamentales de la arquitectura física aristotélica de tal forma que la modificación de alguno de estos puntos implicaría la cancelación del sistema en su conjunto ya que sin ellos no es posible completar la explicación de la mecánica natural desde el punto de vista del Estagirita.¹³

Las siguientes dieciocho tesis complementan, desde distintos puntos de vista, la misma idea, insistiendo en la imposibilidad de aceptar la eternidad del mundo tal y como esta había sido defendida por Aristóteles.¹⁴

Esta segunda y última fase del proceso condenatorio muestra de forma evidente el tipo de afirmaciones físicas que no podían ser sostenidas

12. *CUP*, I, p.543, n° 473.

13. Cfr. Dales, R. C.: "Discussions of the Eternity of the World During the First Half of the Twelfth Century" en *Speculum*, 57, 1982. pp.495-508.

14. «98. El mundo es eterno, porque todo lo que posee una naturaleza por la cual podría ser para siempre en el futuro, tiene una naturaleza por la cual podría haber sido por siempre en el pasado; 99. El mundo, aunque haya sido producido a partir de la nada, no ha sido, sin embargo, producido de nuevo, y aunque haya salido del no-ser para llegar al ser, sin embargo, el no-ser no ha precedido al ser en cuanto a la duración, sino solamente en cuanto a la naturaleza; 4. Nada es eterno respecto del fin que no sea eterno respecto del principio; 5. Todas las realidades separadas son coeternas con el primer principio; 45. El primer principio no es la causa propia de las cosas eternas, si no es metafóricamente, pues él las conserva, esto es, que si él no existiera ellas tampoco existirían; 70. Las inteligencias o sustancias separadas, que se dicen eternas, no tienen una causa eficiente propia, sino metafóricamente, porque tienen una causa que las conserva en el ser, pero no han sido hechas de nuevo, porque entonces serían transmutables; 46. Así como a partir de la materia no puede hacerse nada sin un agente, así tampoco a partir del agente puede hacerse nada sin una materia; y por esto Dios no es causa eficiente sino de lo que posee el ser en potencia en la materia; 80. Todo lo que tiene materia es eterno, porque lo que no ha sido hecho por transmutación no ha existido anteriormente: por lo tanto, lo que no tiene materia es eterno; 103. La forma que debe devenir y ser en la materia no puede ser producida por aquello que no actúa a partir de la materia; 71. En las sustancias separadas no es posible ninguna transmutación, ni están en potencia respecto a algo, porque son eternas y no tienen materia; 90. El físico debe negar absolutamente la eternidad del mundo porque se apoya sobre causas y razones naturales. En cambio, el creyente puede negar la eternidad del mundo porque se apoya en causas

por los pensadores cristianos bajo pena de excomuni3n.¹⁵ No obstante, la aceptaci3n de las prohibiciones no fue un3nime ni paraliz3, a lo largo del siglo XIII, el estudio de los textos aristot3licos.

Un ejemplo fundamental del proceso de asimilaci3n del aristotelismo y de la complejidad de su integraci3n en el pensamiento cristiano fue la obra Tom3s de Aquino, en cuyos desarrollos cosmol3gicos es posible constatar la tensi3n entre ambos sistemas. Sus textos ofrecen una visi3n clara de qu3 elementos de la teor3a f3sica aristot3lica sobrevivieron y cu3les tuvieron que ser modificados para hacerlos compatibles, aunque de forma pol3mica, con la cosmovisi3n medieval.

2. Tiempo y movimiento en la f3sica de Arist3teles

Antes de adentrarnos en la exposici3n de la asimilaci3n tomista de estas cuestiones, resulta conveniente analizar los puntos fundamentales de la f3sica aristot3lica que protagonizaron las controversias.

El Estagirita defini3 la naturaleza como principio del movimiento y del cambio¹⁶, y parte de la explicaci3n de su defensa de la eternidad de mundo en su conjunto radica precisamente en esta definici3n. En su camino para lograr las respuestas a las cuestiones fundamentales que pueden

sobrenaturales; 89. Es imposible refutar el argumento del Fil3sofo en favor de la eternidad del mundo, a menos que digamos que la voluntad del Primero implica imposibles; 91. El argumento del Fil3sofo demostrando que el movimiento del cielo es eterno no es sof3stico; es extra3o que hombres profundos no vean esto; 100. Los te3logos que dicen que el cielo est3 a veces en reposo razonan a partir de una falsa suposici3n; y decir que el cielo existe, porque no es movido, es afirmar contradictorios; 101. Una infinidad de revoluciones del cielo ha precedido a la revoluci3n actual. No es imposible comprender estas revoluciones infinitas por la primera causa, pero es imposible comprenderlo por un intelecto creado; 107. Los elementos son eternos. Sin embargo, han sido producidos de nuevo en cuanto a la disposici3n que tienen actualmente; 192. Una forma material no puede ser creada.» *CUP*, I, p. 543-544, n3 473.

15. En la introducci3n al *Syllabus* de 1277 se se3ala de forma clara los castigos que recibir3n aquellos que incurran en alguno de los errores condenados: «Nos, por el consejo que nos ha sido dado tanto por los doctores de Teolog3a, como por otros varones prudentes, prohibimos estrictamente que estas u otras cosas semejantes se produzcan y las condenamos totalmente, excomulgando a todos aquellos que han osado profesar, defender o sustentar de alg3n modo aquellos errores o alguno de ellos, y hacemos lo mismo con los oyentes, a no ser que en el plazo de siete d3as se presenten ante Nos o ante el canciller de Par3s para revelar esos errores, caso en el que procederemos contra ellos seg3n la gravedad de la culpa a fin de infligir las penas conforme prev3 el derecho.» *Idem*.

16. «Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qu3 es el movimiento; porque si ignor3semos lo que es, necesariamente ignor3r3amos tambi3n lo que es la naturaleza.» Arist3teles: *F3sica*, III 1, 200b1.

plantearse acerca de los seres naturales, Aristóteles abrió el octavo y último libro de la *Física* con las siguientes preguntas:

¿Alguna vez fue engendrado el movimiento, no habiendo existido antes, y ha de ser destruido alguna vez, de manera que ya nada estará en movimiento? ¿O no fue engendrado ni será destruido, sino que siempre existió y siempre existirá, y esto inmortal e incesante pertenece a las cosas, como si fuese una vida difundida en todo lo constituido por la naturaleza?¹⁷

Con el objetivo de apuntalar su convicción de la imposibilidad de un origen o un fin temporal para la totalidad del cosmos, Aristóteles caracterizó el movimiento como a “uno de los continuos” acerca de los cuales lo primero que se manifiesta es su infinitud. A esta demarcación del movimiento por medio de la infinitud se unió la definición del mismo como algo indefinido que no puede ser concebido, en sentido absoluto, ni como una potencialidad ni como una actualidad de las cosas. En este sentido, el movimiento, actualidad de lo potencial, es algo esencialmente incompleto y por ello, carente de principio y fin para Aristóteles.¹⁸

El movimiento, además, no existe fuera de las cosas¹⁹, según el Filósofo, pues lo que cambia siempre lo hace sustancial, cuantitativa, cualitativa o localmente, no habiendo nada común a tales cambios que no sea un *esto* o alguna de las categorías que se predicán de la sustancia. Si esto es así, la existencia del movimiento, y de aquello que mueve o es movido, están estrechamente vinculadas. Es decir, si el movimiento es eterno y sin comienzo, deberá haber entes eternos de los cuales se pueda predicar dicho movimiento. El motor inmóvil y todos los astros ingenerables e indestructibles responden a esta exigencia al mantenerse indefinidamente en el ser. Por su parte, en el mundo sublunar si bien no existen entidades que, en sí mismas, permanezcan eternamente sin corromperse, sí puede identificarse como eterno el propio ciclo de generación y destrucción que afecta a los ejemplares de cada especie.

Aristóteles añadió que en todo movimiento hay un moviente primero y algo que es movido, y también un tiempo en el cual, un *desde* lo que y un *hacia* lo que.²⁰ Entre los distintos tipos de cambios, a su vez, es posible

17. Aristóteles: *Física*, VIII 1, 250b1-15.

18. Cfr. Cleray, J. J.: *Aristotle and Mathematics: Aporetic method in Cosmology and Metaphysics*. Leiden: Brill, 1995. pp. 391-392.

19. Aristóteles: *Física*, III 1, 200b33-35.

20. Aristóteles: *Física*, V 1, 224b1-3.

distinguir entre el cambio accidental, que se da en todas las cosas y en todos los respectos, y el cambio no accidental.

El cambio no accidental se produce exclusivamente en las cosas contrarias, las intermedias entre las contrarias y en las contradictorias.²¹ Si todo cambio se produce, como ya hemos indicado, *desde algo hacia algo*²², lo que cambia tiene que hacerlo de una de las tres siguientes formas: de sujeto a sujeto (movimiento), de no-sujeto a sujeto (generación), o de sujeto a no-sujeto (destrucción).²³

Establecidas estas condiciones, Aristóteles mostró las razones por las cuales los movimientos y cambios que contempla su concepción del cosmos han de caracterizarse por la eternidad. En este punto debemos aclarar que, en lo que respecta al mundo supralunar, no cabe hablar de cambio alguno —entendido como movimiento entre contradictorios— sino simplemente de movimientos locales de tipo circular transmitidos mecánicamente hasta la esfera de la Luna.

Los mixtos sensibles sufren dos tipos principales de movimientos —cualitativo y cuantitativo—, así como los cambios de la generación y la destrucción. Sin embargo, el principio de todos los movimientos sublunares se halla, como hemos señalado más arriba, en las translaciones superiores, hecho que convierte al sistema físico aristotélico en una cadena dinámica interconectada en la que el movimiento reverbera desde el primer motor hasta los seres corruptibles.²⁴ Este dinamismo manifiesta distintas formas en virtud de la naturaleza de aquello a través de lo cual se propaga. Es decir, a modo de caja de resonancia, la esencia de las cosas produce tonos dinámicos distintos, más simples y perfectos cuanto más sutil es la materia implicada, más irregulares y variados cuanto mayor sea la indeterminación.

Según el Estagirita si cada una de las cosas móviles ha sido generada, entonces con anterioridad a este movimiento tendrá que haber habido otro cambio o movimiento, aquel por el cual fue generado lo que puede ser movido o mover.²⁵ Suponer que tales cosas hayan existido siempre, con anterioridad al movimiento, parece algo absurdo porque si entre las cosas móviles y motrices suponemos que en algún tiempo una sea la que primero mueva y otra la que primero es movida, pero en otro tiempo anterior no

21. Íbidem. V I, 224b26-30.

22. Íbidem. V I, 225a1-4.

23. Cfr. Kosman, L.A.: "Aristotle's Definition of Motion" en *Phronesis* 14 (1), 1969. pp. 40-62.

24. Cfr. Brandie, M., Miller, F. D.: "Teleology and Natural Necessity in Aristotle" en Gerson, Lloyd, P. (Ed.), *Aristotle: Logic and metaphysics*, New York: Routledge, 1999. p. 69.

25. Cfr. Von Leyden, W., "Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle" en *Philosophical Quarterly* 15 (54) 1964. pp. 35-52.

hay sino reposo, entonces será necesario que haya un cambio anterior al reposo ya que éste no es otra cosa que privación del movimiento.²⁶

Por lo que respecta al tiempo, el Estagirita sostuvo que los seres susceptibles de generación y destrucción y, en general, todo lo que es a veces y otras no es, existe necesariamente en el tiempo. Es decir, el ser de cada uno de estos tipos de entidad es medido por el tiempo, hecho del que se sigue que para todo lo que es *en el tiempo*, cuando existe, tiene que haber necesariamente un tiempo.²⁷ Pero si ello es así, según Aristóteles, hemos de admitir un tiempo más grande que el de todo lo que es en el tiempo.²⁸ Los límites del tiempo han de ser superiores a aquello que se da actualmente, teniendo que englobar a todo lo que fue pero ya no es y a lo que será pero no es todavía²⁹.

El tiempo, según el Estagirita, está esencialmente unido por definición al movimiento de tal forma que no hay tiempo si no hay movimiento. Sin embargo, el tiempo no es movimiento sino algo perteneciente al movimiento. De hecho, Aristóteles señaló que sólo conocemos el tiempo cuando, al determinar el antes y el después, determinamos el movimiento. Es decir, cuando tenemos la percepción del antes y el después —que no son sino atributos de un lugar en virtud de la posición relativa de un cuerpo— del movimiento, decimos que el tiempo ha transcurrido.³⁰ El tiempo queda, de este modo, definido como número³¹ —en el sentido de lo numerado— continuo y siempre distinto del movimiento según el antes y el después.³²

Pero si el movimiento ha sido caracterizado como eterno, el tiempo necesariamente también debe serlo pues, como afirmó el Estagirita, “así como es el movimiento así es también el tiempo”.³³ En este sentido, puesto que el “ahora” es un fin y un comienzo del tiempo, pero no del mismo tiempo, sino fin del que ha pasado y comienzo del que ha de venir, se sigue que el tiempo está siempre en un comienzo y un fin —razón por la cual nos

26. Aristóteles: *Física*, VIII 1, 251a17-27.

27. Aristóteles: *Física*, IV 12,221a25.

28. Vigo, A.: “Aristóteles y la infinitud extensiva del tiempo” en Boeri, M.D. (Ed.) Estudios sobre la Física de Aristóteles, Tópicos, México, 30 bis, 2006. pp. 171-205.

29. Cfr. Conen, P.: “Aristotle’s Definiton of Time” en *The New Scholasticism* 26, 1952. pp.441-458.

30. Aristóteles: *Física*, IV 11, 219a22-29.

31. Cfr. Bielke, M. S.: “El tiempo como número y el estrato temporal elemental en Aristóteles” en *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 47, (2013), pp. 39-59.

32. Cfr. Bostock, D.: “Aristotle Account of Time”, op.cit. Gerson, L. P. Aristotle: Logic and metaphysics. New York: Routledge, 1999. pp.145-155.

33. Aristóteles: *Física*, IV 13, 222a31.

parece siempre distinto—. Esta es, además, una segunda razón por la cual el tiempo no se extinguirá: porque siempre está comenzando.³⁴

A pesar de la fuerza que Aristóteles concede a estas consideraciones, entre todos los pensadores que han hablado acerca del tiempo como algo infinito e ingenerado, reconoció que hubo uno que consideró la posibilidad de hablar de un comienzo: Platón.³⁵ En el *Timeo*, su maestro había hablado de un cosmos generado por el Demiurgo junto con el cual, simultáneamente, era creado el tiempo.³⁶

Esta posición resulta, sin embargo, absurda para el Filósofo. Si el tiempo no puede existir ni comprenderse sin el “ahora” y si el “ahora” es un cierto medio o límite entre el tiempo futuro y el tiempo pasado, entonces el tiempo ha de existir siempre. La razón de ello está en el hecho de que si tomamos el extremo del último tiempo, éste ha de ser un “ahora” pero si es un “ahora”, entonces ha de haber necesariamente tiempo en ambas direcciones pues este “ahora” es fin del tiempo anterior y principio del que ha de venir. Lo mismo ocurrirá si elegimos el supuesto primer extremo del tiempo. Éste también será un “ahora” y, como tal, implicará la necesaria existencia de un tiempo antes de ese tiempo.

En definitiva, para Aristóteles, no era posible concebir ni un comienzo ni un final para el tiempo³⁷ sino que la naturaleza, tomada como un todo, debía ser caracterizada necesariamente bajo la cualidad de lo eterno.

3. Tiempo, evo y eternidad en Tomás de Aquino

Tal como hemos podido comprobar en el apartado anterior, la física de Aristóteles defendía de forma inapelable la infinitud del tiempo y el movimiento y, con ello, la eternidad del mundo entendido como escenario del dinamismo incesante de los cuerpos físicos. Estas dos premisas, junto a la conclusión derivada de su asimilación, constituyeron uno de los temas centrales de las reflexiones cosmológica de Tomás de Aquino.

Dejando a un lado la consideración del movimiento analizaremos, a continuación, la concepción tomista del tiempo en la cual es posible comprobar el peso de legado aristotélico, sobre todo en aquellos aspectos en los

34. Íbidem, IV 13,222b1-6.

35. Íbidem. VIII, 1, 215b15.

36. Platón: *Timeo*, 28b-23b.

37. «Además, ¿Por qué el universo se había de destruir precisamente en este punto habiendo existido siempre antes, o se había de generar después de no existir durante un tiempo infinito? En efecto, si no hay mayor motivo ahora que antes y los instantes son infinitos, está claro que existirá durante un tiempo infinito algo generable y corruptible.» Aristóteles: *Acerca del cielo*, I 12, 283a10-15.

cuales la aceptación del sistema de Aristóteles llevó a Tomás de Aquino a separarse de los principios de la doctrina cristiana.

La consideración de Dios como creador y origen de toda la realidad llevó a Tomás de Aquino a introducir modificaciones radicales en la concepción del tiempo aristotélico.³⁸ Como hemos visto, en el caso del Estagirita el tiempo se caracterizaba por una magnitud tal en la cual debían ser contenidas todas las cosas, incluidas las que existen actualmente, las que han sido y serán. Ello hacía imposible hablar de un comienzo del tiempo ya que cada uno de los “ahoras” que lo constituyen exigían la existencia de un antes y un después en la secuencia.

A pesar de las dificultades que para el cristianismo entrañaba a nivel físico la noción de eternidad, la consideración de esta cualidad como un predicado principal de la divinidad impidió al Aquinate deshacerse de ella. Este problema, unido a las dificultades planteadas por la teoría aristotélica a las nociones de creación y contingencia, le llevaron a concebir tres rangos en lo que respecta al *tempus*, o mejor dicho, tres medidas de duración relativas cada una a las tres regiones que constituyen su cosmología: Dios, los seres incorruptibles y el mundo de los mixtos naturales.

El primer paso de la argumentación de Tomás de Aquino consistió en refutar la teoría aristotélica por la cual el “ahora” del tiempo permanece invariable mientras dura. Esta permanencia invariable es la definición misma de la eternidad, de tal forma que si el “ahora” del tiempo no es, en esencia, distinto del tiempo mismo, eternidad y tiempo se identificarían³⁹. Por otro lado, si la medida del movimiento primero es la medida de todos los movimientos, tal como defendió el Estagirita, la medida del Ser primero ha de ser la misma para todos los entes. De tal forma que si la eternidad se predica de Dios, ésta debería ser también la medida de todos los seres existentes. Ambas cuestiones debían ser refutadas y sustituidas a fin de hacerlas compatibles con la cosmovisión cristiana.

Para llevar a cabo esta tarea, el Aquinate tomó como apoyo la doctrina de Boecio⁴⁰ que le permitió distinguir entre eternidad y tiempo, seña-

38. Nys, D.: “La notion de temps d’après saint Thomas d’Aquin” en *Revue néo-scholastique*. 4º año, 13, 1897. pp. 28-43.

39. «Según el Filósofo en el libro IV de la Física, el “ahora” del tiempo permanece invariable mientras éste dura. Pues permanecer invariablemente idéntico durante todo el transcurso del tiempo parece ser o que constituye el concepto de eternidad. Luego la eternidad es el “ahora” del tiempo. Más como el ahora del tiempo no es en esencia distinto del tiempo mismo, síquese que tiempo y eternidad no son substancialmente distintos.» Tomás de Aquino: *Suma teológica*, I. Tratado de Dios es uno, traducción comisión presidida por Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010. 1, q.10 a.4. (A partir de aquí *STh*)

40. «4. La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable. Definición que resultará más clara si la estudiamos en vista a las cosas tempóreas. 5. Todo ser que vive en el tiempo está de continuo yendo desde lo pasado a lo futuro, siendo incapaz de abarcar de una

lando que la primera existe de modo simultáneo y toda a la vez, mientras que el segundo se da en un proceso de sucesión. De este modo, el Aquinate diferenció dos formas de duración: a) aquella que constituye la medida del ser inmóvil-Dios y b) aquella que numera el ser de lo que está en movimiento⁴¹.

(...) si aplicamos la antedicha diferencia, no a la medida, sino a lo medido, tiene el argumento alegado su razón de ser, porque, efectivamente, sólo se mide con el tiempo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles; y por tanto, en el caso que el movimiento del cielo durase siempre, si bien el tiempo no lo mediría en toda su duración, ya que lo infinito no puede ser medido, sin embargo, mediría cada una de sus rotaciones, pues éstas tienen principio y fin en el tiempo.⁴²

Tomás avanzó en la modificación de la posición aristotélica señalando que el “ahora” del tiempo es idéntico, mientras el tiempo dura, sólo desde un punto de vista subjetivo. Es decir, según el Aquinate, esta mera impresión se debe a que el tiempo corresponde al movimiento, el “ahora” del tiempo al móvil y el móvil es el mismo durante todo el transcurso del tiempo. El tiempo es, por tanto para Tomás de Aquino, “el continuo deslizarse del “ahora” en cuanto alterado y numerado por la razón”⁴³ que mide tanto lo que actualmente cambia como lo que puede cambiar, es decir, el reposo. En cambio, la eternidad permanece la misma tanto en sí como para la razón humana.

Esta distinción entre tiempo y eternidad, sin embargo, no parecía suficiente ya que dejaba sin aclarar qué medida de duración correspondería a las sustancias inmateriales y cuerpos celestes creados a los que, por definición, no se les puede asignar ni la medida propia del Ser absoluto ni tampoco aquella que es propia de los entes móviles. Para solucionar esta dificultad el Aquinate introdujo una tercera medida de duración situada a medio camino entre las dos definidas anteriormente: el evo.

Hay otras [cosas] que están menos alejadas de la permanencia en el ser porque ni su ser consiste en el cambio ni está sujeto a él, aunque tengan aneja a su ser algunas mudanzas, sean éstas actuales o potenciales. Tal sucede a los cuerpos celestes, cuyo

sola vez toda la duración de su existencia. No ha alcanzado aún el día de mañana, cuando ya ha visto perdido el de ayer. En vuestra vida actual sólo vivís el momento presente, rápido y fugaz. 6. Así, un ser sujeto a la ley del tiempo, puede no haber tenido principio y no tener fin, como Aristóteles afirma del mundo; pero no por eso reúne las condiciones necesarias para que se le pueda llamar eterno.» Boecio: La consolación de la filosofía, traducción Masa, P., prólogo y notas, Castaño Piñán, A.. Buenos Aires: Aguilar, 1955.. L.V, prosa 6, 4-6.

41. *STh.* 1, q.10, a.4.

42. Ídem.

43. *STh.* 1, q.10, a.4.

ser sustancial es inmutable, pero que junto con la inmutabilidad en el ser tienen el poder de cambiar de lugar. (...) Estos son, por tanto, los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza.⁴⁴

La diferencia que existe entre el evo y la eternidad radica fundamentalmente en que el primero admite el antes y el después, es decir, en él se puede señalar una sucesión diacrónica susceptible de medir cosas sujetas a cambios, mientras que en la segunda estas distinciones son imposibles debido a su naturaleza absolutamente sincrónica. Ambas medidas, en cambio, coinciden en el hecho de que su duración es infinita, frente al tiempo diacrónico limitado tanto en su comienzo como en su final.

Esta caracterización mixta del evo como medida secuencial e infinita permite observar cómo el tiempo aristotélico no desapareció en la obra de Tomás de Aquino sino que se recuperó, bajo un nuevo nombre, como solución a las condiciones establecidas por las Escrituras y la tradición cristiana: una existencia simultánea y absoluta para la divinidad, una duración finita para los seres creados y una medida intermedia dotada de las propiedades del tiempo descrito en la *Física* para las criaturas espirituales.

4. La aniquilación y el retorno a la nada

Si bien estas modificaciones parecían solventar las primeras dificultades derivadas de la física aristotélica, precisamente la referencia al estatus temporal de lo creado –tanto físico como inmaterial– llevó a Tomás de Aquino a abordar dos de las cuestiones introducidas por el cristianismo más complejas de conciliar con la filosofía de Aristóteles: la aniquilación de las criaturas por parte de Dios y el Juicio final defendido en la escatología.⁴⁵

El problema del fin de los tiempos constituía un reto tan difícil como el de la creación⁴⁶ e incluso aún más acuciante, en la medida en que

44. *Ibidem.* 1, q.10, a.5.

45. Cfr. Weinandy, T., Keating, D., Yocum J.: *Aquinas on Doctrine: A critical introduction*, New York: T&T Clark Ltd, 2004. pp.235-237.

46. Cfr. Hankey, W. J.: “Ab uno Simplicio non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas’s Doctrine of Creation” en Treschow, M., Otten, W., Hannam, W., (Eds): *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leiden-Boston: Brill, 2007 pp. 309-334.

el Doctor Angélico aceptó, sin restricciones, la teoría aristotélica según la cual los cuerpos celestes son incorruptibles e indestructibles.⁴⁷

Es decir, si bien, en virtud de la doctrina del *Génesis*, el Aquinate aceptó un comienzo temporal para la existencia de este tipo de entidades, sus reflexiones en torno al destino final de las mismas se separaron de las posiciones cristianas al tomar por verdaderas las bases de la física aristotélica establecidas al respecto en el *Acerca del cielo*.

El dogma establecía que Dios, al igual que había tenido la suficiente potencia como para crear el mundo, debía ser capaz igualmente de reducirlo a la nada. No obstante, Tomás de Aquino decidió evitar la atribución de una acción negativa a la divinidad mediante la apelación a un conjunto de tesis que le permitieron mantener tanto la integridad de la bondad divina como la de las partes centrales del sistema aristotélico que estaba aceptando.⁴⁸

El primer paso de su argumentación consistió en la asunción de la tesis aristotélica según la cual los compuestos poseen en sí mismos una tendencia hacia el no-ser y la disgregación de sus partes. Sin embargo, el Aquinate introdujo una modificación fundamental en su planteamiento: mientras que para Aristóteles sólo existía una destrucción parcial, para el dominico hay en las criaturas una inclinación al no-ser absoluto que proviene de su propio origen ontológico último. De forma paradójica, pero consecuente con la tesis agustiniana de que la divinidad creó sin poner nada de sí misma en el proceso, Tomás de Aquino, señaló la nada como algo capaz de dejar una cierta marca en las cosas creadas. Así, el dominico afirmó que dado que las cosas proceden de la nada, hay en ellas una tendencia a regresar a la misma que sólo se ve coartada por la constante acción divina.

Esta interpretación le permitió establecer que si Dios deseara aniquilar la creación, ello no le obligaría a llevar a cabo un acto específico de destrucción –y por ello susceptible de ser calificado de negativo– sino

47. Aristóteles, *Acerca del cielo*, I, 10-12.

48. La interpretación de Tomás de Aquino dista mucho de la acción destructiva que se presenta en el *Apocalipsis*, texto en el cual se narra detalladamente la aniquilación secuencial y activa de las distintas regiones del cosmos: «El primero tocó la trompeta y cayó sobre la tierra granizo y fuego mezclado con sangre; la tercera parte de la tierra quedó abrasada, la tercera parte de los árboles quedó abrasada y la tercera parte de la hierba verde quedó abrasada. El segundo ángel tocó la trompeta, y una enorme mole de brasas, como una montaña fue lanzada al mar; la tercera parte del mar se convirtió en sangre, pereció la tercera parte de los seres del mar y la tercera parte de las naves fueron destruidas. El tercer ángel tocó la trompeta, cayó del cielo una gran estrella, ardiente como una llama; cayó sobre la tercera parte de los ríos y sobre las fuentes de las aguas. (...) El cuarto ángel tocó la trompeta, y la tercera parte del sol, la tercera parte de la luna y la tercera parte de las estrellas quedaron heridas de muerte de tal manera que se oscureció la tercera parte de las mismas y el día perdió una tercera parte de su esplendor, lo mismo que la noche.» *Apocalipsis* 8, 7-13.

que simplemente podría limitarse a detener su acción conservadora o, tal como lo expresa el Aquinate, a «dejar de darles el ser».⁴⁹ De esta forma, serían las criaturas por sí mismas, y no por un acto divino, las que acabarían desapareciendo.

El no-ser no tiene directamente causa, porque nada puede ser causa sino en cuanto es ser, y el ser, de suyo es causa de ser. En este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no-ser. Mas esta tendencia al no-ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada. Puede Dios, sin embargo, ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada, simplemente con retirar de ellas su acción.⁵⁰

Esta explicación, que podía ofrecer una respuesta al retorno de la nada de los compuestos hilemórficos sublunares, se mostraba absolutamente insuficiente en el caso de los astros. La aceptación por parte del Aquinate de la teoría aristotélica relativa a su incorruptibilidad⁵¹ le obligaba a admitir que, para dejar de existir, o bien debían ser aniquilados activamente por Dios o, por su propia esencia, jamás dejarían de existir⁵².

En este punto, el Aquinate abrió una dicotomía en su discurso mediante la cual intentó salvar tanto la física aristotélica como las premisas

49. En el artículo tercero de la quinta cuestión del *De potentia Dei*, Tomás de Aquino precisa esta cuestión señalando que la tendencia a la nada de las criaturas no las acabaría aniquilando mientras la divinidad las conserve en el ser. Es decir, siempre que su existencia siga garantizada por Dios, la propia estructura de la naturaleza se perpetuará sobreponiéndose a dicha inclinación. En este sentido, no son causas físicas las que pueden conducir a la aniquilación de lo natural, sino de orden metafísico relativas a la absoluta dependencia de lo creado –en lo que respecta a su existencia– de la divinidad. «A lo primero hay que decir que si Dios redujera las criaturas a la nada, no sería a causa de la tendencia al no ser; esto no sucedería porque Él mismo causara el no ser de las cosas, sino porque dejaría de darles ser.» Tomás de Aquino: *De potentia Dei*, 5 La conservación, traducción y notas de Prieto, N., Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005. q.5, a.3. (A partir de aquí *QDP* 5)

50. *STh.* I, q.104. a.3.

51. «Por tanto, sólo tienen posibilidad de no ser las cosas en las que hay materia sujeta a contrariedad. A las demás cosas, en cambio, según su naturaleza les corresponde la necesidad de ser, excluida de su naturaleza la posibilidad de no ser.» *QDP* 5, a.3.

52. Si bien, tal como hemos señalado más arriba, existe en las cosas creadas una inclinación al no-ser, dicha tendencia encuentra un contraejemplo en las cosas que han sido creadas con una esencia eterna. Es decir, si bien éstas también dependen en su modo de existencia necesario del apoyo divino –«(...) esto no quita que en ellas la necesidad de ser sea por Dios, porque uno puede ser la causa de la necesidad de otros, como se dice en *Metafísica V*–, su herencia ontológica de la nada debe entenderse como cancelada o, de lo contrario, se tendría que afirmar que Dios ha creado esencias eternas en vano. «(...) Dios instituyó cada naturaleza de tal modo, que no le quitó lo que le es propio; por eso se dice en la Glosa a los Romanos XI, 24 que Dios, que es el fundador de las naturalezas, no obra contra las naturalezas, aunque alguna vez en apoyo de la fe obre en las cosas creadas algo por encima de la naturaleza. Pero la eternidad es una propiedad natural de las cosas inmateriales, que carecen de contrarios;

de la fe cristiana, señalando que Dios opera sobre los seres creados de dos maneras: *secundum naturale cursum* o *secundum miracolum*.

Tomada la cuestión desde el punto de vista del orden natural, el destino de los seres, puede deducirse, según el Aquinate, de su propia naturaleza. De ello se sigue que si la condición natural de una cosa manifiesta su incorruptibilidad, esta cosa no podrá dejar de existir mediante ningún proceso físico.

Para que este tipo de entidades sean aniquiladas, la divinidad ha de romper el orden natural que ella misma ha impuesto al cosmos y llevar a cabo un acto milagroso cuya explicación, de darse, sería completamente inalcanzable para el entendimiento humano.⁵³

Es decir, para devolver los cuerpos celestes a la nada Dios debería modificar su propia creación – hecho que entra en colisión con su carácter de creador inteligente– para alterar la naturaleza de aquello que él mismo ha creado en un principio como incorruptible. Ante esta dificultad, el Aquinate decidió decantarse por la solución más lógica y considerar, para no caer en contradicción y en contra de lo establecido en las Escrituras⁵⁴, que ninguna de las cosas creadas será reducida a la nada por Dios.

Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuese reducida a la nada; por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Se debe, pues categóricamente afirmar que nada absolutamente se aniquilará.⁵⁵

porque en ellas no hay potencia para no ser, como se mostró más arriba. Por consiguiente, como al fuego no se le quita la natural inclinación, por la que tiende a subir, así no se les quita a las cosas citadas la eternidad, para reducir las a la nada.» Ídem, a.4.

53. Cfr. Luck, M.: “Aquinas’s miracles and the luciferous defence: The problem of the evil/miracle ratio” en *Sophia* 48, 2009. pp. 167-177.

54. En el relato del último juicio del Apocalipsis se distingue, de forma metafórica, entre dos destinos para los seres humanos: la salvación – con la consecuente entrada en la Jerusalén celeste- y la segunda muerte o muerte definitiva que puede comprenderse como un retorno a la nada ejemplificada por el estanque de fuego. «Vi un gran trono blanco y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia, sin que se encontrase su lugar. Vi los muertos, grandes y pequeños, en pie delante del trono; entonces fueron abiertos los libros; fue abierto también otro libro, el libro de la vida. Y los muertos fueron juzgados según el contenido de los libros, cada uno según sus obras. El mar devolvió los muertos que guardaba; la muerte y el abismo devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La muerte y el abismo fueron arrojados al estanque de fuego: el estanque de fuego es la segunda muerte. Y el que no fue encontrado escrito en el libro de la vida fue arrojado al estanque de fuego.» *Apocalipsis*, 20, 11-15.

55. *STh.* 1, q.104, a.4.

5. El juicio final y el cese del movimiento

A pesar de esta afirmación, que rechaza la aniquilación o el retorno a la nada, Tomás de Aquino tuvo que enfrentarse, de modo inevitable, al problema del final del universo creado que se verificaría, según la fe, en el proceso del Juicio final. El núcleo de esta creencia establecía un momento de cierre en el cual la naturaleza física vería extinguidos todos sus procesos para dar paso a una etapa desconocida⁵⁶ respecto al estatus arquitectónico del mundo.

La explicación de las modificaciones de tipo físico que debían tener lugar en el Juicio final fue llevada a cabo por el Aquinate con ayuda de la teoría aristotélica del movimiento. El dominico subrayó, siguiendo las premisas de la física del Estagirita, que en los cuerpos inferiores la generación y la corrupción son causadas por el movimiento del cielo. Por tanto, para que se produzca el cese de los fenómenos que alberga el mundo sublunar, el Juicio final ha de consistir en un proceso mediante el cual se detenga necesariamente su movimiento. Este cese de los ciclos de los astros implicaría la detención de la dinámica del cosmos, hecho que lleva a hablar, de forma coherente con las exigencias aristotélicas, del final del tiempo.

A este hecho, Tomás de Aquino añadió la sorprendente afirmación de la permanencia eterna de la sustancia de toda la creación. Es decir, una vez cesado el movimiento de los cielos, de los elementos y de los procesos de generación y destrucción, permanecerá, no obstante, la esencia de las cosas que han sido hechas como sempiternas: los cuerpos celestes, las formas, los elementos, la materia y las almas de los seres humanos.

Ahora bien, los cuerpos celestes tienen naturaleza para ser perpetuos total y parcialmente; sin embargo, los elementos sólo totalmente, porque parcialmente son corruptibles y los hombres, parcialmente, pero no totalmente porque el alma racional es incorruptible, pero el compuesto es corruptible. Por lo tanto, permanecerán en cuanto a la sustancia en aquél último estado del mundo las cosas que de algún modo tienen aptitud para la perpetuidad, supliendo Dios con su poder lo que les falta por su propia debilidad.⁵⁷

En cambio, los compuestos –como los animales y las plantas– no permanecerán tras el Juicio final ya que su naturaleza mixta precisa ne-

56. Las Escrituras no contienen textos claros acerca de la configuración del mundo posterior al Juicio final, no obstante, se insiste en diversas ocasiones en la idea de que habrá una nueva tierra tras la destrucción completa de la anterior. «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer celo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar ya no existía.» *Apocalipsis* 21, 1-2.

57. Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles*, I. Libros 1º y 2º, Dios, su existencia, su

cesariamente de los distintos tipos de movimiento para existir. Por tanto, lo que se producirá será una pérdida absoluta de los accidentes quedando, solamente, la sustancia. Es decir, cesará aquello que el Aquinate denominó “apariencia del mundo”.

En este sentido, en términos físicos, el dominico no propuso literalmente un fin de toda la realidad sino más bien un momento de transformación por el cual desaparecerán todas las criaturas de temporalidad limitada, dejando paso a una naturaleza caracterizada esencialmente por la infinitud existencial. Todo lo corruptible, todo lo alterable, todo lo que está destinado a perecer bajo la acción del tiempo desaparecerá manteniéndose, no obstante, el esqueleto básico de la realidad ontológica aristotélica caracterizada como inalterable.

6. Conclusión

Tomás de Aquino diferencia, tres tipos de temporalidad –tiempo diacrónico, eternidad y evo– entre los cuales el tercero, empleado para designar la medida cronológica de los cuerpos celestes y las sustancias inmateriales creadas, mantiene las características del tiempo aristotélico: infinitud y distinción entre el antes y el después. Asimismo, frente a las doctrinas contenidas en las Escrituras y a favor de la teoría aristotélica del carácter indestructible de los entes supralunares, defiende la eternidad *a parte post* de los cuerpos celestes, las formas, la materia y las sustancias espirituales.

El mundo, tal y como Tomás de Aquino defendió también en su opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, si bien fue creado, es eterno ya que mantiene una forma de existencia a pesar de perder el elemento central que vertebraba el mundo físico aristotélico: el movimiento.

Su anulación definitiva generará un estado de reposo libre de todo rasgo de corporeidad en el cual se producirá un salto hacia lo inmaterial en el que permanecerán, de forma inactiva, los elementos estructurales de la cosmología aristotélica en un estado estacionario, atemporal y eterno.

naturaleza; La creación y las criaturas, introducción Eudaldo Forment, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.IV, 97.

Thémata. Revista de Filosofía N°55 (2017) pp.: 177-196.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles: *Física*, Madrid: Gredos, 2008.
- Aristóteles: *Acerca del cielo, Meteorológicos*, Madrid: Gredos, 2008.
- Bechler, Z.: *Aristotle's theory of actuality*, New York: State University of New York Press, 1995.
- Bielke, M. S.: "El tiempo como número y el estrato temporal elemental en Aristóteles" en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 47, 2013, pp. 39-59.
- Boecio: *La consolación de la filosofía*, traducción Masa, P., prólogo y notas, Castaño Piñán, A.. Buenos Aires: Aguilar, 1955.
- Bostock, D.: "Aristotle Account of Time" en Gerson, L. P.: *Aristotle: Logic and metaphysics*. New York: Routledge, 1999. pp. 148-169
- Brandie, M. y Miller, F.D.: "Teleology and Natural Necessity in Aristotle" en Ídem. pp. 75-89.
- Cleray, J. J.: *Aristotle and Mathematics: Aporetic method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden: Brill, 1995.
- Conen, P. "Aristotle's Definiton of Time" en *The New Scholasticism* 26, 1952. pp.441-458
- Denifle, H. et Châtelain, E.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Paris: Delalain, 1889.
- Dales, R. C.: "Discussions of the Eternity of the World During the First Half of the Twelfth Century" en *Speculum*, 57, 1982. pp.495-508.
- Hissette, R.: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Paris: Vander-Oyez, 1977.
- Kosman, L.A.: "Aristotle's Definition of Motion" en *Phronesis* 14 (1), 1969. pp. 40-62.
- Luck, M.: "Aquinas's miracles and the luciferous defence: The problem of the evil/miracle ratio" en *Sophia* 48, 2009. pp. 167-177.
- Nys, D.: "La notion de temps d'après saint Thomas d'Aquin" en *Revue néo-scholastique*. 4º año, n.13, 1897. pp. 28-43.
- Platón: *Diálogos IV: Filebo, Timeo, Critias, Cartas*, Barcolena: Gredos, 2007.
- Seidl, H.: "Is Aristotle's Cosmology and Metaphysics Compatible with the Christian Concept of Creation?" en Treschow, M., Otten, W, Hannam, W., (Eds): *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leiden-Boston: Brill, 2007. pp.85-100
- Thijssen, J.M.M.H., "What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Context" en Sylla, E., McVaugh M., (Eds.): *Texts and contexts in Ancient and Medieval Science: Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden- New York-Koln: Brill, 1997. pp. 84-114.

Tomás de Aquino: *Suma teológica, I. Tratado de Dios es uno*, traducción comisión presidida por Francisco Barbado Viejo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.

-----: *Suma contra los gentiles, I. Libros 1º y 2º, Dios, su existencia, su naturaleza; La creación y las criaturas*, introducción Eudaldo Forment, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

-----: *De potentia Dei, 5 La conservación*, traducción y notas de Prieto, N., Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005

Vigo, A.: “Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles” en *Kriterion* 51/122 , 2010. pp. 587-615.

-----: “Aristóteles y la infinitud extensiva del tiempo” en Boeri, M.D. (Ed.) *Estudios sobre la Física de Aristóteles, Tópicos*, México, 30 bis, 2006. pp. 171-205.

Von Leyden, W.: “Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle” en *Philosophical Quarterly* 15 (54) 1964. pp. 35-52.

Weinandy, T., Keating, D., Yocum J.: *Aquinas on Doctrine: A critical introduction*. New York: T&T Clark Ltd, 2004.

DOS PUEBLOS EN UNA MISMA TIERRA. EL ACERCAMIENTO HUMANISTA DE EDWARD SAID AL CONFLICTO PALESTINO-ISRAELÍ

TWO PEOPLES LIVING IN A SAME LAND. THE HUMANIST APPROACH OF EDWARD SAID TO THE ISRAELI-PALESTINIAN CONFLICT

Manuel Sánchez Matito¹
Universidad de Sevilla

Recibido: 22/ 4/ 16

Aceptado: 7/ 9/ 16

Resumen: El intelectual palestino-estadounidense Edward Wadie Said defendió la creación de un único Estado secular y democrático en el que pudieran convivir judíos y árabes palestinos. Esta interesante propuesta política se basaba en sus ideas teóricas sobre la relación entre la cultura occidental y Oriente. Como señaló en su famosa obra *Orientalismo*, la cultura occidental ha ido elaborando una noción cerrada y estereotipada de Oriente (irracional, exótico, diferente...) que le ha permitido desplegar un dominio militar, cultural y económico. Said se opone a esta visión reduccionista y defiende una peculiar perspectiva humanista que permita comprender los múltiples detalles que caracterizan a los diversos pueblos. Sólo desde un conocimiento detallado y profundo del otro, será posible alcanzar una auténtica convivencia entre las culturas y, en concreto, entre la nación árabe y el pueblo judío.

Palabras clave: Estado binacional- orientalismo- humanismo- Palestina- diversidad cultural.

Abstract: The American intellectual Edward Wadie Said defended the creation of a single secular and democratic State in which Jews and Palestinian Arabs could live. This interesting policy proposal was based on his theoretical ideas about the relationship between Eastern and Western culture. As noted in his famous work *Orientalism*, Western culture has been preparing a closed and

1. (msmatito@yahoo.es) Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Sevilla y Máster en Política y Democracia por la UNED. Secretario del Seminario de la Tres Culturas; profesor de Filosofía en Secundaria desde 1996; profesor de Teoría de la Cultura en la Universidad Pablo de Olavide (2011-13), y miembro del grupo de investigación Equipo de Filosofía de la Cultura de la Universidad de Sevilla desde 2009.

stereotyped East notion (irrational, exotic, different...) that has allowed it to deploy a military, cultural and economic domain. Said opposes this reductionist view and defends a peculiar perspective humanist allowing to understand the multiple details that characterize the various peoples. Only from a deep and detailed knowledge of the other, it will be possible to achieve a genuine coexistence among cultures and, in particular, between the Arab nation and the Jewish people.

Key words: Bi-national State- Palestine- orientalism- humanism- cultural diversity.

1. Introducción: la música como interrelación

Daniel Barenboim admiraba el sentido musical de su gran amigo Edward Said: “Edward fue un músico muy talentoso”². Aunque sus reflexiones trataran una amplia variedad de temas, siempre lanzaba hacia ellos una mirada musical. Esto permite comprender, señala Barenboim, por qué mostró tanta atención a los pequeños detalles, por qué pudo comprender la gran diferencia existente entre la fuerza y el poder o por qué consideraba especialmente valiosa la necesidad de la interrelación, de la vinculación y de la inclusión frente a las tendencias, difícilmente aplicables en el mundo musical, a la exclusión o al aislamiento³.

Esta visión musical parece impulsar las reflexiones de Said sobre el conflicto palestino-israelí. El intelectual palestino no comprende que la solución definitiva al problema pase por el aislamiento de los grupos; piensa, por el contrario, que una mayor comprensión, un conocimiento más humano puede permitir que los pueblos palestino y judío alcancen una convivencia pacífica y estable. La solución que propone –un solo Estado democrático para los dos pueblos⁴– parece extravagante en el panorama actual dominado por la búsqueda de un camino que culmine en la existencia de dos Estados independientes. Sin embargo, creo que su planteamiento sigue siendo válido por varios motivos. En primer lugar, porque otras soluciones no han alcanzado todavía el consenso adecuado en el mundo palestino-israelí; en segundo lugar, porque las particiones de Estado no han representado a lo largo de la historia soluciones brillantes al problema de

2. “Interiew with Daniel Barenboim”, en A. Iskandar y H. Rustom (eds.), *Edward Said: A legacy of Emancipation and Representation*, University of California Press, 2010, p. 240.

3. Barenboim, D., “El maestro”, *La Nación*, Chicago, 2004.

4. En este punto Edward Said y Daniel Barenboim divergen claramente. Mientras que Said defiende un solo Estado para las dos naciones, Barenboim cree necesario que las dos naciones, palestina y judía, tengan su propio Estado.

la convivencia humana; además, porque la solución, siendo algo extraña en el momento presente, ha tenido notables defensores tanto en el mundo palestino como en el ámbito judío⁵ y, por último, porque puede representar una solución más estable y humana a largo plazo⁶.

La reflexión sobre el conflicto no representa un elemento aislado dentro de la cosmovisión que ofrece Said; por el contrario, forma parte de una manera de comprender la historia, la vida y las relaciones humanas que ha expresado en numerosas obras a lo largo de varias décadas. En este artículo intentaremos mostrar la interrelación que se produce entre varios aspectos de su entramado intelectual y la forma en que estos elementos construyen una perspectiva que sirve para iluminar su visión sobre las relaciones entre palestinos e israelíes. Nos acercaremos, en primer lugar, a su teoría sobre el humanismo; estudiaremos a continuación sus análisis sobre la tradición orientalista; posteriormente, nos adentraremos en sus estudios más específicos acerca del conflicto; repasaremos la solución que propone basada en la coexistencia de los dos pueblos, y concluiremos valorando la viabilidad de la propuesta presentada. La interrelación que realizamos entre los diferentes elementos (humanismo, historia, política...) nos permite comprender mejor el esfuerzo realizado por Said para fomentar un conocimiento capaz de acrecentar nuestro bagaje cultural sobre la historia, la naturaleza o la vida, y, sobre todo, para hacer posible una mejor comprensión del otro que facilite la convivencia entre los individuos y las culturas.

2. Una perspectiva humanista

Las ideas del intelectual Edward Wadie Said comenzaron a ser conocidas a partir de la publicación en 1978 de su obra *Orientalismo*⁷, un libro influido por la tradición postestructuralista y por los estudios de Foucault sobre la relación entre el saber y el poder⁸. El objetivo principal de su

5. Los pensadores judíos Hannah Arendt, Martin Buber o Judah Magnes defendieron la solución binacional para Palestina. En los últimos años la iniciativa Brit Shalom también persigue la creación de una confederación binacional formada por judíos y árabes palestinos.

6. La profesora Virginia Tilley ofrece un detallado estudio sobre la viabilidad de esta propuesta, sosteniendo que la posición dominante, la creación de dos Estados, nunca permitirá que se alcance una convivencia pacífica en la zona. Cfr. Tilley, V. *Palestina/ Israel: un país, un Estado. Una iniciativa audaz para la paz*, Akal, Madrid, 2007.

7. A pesar de las críticas recibidas, Adel Iskandar y Hakem Rustom consideran que el libro de Said sigue siendo "más importante que nunca". Cfr. A. Iskandar y H. Rustom (eds.), *op. cit.*, p. 15.

8. Cfr.: Clavaron, Y., "Edward Said. Un comparatiste dans le monde", *Revue de littérature comparée* (346), Apr-June, 2013, p. 245, o Hart, W. D., *Edward Said and the religious effects of culture*, Cambridge University Press, 2000, pp. 65-72.

libro consistía en mostrar cómo a lo largo de varios siglos el conocimiento desarrollado por la mayoría de los expertos europeos del mundo oriental⁹ había creado una imagen cerrada y rígida que, a su vez, había propiciado la dominación militar, cultural, social o económica por parte de las mismas potencias de las que procedían los brillantes intelectuales. El orientalismo representa, por tanto, una larga tradición a través de la cual los europeos han establecido una amplia relación con Oriente. Esta tradición fue desarrollada principalmente por franceses e ingleses –en menor medida por otros países europeos– y fue continuada por los estadounidenses tras la Segunda Guerra Mundial. Siguiendo esta perspectiva, Oriente representa una de las imágenes más habituales de lo “Otro” de lo diferente, del lugar que paradójicamente da origen a la civilización y, al mismo tiempo, hace posible el proceso de colonización más importante de la historia.

El orientalismo abarca, según Said, tres ámbitos diferentes: un conjunto de instituciones que estudian y analizan lo oriental; un conjunto de pensamientos y de manifestaciones artísticas que fijan una imagen de este ámbito y, por último, una estructura de dominio, autoridad y poder¹⁰. Esta estructura de dominio se entrelaza, por tanto, con un cuerpo teórico de una gran envergadura. De hecho, puede decirse que el orientalismo representa una red teórico-práctica en la que las ideas, pensamientos y creaciones artístico-literarias han permitido diseñar una imagen de Oriente que ha posibilitado y justificado la consiguiente relación de dominio. La fuerza de esta imagen es tal que a través de ella se crea al “oriental” llegando a eliminarlo como ser humano.

El conocimiento que se desarrolla sobre Oriente presenta, siguiendo el estudio de Said, una serie de características definitorias. Por una parte, puede decirse que expone una dualidad radical: Oriente es siempre lo contrario, el reverso de Occidente y sus valores. Si Occidente es orden y claridad, Oriente representa, desde la *Iliada*, la irracionalidad, la imposibilidad de articular por sí mismo su propia realidad. Oriente necesita, por tanto, a Occidente para expresarse y esta expresión termina definiendo, perfilando a Oriente como si se tratara de una esencia inalterable. Los occidentales fijan una idea de Oriente que más que en el contacto directo con la realidad, se sustenta principalmente en una relación con los textos y, sobre todo, con los textos del periodo clásico de cada uno de los lugares

9. La selección de orientalistas realizada por Said ha sido cuestionada por diferentes estudios. Así, por ejemplo, Paul Bogdanor considera que su selección suprime “cualquier campo de investigación que no se ajuste a las conclusiones deseadas”. Cfr. Bogdanor, P. “The Deceptions of Edward Said”, *Academic Questions*, vol. 27, Issue 2, June, 2014, p. 158.

10. Siguiendo al profesor Cortés-Ramírez, el imperialismo representa la “pieza clave” del Orientalismo. Cfr. Cortés-Ramírez, E. E., *La luz de los otros: Edward Said y la revolución cultural del orientalismo*, Editorial Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012, p. 19.

sometidos a estudio. La extraordinaria multitud de espacios que entran bajo la denominación de Oriente representa, por cierto, otra de las características notables del conocimiento desarrollado. Un espacio tan amplio requería una comprensión del mismo que permitiera evitar el miedo a lo desconocido y desplegar una aproximación que lo convirtiera en cercano y familiar. De ahí la necesidad de esquematizar y simplificar el conocimiento de Oriente y, sobre todo, de algunos ámbitos, como el musulmán, que parecían todavía más extraños.

La expedición napoleónica a Egipto representó un momento clave en la historia del orientalismo. La conquista de Egipto por parte de los ejércitos no significaba sólo un acontecimiento militar, sino que iba precedida de un plan preconcebido acerca del destino de Egipto. En la expedición desempeñaba un papel muy importante el grupo de científicos, exploradores o arqueólogos que tenía la misión de redescubrir Egipto. Un lugar tan simbólico que había tenido una estrecha vinculación con el mundo occidental –Heródoto, Pitágoras, Julio César, Alejandro...– tenía que ser conocido, comprendido y, sobre todo, relacionado con las antiguas fuentes clásicas. De este modo, se desarrollaba un conocimiento de Egipto que lo convertía en una realidad distinta, pero, al mismo tiempo, más cercana y, por tanto, dominable.

Las experiencias que rodean a la expedición napoleónica culminaron con la *Description de l’Égypte*, una obra que se convertirá en el paradigma de la relación que Occidente mantendrá desde entonces con Oriente. A partir de entonces la actitud de Occidente deja de ser la de simple observador: no se trata sólo de observar, se trata de dar vida, de articular una nueva realidad siguiendo los esquemas propios.

Tras la Primera Guerra Mundial el orientalismo ha experimentado, en opinión de Said, una crisis de la que todavía no se ha recuperado. Hasta esa fecha se llegó a producir la coincidencia entre el Oriente diseñado y el Occidente dominado, pero, a partir de ese momento, se sucedieron los movimientos de independencia y de lucha contra el imperialismo. Ante la nueva situación que ofrecía la historia se podían desplegar tres soluciones: ignorar la situación, adoptar los modelos orientalistas bajo nuevos ropajes y, la menos explorada, abandonar el orientalismo. De lo que no cabe duda, piensa Said, es de que “una grieta cada vez más grande y más peligrosa va separando Oriente y Occidente”¹¹. El trabajo que emprende Edward Said mediante la elaboración de su libro consiste en tratar de ser más consciente de la relación de dominio que ejerce la cultura y encontrar un nuevo modo de relacionarse con “Oriente”. En último término lo que

11. Said, E. *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2006, p. 156

pretende su obra es avanzar en un camino que logre suprimir definitivamente “Oriente” y “Occidente”¹².

El orientalismo ha establecido, por tanto, el esquema mental con el que la mayoría de los occidentales siguen acercándose al mundo oriental. Esta visión cerrada, unidimensional y monolítica se acrecienta cuando los europeos o los estadounidenses tratan de aproximarse al mundo islámico. Si el mundo oriental es contemplado como un lugar exótico, el carácter musulmán suele ser caracterizado por su irracionalidad y su cercanía a la violencia. Said lamenta la facilidad con la que todavía en la actualidad algunos “eruditos” e “investigadores” del mundo musulmán se aproximan al estudio de diferentes pueblos musulmanes con visiones estereotipadas y con una idea rígida de lo que significa la “mentalidad árabe” o “la mentalidad musulmana”.

...lo que es más importante para mis argumentos, es la manera en que esta legitimación académica e intelectual ha persistido en nuestra época cuando se habla del Islam, de los árabes o de Oriente Próximo. En efecto, mientras que ya nadie puede escribir disquisiciones eruditas (y ni tan siquiera populares) sobre la mentalidad de los negros o la mentalidad de los judíos, sigue siendo posible realizar estudios sobre temas tales como la mentalidad islámica o el carácter árabe.¹³

En una obra posterior, *Cubriendo el Islam*¹⁴, Said intenta mostrar el modo en que los medios de comunicación occidentales se acercan a los problemas de los países árabes y musulmanes partiendo de ideas preconcebidas y de una idea cerrada y rígida de lo que constituye la “mentalidad musulmana”¹⁵. La influencia de la tradición orientalista se ejerce, de este modo, en la visión mediática diseñada en las últimas décadas. Frente a la enorme riqueza y heterogeneidad de los múltiples pueblos y culturas que componen el espacio por el que se extiende la religión musulmana, los medios de comunicación suelen transmitir una idea del Islam que se convierte en una etiqueta, en una ficción minimalista, en una reducción

12. Diferentes críticos han observado cómo la lectura del orientalismo que realiza Said también cae en una visión reduccionista que termina convirtiendo a Occidente en una imagen estereotipada. Así, por ejemplo, Patricia Almarcegui nos recuerda la necesidad de superar esta dicotomía entre Oriente y Occidente para poder afrontar los acontecimientos políticos del presente. Cfr. “Orientalismo y postorientalismo. Diez años sin Edward Said.”, Cuadernos del Mediterráneo, n° 20-21, 2014, pp. 231-234.

13. *Ibid.*, p. 348.

14. Said, E., *Cubriendo el Islam*, Debate, Barcelona, 2005.

15. Según Yves Clavaron, la trilogía compuesta por *Orientalismo*, *Cubriendo el Islam* y *La cuestión palestina* puede “considerarse como fundadora de los estudios postcoloniales”. Cfr. Y. Clavaron, *op. cit.*, p. 247.

simplista. De este modo, como recuerda el título de la obra, los medios cubren el Islam en el doble sentido del término: por un lado, ofrecen informaciones, pero, por otro, cubren en el sentido de ocultar la verdadera riqueza y variedad del mundo musulmán.

Tanto en esta obra como en *Orientalismo*, Edward Said considera que la reducción del mundo islámico se produce por el temor que origina el Islam, porque suele concebirse como un rival para Occidente. El intelectual Bernard Lewis, autor de *Las raíces de la ira musulmana*, es contemplado por Said como uno de los exponentes más destacados e influyentes de esta visión monolítica acerca del Islam. Bernard Lewis realiza unas interpretaciones del árabe escasamente precisas, en opinión de Said, pero válidas para su propósito de fundamentar en antiguos textos árabes y en vagas consideraciones genéticas una clasificación universal del carácter y la mentalidad árabes. Una generalización tan poco fundamentada ha ejercido una clara influencia en los escritos de Samuel Huntington, quien transformando algunas expresiones de Lewis ha llegado a la conclusión de que el gran peligro de nuestro tiempo tiene su origen en el choque de civilizaciones y, sobre todo, en el despliegue del mundo islámico y su posible, y sorprendente añade Said, unión con el confucianismo.

La equivalencia entre irracionalidad, hostilidad e Islam se ha convertido en un lugar común que puede contemplarse en el cine, en los estudios de presuntos eruditos (Daniel Pipes, Martin Kramer, Barry Rubin...), propietarios de importantes publicaciones (Martin Peretz, de *The New Republic* o Morton Zuckerman, de *The Atlantic*), escritores, investigadores o periodistas. Se trata de un nuevo perfil que ha adoptado la tradición orientalista y que tiene unas consecuencias muy negativas para alcanzar la comprensión entre los pueblos.

Frente a las ideas prediseñadas, frente a los prejuicios, sólo cabe una solución que Edward Said propone una y otra vez: mayor conocimiento, mayor ilustración. Sólo desarrollando un conocimiento más amplio y detallado será posible fomentar una comprensión más humana y un espíritu crítico frente a las ideas recibidas. Esta es la tesis básica que aparece en el último de sus libros: *Humanismo y crítica democrática*¹⁶. El núcleo de la obra está formado por tres conferencias que fueron pronunciadas en el año 2000 en la Universidad de Colombia. En la primera de ellas –“La esfera del humanismo”– Said destaca la importancia de desplegar un conocimiento humanista que nos permita comprender los puntos de encuentro que comparten diversas tradiciones culturales y que nos acerque a las peculiaridades de la naturaleza humana. Su defensa de la tradición humanista pretende mostrar que ésta no debe ser entendida como una

16. Said, E., *Humanismo y crítica democrática*, Debate, Barcelona, 2006.

forma de exclusivismo, como la entronización de un saber privilegiado solamente accesible a una minoría de expertos. La tradición humanista debe servir para fomentar la comprensión mutua, para propiciar la convivencia entre grupos diferentes y, por tanto, para enriquecer la vertiente multicultural y democrática de las sociedades contemporáneas. En este sentido, su propuesta se alejaría de cánones humanistas excesivamente eurocéntricos –como el sostenido por Allan Bloom– y trataría de incluir en un curso de humanismo algunas aportaciones que nos pudieran acercar a culturas poco estudiadas y conocidas por el público occidental. Por otra parte, su visión humanista dejaría un lugar importante para las transformaciones, para lo novedoso. Las grandes obras de la historia del arte, desde Eurípides hasta Bach, piensa Said, han sabido armonizar adecuadamente los elementos más valiosos de la tradición con las aportaciones más originales halladas en su época. El humanismo defendido por Said, por tanto, trata de estar abierto a las aportaciones que proceden de culturas diferentes, intenta eludir una perspectiva cerrada y pretende abarcar los detalles novedosos. Puede parecer paradójico que el autor de *Orientalismo*, una obra influida por la perspectiva postestructuralista y, por tanto, posthumanista desemboque en una defensa de un nuevo humanismo. Sin embargo, la paradoja se diluye cuando comprendemos el humanismo en un sentido amplio, plural, descentrado y multicultural. Como señala Yves Clavaron, “Said promete un humanismo transnacional que se inscribe en un espacio posteuropeo liberado de la experiencia imperial y se adapta a un mundo globalizado y heterogéneo...”¹⁷.

De este modo, su humanismo se comprende según una manera musical de entender la palabra “canon” que nos describe en este delicioso y esclarecedor pasaje:

Hay etimólogos que especulan con la idea de que la palabra “canon” (tal como aparece en canónico) se deriva de la palabra árabe *qanun*, que significa ley en el sentido de vinculante y jurídico de esta palabra. Pero éste es sólo un sentido bastante restrictivo. El otro es un sentido musical: el de canon entendido como una forma contrapuntística que se sirve de numerosas voces que se superponen según una pauta, por lo general, muy estricta. Dicho de otro modo, una forma que expresa movimiento, juego, descubrimiento y, en sentido retórico, invención. Visto así, las humanidades canónicas, lejos de constituir tablas estrictas de normas y obras maestras inamovibles que nos intimidaran desde el pasado (...) estarán siempre abiertas a modificar sus combinaciones de sentido y significación.¹⁸

17. Clavaron, Y., *op. cit.*, 250.

18. Said, E., *Humanismo y crítica democrática*, *op. cit.*, p.46.

La lucha contra las etiquetas monolíticas y omniabarcadoras –Islam, Occidente, Oriente...– sólo es posible mediante un trabajo humanista laborioso que consiga acercarse a los detalles y que permita mostrar, como indica en varias ocasiones, que las verdaderas características de los grupos humanos no se encuentran en las calificaciones generales acerca de su religión o su mentalidad, sino en los múltiples detalles de la vida o de la cultura –“la mundanidad”¹⁹– que conforman la vida real e histórica de esos pueblos. Como sostiene en el siguiente capítulo, el humanismo, en cierto modo, es “una oposición a las *idées reçues*, y opone resistencia a todo tipo de estereotipos y lenguajes poco reflexivos”²⁰. Esta oposición debe ser especialmente cuidadosa con tres tipos de modelos que dificultan en gran medida la convivencia entre los pueblos: el nacionalismo, el fervor religioso y el exclusivismo. El nacionalismo extremo puede conducir a un tipo de patriotismo que enarbola el carácter exclusivo de la propia nación frente a otras o el destino histórico inexorable que debe ser cumplido. El fervor religioso, en opinión de Said, representa el mayor enemigo que puede presentarse a las sociedades democráticas. Ahora bien, el estudio humanista debería, por una parte, evitar las terribles, falsas e irresponsables identificaciones entre Islam y fanatismo y, por otra, mostrar la existencia de importantes muestras de fervor religioso en el judaísmo, en el cristianismo y en otras tradiciones religiosas. Por último, el exclusivismo ilustra la estrecha visión, ejemplificada por el choque de civilizaciones defendido por Huntington, según la cual las culturas representan bloques monolíticos incapaces de relacionarse armónicamente y tendentes siempre a un continuo enfrentamiento. Esta perspectiva parece olvidar que toda cultura se ha elaborado a lo largo del tiempo como consecuencia de una interacción entre pueblos diferentes, a veces conflictiva, y, en muchas ocasiones, pacífica y constructiva.

La mirada humanista de Edward Said expuesta, en primer lugar, a través de su crítica de la tradición orientalista triunfante en los últimos siglos, sostenida, como hemos visto, en su modo de analizar el modo en que los principales medios de comunicación muestran y ocultan, al mismo tiempo, la realidad del mundo islámico y expuesta, por último, en sus escritos más recientes sobre las características y la función de un nuevo humanismo, representa, como veremos en los apartados siguientes, el punto de partida que sirve para comprender su visión del conflicto palestino-israelí y las propuestas que ofrece para encontrar una solución al problema.

19. *Ibid.*, p. 71

20. *Ibid.*, p. 65

3. El conflicto palestino-israelí

En 1993, en la ciudad de Oslo, dirigentes de la OLP y representantes israelíes se reunieron en secreto para conversar sobre la posibilidad de abrir un proceso de paz que pusiera fin al conflicto que a lo largo de casi todo el siglo XX se había desarrollado entre el mundo árabe-palestino e Israel. Las conversaciones parecieron caminar por buen camino, hasta el punto de que fueron auspiciadas por el ministro noruego de Asuntos Exteriores Johann J. Holst y favorecieron que los máximos dirigentes de la OLP y del Estado de Israel se intercambiaran cartas que tenían un carácter histórico: Arafat reconocía en nombre de la OLP el derecho a existir pacíficamente de Israel y Rabin reconocía a la OLP como representante del pueblo palestino. La organización palestina reconocía el derecho a existir del Estado de Israel²¹, por primera vez, Arafat dejaba de ser considerado como un terrorista por parte del gobierno de Israel y su organización era contemplada como la voz del pueblo palestino. Las conversaciones continuaron y el 13 de septiembre ambos líderes se estrechaban las manos en Washington ante la mirada complaciente del presidente de Estados Unidos, Bill Clinton.

Los acuerdos de Oslo, rubricados en Washington, habían establecido, en primer lugar, un mutuo reconocimiento: la existencia de Israel y el valor de la OLP como representante del pueblo palestino; habían señalado la posibilidad de que Gaza y una parte de Cisjordania pasaran a ser controladas autónomamente por el pueblo palestino a través de la llamada Autoridad Palestina y aplazaban para fechas posteriores, unos cinco años, el desarrollo final del acuerdo.

Aparentemente se había iniciado un proceso histórico, pero ¿se había elegido el camino adecuado? Edward Said fue uno de los primeros intelectuales que mostraron su rechazo más contundente a los acuerdos de Oslo. En numerosos artículos²² publicados a partir de 1993 refleja su crítica al proceso iniciado en Oslo no tanto por sus consecuencias, sino por su propia naturaleza perversa y desequilibrada. En primer lugar, el acuerdo no puede ser verdaderamente efectivo porque no se produce entre dos partes que tengan similares condiciones; por el contrario, el desequilibrio en todos los aspectos es absoluto. Israel cuenta con un desarrollo económico muy superior, recibiendo cada año una ayuda de más de 3000 millones de dólares procedentes de Estados Unidos; militarmente, el Estado judío representa uno de los países más poderosos de la Tierra, recibiendo, igual-

21. Aunque ya lo había proclamado en el año 1988 en Argelia.

22. Estos artículos aparecieron en las obras *Gaza y Jericó. Pax Americana, Crónicas palestinas. Árabes e israelíes ante el nuevo milenio, Nuevas Crónicas palestinas. El fin del proceso de paz, y Palestina. Paz sin territorios.*

mente, una ayuda desinteresada por parte de Estados Unidos que le aporta gran parte de su logística en este terreno, y, además, ha contado con el apoyo de un discurso legitimador que le ha convertido en el representante de la democracia y de los valores occidentales en el exótico e irracional contexto oriental.

Los acuerdos de Oslo simbolizan, en opinión de Said, la continuidad con el discurso legitimador procedente de la tradición orientalista. La idealización realizada, en primer lugar, por los intelectuales europeos y posteriormente por los estadounidenses de una realidad llamada Oriente ha servido para diseccionar un mundo fluctuante y heterogéneo y ha cumplido el propósito de lograr, de este modo, una colonización más fácil y pacífica²³. Esa perspectiva general se manifiesta en los acuerdos de Oslo bajo la forma de un marco construido por Estados Unidos-Israel que permite legitimar el dominio de Israel sobre la zona y la aniquilación simbólica del pueblo palestino. “El actual proceso de paz debe ser considerado una prolongación de la política israelí de ocupación”²⁴. La política de ocupación se perpetúa, en opinión de Said, ya que Israel mantiene gran parte de los territorios que fueron ocupados militarmente en 1967, alcanzando ahora una cierta legitimación a través del acuerdo, prosiguiendo en algunos lugares el desarrollo de los asentamientos y dejando sin tratar cuestiones tan importantes como la situación de los refugiados palestinos, el problema de Jerusalén oriental o el debate sobre la verdadera soberanía de los territorios palestinos.

Yaser Arafat es contemplado por Said como una figura utilizada por Estados Unidos-Israel para alcanzar los acuerdos de paz y la legitimación de la humillación sufrida por el pueblo palestino en las últimas décadas. En primer lugar, su aceptación de un Estado israelí es un gesto simbólico que parece confirmar la invisibilidad y el olvido que sufre el pueblo palestino: no hay que olvidar que la aceptación del Estado de Israel por parte de la OLP se había producido anteriormente en Argelia en 1988. Además, el reconocimiento de la OLP no puede situarse al mismo nivel que el reconocimiento del Estado judío. Lo que hace Israel es reconocer el papel de la OLP como interlocutora válida del pueblo palestino, pero no acepta el derecho de este pueblo a proclamar su soberanía, no se hace referencia a la situación en la que se encuentran cuatro millones de refugiados que tuvieron que dejar sus casas ante la creación del Estado de Israel, no se re-

23. La visión que tiene Said sobre el conflicto judío-palestino ha sido criticada y combatida en el terreno intelectual. Paul Bogdanor considera que la polémica originada por los artículos de Said sobre la cuestión palestina se debe a que sus ideas reflejan los tópicos antisionistas defendidos por la OLP: Israel/Palestina pertenece sólo a los árabes, los judíos no son un pueblo históricamente ligado a esa tierra, y el sionismo es la ideología de los invasores europeos. Cfr. Bogdanor, P., *op. cit.*, p. 160.

24. Said, E. *Palestina. Paz sin territorios*, Editorial Txalaparta, Tafalla, 1997, p.29.

cuerda la expansión territorial que experimentó Israel en 1967, ni se alude al sufrimiento y a la humillación que ha sufrido el pueblo palestino en este largo conflicto. La sorprendente pasividad de Arafat y la no exigencia de algunas de estas reclamaciones desconciertan a Said. No puede haber negociación sobre la paz si previamente no se recuerda una y otra vez la ocupación militar.

Es esta la fuente de la violencia, es este el origen de los principales problemas y es esta la razón por la que Israel no puede gozar nunca de una auténtica paz. Nuestra postura política se debe basar íntegramente en poner fin a la ocupación y esto ha de tener prioridad sobre cualquier otra consideración.²⁵

Por otra parte, la actitud de Arafat y sus fieles a partir de los acuerdos de Oslo, recibe las críticas de Said por otros motivos: incapacidad para desarrollar una cultura democrática en su pueblo, despliegue de una política cada vez más autoritaria, desarrollo de un alto nivel de vida en comparación con el escaso nivel de su pueblo, aumento de los casos de corrupción entre la élite de la Autoridad Palestina y ausencia de claridad en el reparto de las ayudas económicas que ha recibido la Autoridad en los últimos años. En definitiva, hasta la negativa a aceptar los acuerdos de Camp David en el año 2000, Arafat es descrito por Said como un instrumento válido para mantener los intereses de Estados Unidos e Israel en la zona.

La prolífica publicación de artículos realizada por Said en los años posteriores a los acuerdos de Oslo refleja su constatación del fracaso y su decepción por las consecuencias negativas que se están produciendo en el territorio palestino. Desde la firma del acuerdo, el paro en Gaza y en Cisjordania ha alcanzado un nivel del 50%; el número de personas que viven con menos de dos dólares al día se sitúa alrededor del 70%; el traslado de los palestinos desde un pueblo hasta otro se ha convertido en una auténtica odisea debido a los innumerables controles policiales que deben sufrir; la autonomía de los territorios está lejos de convertirse en una auténtica realidad: Israel controla las fronteras, el abastecimiento del agua y la comunicación entre las zonas “dominadas” por la Autoridad Palestina ha crecido llegando a transformarse en lo que Said denomina “bantustanes”.

La situación en la que viven los palestinos le recuerda a Said la forma de vida que sufría la población negra en Sudáfrica en la época en que se desarrolló el Apartheid²⁶. La humillación que sufren los ancianos

25. Said, E. *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz.*, Mondadori, Barcelona, 2002, p. 209.

26. Arafat hizo referencia al Apartheid en su discurso ante las Naciones Unidas en Noviembre

que deben esperar largas colas en los puestos de control para poder llegar al pueblo donde se encuentra su médico, las dificultades para transportar las mercancías de un lugar a otro, la escasez de recursos, el sentimiento constante de inferioridad o el desigual trato jurídico que sufren los palestinos en Israel, convierten al pueblo palestino en un pueblo olvidado. Said lamenta la falta de líderes palestinos capaces de mantener la dignidad para recordar estas situaciones de discriminación y desequilibrio antes de negociar pactos humillantes y lamenta también que no haya calado un discurso sobre el pueblo palestino –similar al que sirvió para derribar el Apartheid– capaz de convencer a numerosas personas en diferentes lugares del mundo y a los propios israelíes de la necesidad de cambiar la forma de contemplar al otro y de alentar los puntos de encuentro por encima de las pequeñas diferencias.

4. La convivencia entre las dos naciones

Nuestra batalla es por la democracia y por la igualdad de derechos, por una comunidad o Estado secular en el que todos sus miembros sean ciudadanos iguales, donde el concepto subyacente a nuestro objetivo sea una noción secular de ciudadanía y pertenencia y no una esencia mitológica o una idea cuya autoridad se derive de un pasado remoto, sea cristiano, judío o musulmán²⁷.

En sus reflexiones acerca del acuerdo de Oslo y sus consecuencias posteriores, Edward Said se muestra partidario de solucionar el conflicto palestino-israelí evitando las segregaciones y fortaleciendo la coexistencia entre los dos pueblos. En sus *Crónicas Palestinas* Said sitúa en la experiencia del sufrimiento profundo de un pueblo la posibilidad de encontrar un punto de unión entre palestinos y judíos israelíes. La experiencia del Holocausto fue tan terrible y conmovedora que debería provocar una conmoción en cualquier persona que la recuerde; el dolor que han sufrido millones de palestinos que perdieron sus hogares y que han tenido que experimentar desprecios y humillaciones constantes debería provocar un sentimiento parecido. El similar sufrimiento y la similar humillación deberían hacernos comprender la común humanidad que une a los pueblos. La historia entre palestinos e israelíes ha estado y todavía se encuentra

de 1974 y no hay que olvidar el título de la obra publicada por el expresidente Jimmy Carter en el año 2006: *Palestine: Peace not Apartheid*.

27. Said, E. *Crónicas palestinas. Árabes e israelíes ante un nuevo milenio.*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 2001, p. 193.

demasiado entrelazada como para poder realizar una radical separación sin añadir más dolor, violencia y sufrimiento.

El problema es que la autodeterminación palestina en un estado separado resulta impracticable, como lo es el principio de separación entre una población árabe y judía demográficamente mezcladas e irreversiblemente conectadas tanto en Israel como en los territorios ocupados. La cuestión, creo, no es cómo idear medios para seguir tratando de separarlas, sino ver si es posible que ambas convivan de una forma justa y pacífica.²⁸

La separación en dos Estados representa una herencia de la historia colonial que no ha originado a largo plazo consecuencias muy positivas. En primer lugar, provoca el traslado violento de millones de personas que han vivido, en ocasiones, durante generaciones en el mismo lugar. Esto significa el traslado de los colonos que llevan varias décadas viviendo en un lugar, pero también el traslado de dos millones de palestinos que viven en Israel. Al mismo tiempo, significa el realojo de estas personas en una nueva localidad en la que no necesariamente serán bien recibidos. Por otra parte, la división radical en dos Estados representa una forma de explicitar las diferencias que separaban a las naciones y, por tanto, de reflejar la imposibilidad de vencer la enemistad que les distanciaba. En lugar de buscar una solución más fructífera a largo plazo basada en la concordia o la reconciliación, se ha optado por ceder ante las diferencias y por concretar un orden basado en la enemistad y en la potencial hostilidad.

Edward Said, siguiendo la estela de importantes pensadores de la tradición judía como Arendt o Buber, defiende en estos escritos el desarrollo de un Estado democrático y secular. Se trata de desplegar un proyecto compartido que atienda a las personas en primer lugar como ciudadanos, independientemente de su vinculación religiosa o cultural. Se trata de conseguir un Estado con una idea de la justicia y de la ciudadanía que sirva para todos sus pobladores.

En este sentido, Said, siguiendo el análisis de Israel Shahak, se muestra muy crítico con la noción de ciudadanía que se desarrolla en el Estado de Israel. En su obra *Historia judía, religión judía*²⁹, Shahak quiere advertir del gran peligro que representa convertir a Israel en un Estado judío, ya que esta identificación representa la anulación de una posible nacionalidad israelí. En Israel es necesario tener una nacionalidad que quede reflejada en el carné de identidad: árabe, drusa, judía... Tener todos los de-

28. *Ibid.*, pp. 211-212.

29. Shahak, I. *Historia judía, religión judía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.

rechos dentro del Estado sólo es posible si se posee la nacionalidad judía, es decir, si por varias generaciones por vía materna se pertenece al judaísmo o si se ha producido una conversión de forma adecuada. De lo contrario, cualquier persona se encontrará en una situación claramente desfavorable a la hora de buscar trabajo, encontrar vivienda, recibir un crédito o realizar cualquier actividad. Pero no sólo los no judíos se ven afectados en el interior del Estado, la consideración de Israel como un Estado judío también fomenta la política expansionista, el deseo de conquistar aquellas tierras que se considera que en tiempos bíblicos formaron parte de Israel.

Said comparte la visión de Israel Shahak acerca del carácter exclusivista que se desprende de la noción de ciudadanía judía. Esta concepción establece una clara discriminación de los palestinos que viven en Israel, cuya situación contrasta con el amplio reconocimiento de derechos que disfrutaban en el Estado judío algunos grupos (mujeres judías, homosexuales judíos...) que suelen ser marginados en muchos lugares del mundo. El Estado de Israel se presenta, por tanto, como un Estado democrático pero sólo para los ciudadanos judíos. El respeto universal de los derechos fundamentales de los seres humanos se difumina cuando los grupos afectados carecen de la nacionalidad judía.

Por otra parte, se desarrolla un contraste extraordinario, al que Said alude con gran indignación en varias ocasiones, entre la Ley de Retorno de los Judíos y el Derecho de los refugiados a volver a sus antiguos lugares de residencia. En el primer caso, cualquier judío del mundo, aunque nunca haya visitado Israel, tiene el derecho de entrar en el país, establecer su residencia y alcanzar la nacionalidad. Sin embargo, los cuatro millones de refugiados palestinos que viven lejos de su país no tienen ningún derecho a regresar a sus anteriores localidades.

...hay que recordar aquí que Israel, que continúa negando con incesante terquedad cualquier responsabilidad por la desposesión palestina, mantiene una incontrovertible Ley de Retorno para cualquier judío de cualquier parte. El hecho de que siga haciendo eso y, al mismo tiempo, con una especie de canallasca grosería, se niegue siquiera a hablar de un derecho similar para los palestinos, es algo que desafía a la lógica, por no hablar de la justicia más elemental.³⁰

La transformación de la noción de ciudadanía que aparece en Israel podría ser la clave para desarrollar la idea de un Estado secular, multicultural y plural. Debería ser la clave para avanzar hacia una tercera vía que superara el proyecto iniciado en Oslo –continuado posteriormente en

30. *Ibid.*, p. 264

iniciativas similares como la Hoja de Ruta– que desembocaría en la construcción de dos Estados independientes y colmaría los deseos de los grupos más exclusivistas y nacionalistas que, tanto en Israel como en Palestina, anhelen construir un único Estado homogéneo dominado por una única visión religiosa.

...la *tercera vía* elude tanto la bancarrota de Oslo como las políticas retrógradas consistentes en llevar a cabo boicots generalizados. Se debe iniciar partiendo de la idea de ciudadanía y no de nacionalismo, puesto que las nociones de separación (Oslo) y de nacionalismo teocrático triunfalista y unilateral, sea judío o musulmán, simplemente no abordan las realidades que tenemos ante nosotros.³¹

Edward Said ha lanzado una propuesta para canalizar la convivencia entre palestinos y judíos: “Dos pueblos en una misma tierra.”³² En principio, parece sorprendente. La rivalidad entre judíos y palestinos nos ha acompañado como la música de fondo de la historia universal en los últimos cien años y parece difícil imaginar una situación de convivencia armoniosa y pacífica entre ambas poblaciones. Sin embargo, el pensador palestino muestra algunos argumentos teóricos o simbólicos que pretenden fundamentar su tesis.

Nos recuerda, por una parte, que la idea de un Estado binacional no constituye una creación original suya, sino que ya había sido defendida por algunos pensadores de origen judío durante el periodo de entreguerras: Judah Magnes, Hannah Arendt o Martin Buber³³. Por otra parte, hace referencia a dos situaciones históricas que podrían impulsarnos a creer en la posibilidad de una convivencia multicultural: el apogeo de la civilización árabe en una Andalucía caracterizada por su “diversidad multicultural, multirreligiosa y multiétnica”³⁴ y la propia Palestina que históricamente ha representado un punto de encuentro y un espacio multicultural.

Además, la referencia a Sudáfrica y la solución ofrecida al *Apartheid* resuena con frecuencia en sus artículos. La creación de un Estado en el que blancos y negros pudieran gozar de los mismos derechos –al menos, en teoría– parecía una utopía hace tan solo varias décadas. Sin embargo, la convivencia pacífica y la igualdad jurídica han sido posibles. En este

31. *Ibid.*, p. 190

32. Said, E., *Nuevas Crónicas palestinas...*, *op. cit.*, p. 159.

33. “Afrontamos ahora, sin embargo, la responsabilidad añadida con esa nación que se ha convertido en nuestro vecino en Palestina y con la que compartimos en muchos aspectos un destino común.” Cfr. Buber, M. “No más declaraciones” en Mendes Flohr, P. (ed.), *A land of two peoples. Martin Buber on Jews and Arabs.*, The University of Chicago Press, 2005, p. 86.

34. Said, E. *Crónicas palestinas...*, *op. cit.*, p. 193

sentido, Said cree que varios elementos confluyeron e hicieron factible la creación de la nueva Sudáfrica. Por una parte, fue necesaria la insistencia de una organización y de un líder carismático –Nelson Mandela– que siempre tuvieron clara cuál era la situación inferior y humillante que padecían, y, al mismo tiempo, mantuvieron la dignidad necesaria para continuar con los objetivos de su lucha desde el principio: igualdad de derechos o un hombre, un voto. Por otra parte, la creación de una campaña internacional que, poco a poco, fue provocando el aislamiento político y moral del régimen racista. Por último, la importantísima participación de parte de la población blanca que asumió la responsabilidad de favorecer los cambios para permitir la creación de un país mucho más humano.

Estos mismos elementos deberían combinarse en la situación palestina, piensa Said, para favorecer una coexistencia verdaderamente pacífica. En primer lugar, los representantes del pueblo palestino deberían tener claros los objetivos –comenzar siempre cualquier negociación recordando la ocupación ilegal, los derechos de los refugiados o la cuestión de Jerusalén– y mantener siempre la dignidad, a pesar de las presiones internas o externas, para conseguir una situación de convivencia en la que éstas y otras cuestiones se puedan solucionar. Deberían favorecer, al mismo tiempo, en unión con la sociedad civil una campaña internacional que ayude a comprender la situación real del pueblo palestino. Esta campaña debería ir acompañada de un movimiento pacífico de resistencia que, mediante diferentes caminos, lograra concienciar a Israel y a la comunidad internacional de la necesidad de realizar grandes reformas encaminadas a la creación de un espacio de convivencia más humano. Por último, sería necesario iniciar una coalición entre aquellos intelectuales palestinos e israelíes que comparten una visión similar sobre la realidad actual y el futuro de Palestina-Israel, aquellos que consideran que, por encima de las diferencias culturales o religiosas, la convivencia entre dos pueblos, que ya han compartido una parte muy importante de su historia, es posible y deseable.

5. Conclusión: la viabilidad del proyecto

La propuesta presentada por Edward Said nos resulta muy interesante y sugerente; sin embargo, parece representar una nota discordante en el paradigma actual. En nuestra opinión la creación de un Estado palestino-israelí que permita la convivencia pacífica entre los dos pueblos

dentro de un marco constituido por una igualdad jurídica, resulta deseable y puede ser viable a largo plazo si se superan obstáculos muy importantes.

La viabilidad del proyecto es defendida por Said, en primer lugar, al respaldar su proyecto a través de diferentes referencias históricas (Al-Andalus³⁵ o la propia Palestina), argumentos pragmáticos y humanitarios (los problemas relacionados con el traslado forzado de poblaciones) o recuerdos de situaciones similares (la supresión del Apartheid en Sudáfrica).

Su proyecto binacional se encuadra, por otra parte, dentro su propia visión de la historia universal y de la tradición humanista que hemos analizado anteriormente. La construcción a lo largo de los últimos siglos de ideas tan rígidas como Oriente, Occidente o Islam había posibilitado una visión demasiado reduccionista del mundo islámico que favorecía un dominio más fácil de sus territorios por parte de las potencias occidentales. Esta situación se reflejaba, del mismo modo, en la tierra palestina donde la simplificación de la cultura de los habitantes originales había provocado su uniformidad y su fácil eliminación. Israel como construcción occidental parecía encajar en la línea de la tradición orientalista y parecía olvidar que su creación era posible en un lugar donde residían otros pobladores. El olvido del pueblo palestino ha adoptado diversas formas desde los años cuarenta (expulsión, campos de refugiados, asentamientos...) que reflejan el triunfo de una concepción occidental y colonialista. Pero el pueblo palestino no ha desaparecido. Una parte reside en Israel, unos dos millones; unos cuatro millones viven en los campos de refugiados (en Jordania, Líbano o Siria) y cerca de cuatro millones habitan en los territorios de Gaza y Cisjordania. La propuesta de Said quiere conseguir que ese pueblo sea reconocido y pueda existir, sin necesidad de concebir su existencia como una perpetua lucha por la supervivencia.

El proyecto de coexistencia guarda relación con la eliminación de las ideas preconcebidas, con un conocimiento detallado de la vida de los otros que siga la estela de la tradición humanista. Cuando el conocimiento de los demás se practique como el arte de la filología, dejando a un lado las grandes teorías y leyendo una y otra vez para captar las peculiaridades y los pequeños detalles, podremos desplegar un acercamiento más humano hacia los que nos rodean. Si dejamos a un lado las ideas de Oriente, Occidente o Islam, lo que nos encontramos a nuestro alrededor son personas que viven, sufren, ríen, luchan, tienen sueños, temores y esperanzas. La convivencia es posible porque, en la práctica, ya se produce tanto en Israel como en Gaza o Cisjordania. Se trata de fomentar esa convivencia de ma-

35. La convivencia entre las diferentes culturas en Al-Andalus ha sido analizada, defendida y cuestionada desde diferentes puntos de vista. Cfr. Choza, J. y De Garay, J. (eds.), *La escisión de las tres culturas*, Editorial Thémata, Sevilla, 2008.

neras muy diferentes pero, sobre todo, diseñando un marco jurídico basado en la igualdad entre todas las personas.

Sin embargo, el proyecto de Said se presenta en estos momentos como una idea lejana y algo extravagante³⁶. Diferentes aspectos parecen hacer dudar de su viabilidad. En primer lugar, hay que considerar la presencia de importantes grupos tanto en Israel como en el pueblo palestino que sienten una hostilidad profunda hacia los otros. En el mundo palestino, el incremento del fanatismo religioso ha provocado la aparición de diversos grupos –cuyo máximo exponente es Hamás– que identifican al pueblo palestino con la religión musulmana, no reconocen al Estado de Israel y anhelan la creación de un único Estado islamista. Por otra parte, también encontramos grupos muy conservadores en Israel cuyo sueño consistiría en un Estado judío asentado sobre toda Palestina.

En segundo lugar, los distintos hitos del proceso de paz desde los acuerdos de Oslo de 1993 (Oslo II, conversaciones de Camp David en el año 2000 o la Hoja de Ruta propuesta en 2003) se dirigen claramente hacia el reconocimiento de los dos Estados separados. Hasta ahora no se ha producido un acuerdo definitivo, aunque parece que en las conversaciones auspiciadas por Bill Clinton en Camp David se alcanzó un mayor acercamiento entre Arafat y Ehud Barak que finalmente no llegó a culminarse. Mientras Edward Said, en su línea habitual, consideraba que esta reunión mantenía los mismos vicios que otras anteriores, siendo comprensible la actitud negativa de Arafat, otros analistas han creído que en esta ocasión se había desperdiciado una oportunidad para encontrar una solución al conflicto dentro del paradigma de los dos Estados. Así, T. G. Fraser en su obra *El conflicto árabe-israelí* considera que, a pesar del sentido de responsabilidad mostrado por el presidente Clinton, se perdió una oportunidad muy importante. “Dado que muy pronto estallaría la tragedia, la cumbre de Camp David se ha considerado una de las más claras oportunidades desperdiciadas para resolver el conflicto”³⁷. En una línea similar, se expresa Paul Berman. En este caso, el analista político estadounidense culpa en su libro *Terror y libertad*³⁸ directamente al bando palestino dirigido por Yaser Arafat, quien se sintió muy presionado por el movimiento islamista

36. Como recuerda Moustapha Marrouchi, la solución que propone Said no es pragmática, es más bien heroica e idealista, pero trata de comprender la injusticia sufrida por el pueblo palestino. Cfr. Marrouchi, M., *Edward Said and the limits*, State University of New York Press, New York, 2004, p. 10.

37. Fraser, T. G. *El conflicto árabe-israelí*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 273.

38. Berman, P. *Terror y libertad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007, pp. 174 y ss.

Hamás y fue incapaz de aceptar una solución que, en su opinión, beneficiaría a su pueblo.

T. G. Fraser o Paul Berman ilustran la defensa de la solución que, aparentemente, parece más realista en la actualidad. No olvidemos que se trata de una solución que trataría de consolidar la partición que en 1947 decretó la Asamblea General de las Naciones Unidas; pero no olvidemos tampoco que esta propuesta no fue reconocida, en principio, por el mundo árabe y que sólo a partir de mediados de los años setenta la OLP comenzó a considerar la viabilidad de este proyecto, a pesar de la oposición de gran parte del pueblo palestino. Hasta entonces en la OLP también se soñaba, como expresó Arafat en su famoso discurso ante las Naciones Unidas con “...un Estado democrático en el que cristianos, judíos y musulmanes vivan en justicia, igualdad, fraternidad y progreso”³⁹. Pero el sueño de Arafat se transformó en política pragmática. La posibilidad de poseer un espacio de tierra desde el que iniciar la creación de un Estado para su pueblo le pareció una alternativa mucho mejor que la ausencia de cualquier Estado o autogobierno. Fue el camino que emprendió la OLP y por el cual se iniciaron los primeros acuerdos.

No obstante, los acuerdos a través de ese camino no han llegado a fructificar. La situación que describía Edward Said en los años noventa puede trasladarse a la primera década del siglo XXI (paro, pobreza, sufrimiento, incomunicación...), a lo que habría que añadir, además, un aumento considerable de la violencia: más de 2000 palestinos, 800 israelíes y cientos de libaneses muertos desde el fracaso de las negociaciones de Camp David en el año 2000 y el surgimiento de la Intifada de Al-Aqsa, según recuerda Fraser⁴⁰.

Paradójicamente, el insomne Said no se ha conformado y quiere seguir soñando. Piensa que la armonía entre pueblos que traten sinceramente de entenderse es la única solución viable a largo plazo. Su fino sentido musical le impide apreciar el valor de los mensajes que tratan de ejercer una hegemonía absoluta, imponiéndose sobre los demás mediante el uso de la fuerza. Para él el canon debe entenderse, sobre todo, en el sentido musical, es decir, como una “forma contrapuntística que se sirve de numerosas voces que se superponen según una pauta, por lo general, muy estricta”. La sinfonía perfecta debe ser una sinfonía de voces múltiples que se superponen y el fin del conflicto únicamente será posible cuando comprendamos que sólo voces diferentes en armonía pueden crear una sociedad verdaderamente humana.

39. Walker, T. y Gowers, A., *Arafat. La Biografía (vol. I)*, ABC, Madrid, 2005, p. 151.

40. Fraser, T. G. *El conflicto árabe-israelí, op. cit.*, 2008, p. 341.

Referencias bibliográficas

- Almarcenegui Elduayen, P. "Orientalismo y postorientalismo", *Cuadernos del Mediterráneo*, nº 20-21, 2014, pp. 231-234.
- Berman, P. *Terror y libertad*, Tusquets Editores, Barcelona, 2007.
- Bogdanor, P. "The Deceptions of Edward Said", *Academic Questions*, vol. 27, Issue 2, June, 2014.
- Choza, J. y De Garay, J. (eds.) *La escisión de las tres culturas*, Editorial Thémata, Sevilla, 2008.
- Clavaron, Y., "Edward Said. Un comparatiste dans le monde", *Revue de littérature comparée* (346), Apr-June, 2013.
- Cortés-Ramírez, E. E. *La luz de los otros: Edward Said y la revolución cultural del orientalismo*, Editorial Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.
- Ferial, G. (ed.) *Edward Said and Critical Decolonization*, The American University in Cairo Press, Cairo y New York, 2007.
- Fraser, T. G. *El conflicto árabe-israelí*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Hart, W. D. *Edward Said and the religious effects of culture*, Cambridge University Press, 2000.
- Iskandar, A. y Rustom, I. (eds.), *Edward Said: A legacy of Emancipation and Representation*, University of California Press, 2010.
- Martínez Carreras, J. U. *El mundo árabe e Israel. El Próximo Oriente en el siglo XX*, Istmo, Madrid, 2002.
- Marrouchi, M. *Edward Said and the Limits*, State University of New York Press, New York, 2004.
- Mendes Flohr, P. (ed.) *A land of two peoples. Martin Buber on Jews and Arabs.*, The University of Chicago Press, 2005.
- Shahak, I. *Historia judía, religión judía*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004.
- Spanos, W. V. *Legacy of Edward W. Said*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 2008.
- Said, E. W. *Gaza y Jericó. Pax Americana*, Editorial Txalaparta, Tafalla, 1995.
- *Cubriendo el Islam*, Debate, Barcelona, 2005.
- *Reflexiones sobre el exilio: ensayos literarios y culturales*, Barcelona, Debate, 2005.
- *Humanismo y crítica democrática*, Debate, Barcelona, 2006.
- *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2006.
- *El mundo, el texto y el crítico*, Debolsillo, Barcelona, 2008.
- *La cuestión palestina*, Debate, Barcelona, 2013.

Tilley, V. *Palestina/ Israel: un país, un Estado. Una iniciativa audaz para la paz*, Akal, Madrid, 2007.

Walker, T. y Gowers, A. *Arafat. La Biografía*, ABC, Madrid, 2005.

Wood, M. "Edward Said", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 150, n° 1 (Mar., 2006), pp. 197-200.

LA IDEA DE MÉRITO EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

THE IDEA OF MERIT IN ANCIENT GREECE

Jesús García Cívico¹
Universitat Jaume I

Recibido: 6/ 6/ 16
Aceptado: 29/ 9/ 16

Resumen: Este trabajo aborda la idea de mérito en la antigüedad griega. Se analizan las interpretaciones históricas de la idea de mérito personal: *areté* y acción heroica en los poemas de Homero, el esfuerzo y el sacrificio personal (*ponos*) en Hesíodo, los argumentos a favor de la eugeneia y los méritos de las clases privilegiadas frente a los pobres, aristocracia y gobierno del filósofo rey en Platón, así como la virtud en Aristóteles. Finalmente se presenta la época de la democracia de Pericles como un intento original de conciliar mérito e igualdad.

Palabras clave: mérito, igualdad, antigüedad griega, Homero, Hesíodo, Platón.

Abstract: This paper addresses the idea of merit in Ancient Greece. Historical interpretations of desert: heroic actions and *arete* in Homer's poems, personal effort and sacrifice (*ponos*) in Hesiod's works, the reasons in favor of the eugeneia and the merit of the privileged classes against the poors, aristocracy and the Plato's philosopher king rule as well as the virtue in Aristotle. Finally, the age of Periclean democracy is presented as an original attempt to reconcile merit and equality.

Key words: merit, equality, Ancient Greece, Homer, Hesiod, Plato.

1. (civico@dpu.uji.es) Profesor de Filosofía del derecho. Área filosofía del derecho, Departamento de derecho público, Facultad de ciencias jurídicas y económicas, Universitat Jaume I (Castellón de la Plana). Centro de Investigación de la Efectividad de los Derechos Humanos.

Es un hecho fundamental de la historia de la cultura que toda alta cultura surge de la diferenciación de las clases sociales, la cual se origina, a su vez, en la diferencia de valor espiritual y corporal de los individuos.

Werner Jaeger, *Paideia*

Según el crédito que cada cual consiga en una actividad, no se le prefiere por la riqueza más que por sus méritos.

Tucídides. *Oración fúnebre a los caídos en el primer año de la Guerra del Peloponeso*

1. Introducción

La idea de mérito constituye un concepto central en las reflexiones contemporáneas acerca de la justicia. En el ámbito anglosajón se asume explícitamente que todo debate sobre la justicia distributiva pasa por el equilibrio entre dos valores en tensión: la igualdad material (o la solidaridad) y el principio del mérito personal (*desert*)².

El mérito personal entendido como acción que hace a una persona merecedora de estatus y posiciones o acreedora de un determinado cargo o beneficio lleva implícita la idea de desigualdad legítima. Efectivamente, muchas de las desigualdades materiales (salariales, o en general, retributivas) que hoy se presentan como legítimas están asociadas a exigencias morales o estratégicas (premios, beneficios, procesos de selección y promoción laboral, acceso a cargos públicos, etc.) relativas a la valoración de méritos personales, entendiéndose por estos la capacidad (o capacitación) la inteligencia, el esfuerzo, la aportación o desempeño individual en una empresa privada o en el acceso y promoción en la función pública.

Todo esto remite, como es sabido, a aquel conjunto de ideas que se opuso a los privilegios estamentales de tipo adscriptivo-natalicio que habitualmente situamos en la modernidad. Locke fue de los primeros en asociar el ingenio y esfuerzo individual en la base de la justificación de la

2. Entre otras, Miller, D.: *The Principles of Social Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000: p. 131- 155. FEINBERG, J.: «Justice and Personal Desert» en *Nomos VI: Justice*, 1963: pp. 69-97. KLEINIG J.: «The Concept of Desert» en *American Philosophical Quarterly*, 1971, pp. 71-78. LAMONT, J.: «The Concept of Desert in Distributive Justice» en *Philosophical Quarterly* 44, 1994, pp. 45-64. SHER, G.: «Effort, Ability, and Personal Desert» en *Philosophy and Public Affairs* 8, 1987, pp. 361-76. YOUNG, R.: «Egalitarianism and the Modest Significance of Desert», en *Ethics* 102, 1992.

desigualdad material. La formulación se encuentra en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*: «Cada hombre es propietario de su propia persona [...] el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos son también suyos».³ Más tarde, Adam Smith, asume el desarrollo de ese esfuerzo individual como clave de un proyecto de filosofía político-económica: «El esfuerzo natural de cada individuo por mejorar su propia condición [...] es un principio tan poderoso por sí mismo capaz no solo de conducir la sociedad hacia la riqueza y la prosperidad, sino de superar cien obstáculos impertinentes con que la locura de las leyes humanas a menudo dificulta sus operaciones».⁴

La búsqueda del propio interés fue celebrada como pasión benigna (más allá de su corroboración empírica) prácticamente en todas partes, así lo recoge el atractivo ensayo del sociólogo Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*. Weber subrayó, como es sabido, que fue precisamente el espíritu del ascetismo protestante lo que engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional. Los elementos del espíritu del capitalismo coincidieron con el contenido de la ascesis profesional puritana y con la desigual productividad del trabajador.⁵ En lo que toca al ámbito público, la idea quedó perfectamente reflejada en el artículo 6º de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789: «La ley es la expresión de la voluntad general. [...] Todos los ciudadanos al ser iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que sus virtudes y sus talentos».

Entonces, ¿es posible hablar de mérito en la antigüedad griega?

2. El mérito no es una idea liberal⁶

Cabe entender el recelo que provoca enlazar la noción de mérito con la idea de merecimiento sin reconducirla al principio de capacidad individual.⁷ Sin embargo, debemos retener una primera idea: el mérito es un

3. LOCKE, J.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid: Austral, 1997, p. 223.

4. SMITH, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza, p. 460.

5. WEBER M.: *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península: p. 257.

6. Para Jean Pierre Dupuy, «todas las concepciones de la justicia son por regla general suavemente meritocráticas». DUPUY, J. P.: *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 195.

7. HELLER, A.: *Más allá de la justicia*, Barcelona: Crítica, 1990

concepto amplio y contingente. Chaïm Perelman tomaba el mérito como noción «cuyo uso sólo se concibe en función de su misma confusión»⁸. Amartya Sen comenzaba un breve análisis de la relación entre mérito y justicia llamando la atención sobre la falta de claridad de los términos relacionados con el mérito. Se trata de una idea cultural relacionada con lo que cada sociedad considera valioso o digno de recompensa⁹. De acuerdo con el teórico del derecho y filósofo político Norberto Bobbio, no hay teoría de justicia que no analice y discuta, implícita o explícitamente, alguno de los criterios de la justicia que por lo común se presentan como especificaciones de la máxima general y vacía: «A cada uno lo suyo»¹⁰. *Dar a cada uno lo suyo* remite de forma circular al sentido de lo que cada persona merece, aunque no sean, propiamente, expresiones idénticas. Existe de hecho una antigua tradición iniciada en la poesía homérica, en la *paideia* griega, y en las primeras reflexiones sobre la justicia de Platón, Aristóteles, que a través la obra de Locke o Stuart Mill, retomada más tarde por Michael Walzer o Wojciech Sadurski, según la cual la idea de mérito (*desert*) o merecimiento (*merit*) y la acción o el hecho de merecer (*deserve, verdienen*) guardan una estrecha relación con la justicia, de acuerdo con la máxima *justicia es dar a cada cual lo que se merece*.¹¹ Alrededor de la noción de mérito se siguen articulando discursos que plantean una relación causal entre la recompensa (premio o castigo) la noción amplia de merecimiento o mérito (como su concreción) y la noción de justicia como instancia crítica sobre la que es posible evaluar todo ello. También se ha denunciado, y creemos que con razón, que las enormes desigualdades materiales y de condiciones de vida que caracterizan nuestra época encuentran, a menudo, su justificación última en expresiones del tipo «la gente tiene lo que se merece».

En general, la idea de mérito aparece estructurada por dos parámetros formales: la idea de lo justo desigual y la lucha o contexto de competencia (naturaleza agonial del modelo social). Lo «justo desigual» resulta de una aplicación de la idea de justicia por la cual es correcto tratar igual lo igual pero de forma desigual lo que es desigual. Es decir, la idea remite constantemente a los criterios de justicia y a la vez a una amplia idea de merecimiento. Es por ello, por empezar a centrarnos en el objeto específico de este trabajo, que en el pasado que nos interesa, el *mérito* for-

8. PERELMAN, CH., OLBRECHTS TYTECA, L.: Tratado de la argumentación, Madrid: Gredos, 1998, p. 215.

9. SEN, A.: «Merit and Justice» en ARROW, K., BOWLES, S., DURLAUF, S.: Meritocracy and Economic Inequality, Princeton University Press, 2001, p. 5.

10. BOBBIO, N.: Igualdad y libertad, Barcelona: Paidós, 1993, p. 63.

11. POJMAN, L. P., McLEOD O.: What Do We Deserve? A Reader on Justice and Desert, New York: Oxford University Press, 1999, pp. 10- 56.

ma parte de la *dikaio syne*, esto es, no de la justicia como norma específica, sino del «sentido de lo justo» propio de ese amplísimo tiempo que llamamos «antigüedad griega» en el que las convenciones legales descansan tanto sobre la *díke*, esto es, justicia como norma, como sobre el sentido de lo justo.

Las acciones son valoradas o castigadas bajo ese sentido general de lo justo. Es preciso recordar que los griegos, con un consenso suficiente, consideraron la justicia en un sentido más general que el moderno: algo se tiene como justo en la medida en que su existencia no interfiere en el orden al cual pertenece. La acción que Hannah Arendt estudió en *La condición humana* como lo «genuinamente humano»¹² mantiene una estrecha relación con el discurso que, siguiendo a esta autora, constituye una forma de acción: la ocasión de apropiarse uno de lo que es suyo. Este «apropiarse el sujeto de lo que es suyo» permite acercarnos al *mérito* como título justificativo de la adquisición desigual. Es así que Jean Paul Vernant recuerda al hilo de las transformaciones psicológicas del hombre antiguo que el nacimiento del concepto de mérito es inescindible del nacimiento del concepto de sujeto¹³.

Efectivamente, ¡aunque Vernant se refiere al *moderno* concepto de mérito y por eso dice que su «condición de posibilidad es el reconocimiento de virtudes individuales que si bien pueden ser suscitadas por un dios, no dependen del linaje ni –al menos en forma declarada– de la riqueza económica»! Pero el contenido y alcance del mérito en la antigüedad no es, *no puede ser*, el mismo que en la modernidad. En realidad, como el mismo Vernant ha explicado antes, sólo puede decirse, que *junto* al sujeto nace el ideal de la excelencia (*areté*), que presenta una acepción según el cual cada persona deberá ser capaz de alcanzar el dominio de sí misma sobre la base de sus propias destrezas y capacidades.

El campo al que nos asomamos es más rico y variado que la concreción epocal del mérito en la génesis de la modernidad. El mérito no es un concepto de filiación liberal, sino que bajo distintas expresiones y contenidos acompaña la historia de la política. También acompaña la historia de las ideas en Grecia en un variado campo léxico, las más de las veces en el ámbito semántico de la «axía», la «areté» y otros términos a los que enseguida eludiremos. Heródoto señala que en la tiranía «el tirano envidia a los hombres de mérito»¹⁴, que «en la oligarquía, muchos quieren imponer su mérito.»¹⁵ Leemos en *Leyes* de Platón que «[Zeus]... a quién más méritos posee le concede mayores distinciones y honores, y lo mismo en lo que

12. ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

13. VERNANT, J. P.: «El individuo en la ciudad», en *VVAA: Sobre el individuo*, Barcelona: Paidós, 1990, p.36.

14. HERÓDOTO: III, 80.

15. HERÓDOTO: III, 82.

corresponde por virtud y educación. Y yo creo que para nosotros la política es precisamente esto, la justicia en sí misma»¹⁶. En Aristóteles, el ideal de justicia como dar a cada uno según su *mérito* aparece en el libro VIII de *Ética* a Nicómaco frente al ideal de amistad que es «devolver igual cantidad de afecto y servicio». Así, la justicia puede ser distributiva (proporción geométrica) o reguladora (proporción aritmética); la amistad puede ser igualdad o proporción (en caso de superioridad de una de las partes)¹⁷. Dar a cada uno según su mérito significa también asignar derechos sobre la base de distintos rasgos y acciones. Así, cuando Aristóteles analice las formas de regímenes políticos y establezca una graduación en términos de *buenos* y *malos*, y ordene: realza, aristocracia, timocracia, democracia, oligarquía y tiranía, dirá que en la oligarquía «se distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito»¹⁸. Para Aristóteles democracia significa «predominio del número sobre el mérito» mientras que en Tucídides encontraremos, a modo de alabanza, la democracia como política que no tiene en cuenta «la oscura pobreza» sino que prefiere al ciudadano por su mérito (*axiosis*).¹⁹

3. Algunos estudios precedentes

Exceptuando las apelaciones historiográficas de Allison o Adkins²⁰, el recorrido por la historia de las ideas de Pojman y McLeod o las recientes observaciones de Domenico Musti a la meritocracia al hilo de su teoría de la *demokratía*, no existe, hasta donde alcanzamos, muchas más bibliografía que aborde directamente la forma que la idea de mérito tomó en la antigüedad. La referencia a una «Atenas burguesa» ocupa un lugar central en los estudios clásicos de Vidal-Naquet, o de Finley y es en el seno de lo que estos autores llaman «burguesía ateniense», donde cabe encontrar referencias, ya indirectas, a la idea de mérito en sentido moderno. La obra magna de Ste Croix *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*²¹ supone una crítica materialista a la explotación en la Grecia antigua y por lo tanto contiene referencias a los argumentos de las clases dominantes, los más de

16. PLATÓN: *Leyes*, 757 a y ss.

17. ARISTÓTELES: *Ética* a Nicómaco, 1158b 15-30.

18. ARISTÓTELES: *Ética* a Nicómaco, 1160b 10-15.

19. TUCÍDIDES: II, 37.

20. ADKINS, A. W. H.: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Ethics*, University of Chicago, 1960. ALLISON, J. W.: «*Axiosis*, the New Arete: A Periclean Metaphor for Friendship», *The Classical Quarterly*, Oxford, Vol. 51, 2001: pp. 53 – 64.

21. STE CROIX, G.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona: Crítica, 1988.

las cuales apelan a una idea de mérito.²²

Las alusiones a estos conceptos aparecen muy rara vez de forma explícita en los estudios clásicos sobre la antigüedad política griega. En la época en la que la idea de mérito individual cobró una importancia capital, esto es, en la génesis del liberalismo económico, los ensayos ilustrados sobre ese punto de la historia antigua miraban más a Roma que a Grecia²³. La recepción ilustrada del precedente democrático griego, a menudo tras este filtro latino, sirvió a Montesquieu y Rousseau²⁴ para retomar distinciones clásicas entre diferentes sistemas de gobierno y arremeter, siguiendo la tradición democrática antigua, contra el despotismo y los privilegios de tipo aristocrático y los argumentos de una desigualdad natural que los legitima. Asimismo y siguiendo los primeros escritos de Nietzsche, la interpretación romántica tardía alemana de la antigüedad griega subrayó el elemento «burgués ilustrado»²⁵ en Homero, que luego Adorno y Horkheimer relacionarían con el mito en *Dialéctica de la Ilustración*. En el análisis que los autores de la Escuela de Frankfurt hicieron del origen y naturaleza de la razón instrumental, defendían que «las líneas de la razón, la liberalidad y el espíritu burgués» se extendían más allá de la concepción histórica que data el origen del concepto burgués sólo a partir del feudalismo medieval.²⁶

A pesar de los esfuerzos de autores como Havelock o Strauss, la búsqueda de una presencia «liberal» en la antigüedad griega, resulta, según creemos, únicamente comprensible, y en nuestra opinión con muchas cautelas, desde una visión demasiado extensa y flexible del término «liberalismo» como teoría que da mayor importancia a la libertad que a la autoridad.²⁷ En todo caso, los autores que creen ver el aspecto «liberal» en la antigüedad griega o en determinados filósofos antiguos, han partido de esa defensa de la libertad personal frente a la autoridad, y concretamente,

22. AUSTIN, M., VIDAL-NAQUET, P.: *Economía y sociedad en la Grecia antigua*, Barcelona: Paidós, 1986. VIDAL-NAQUET, P.: *La democracia griega: ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid: Akal, 1992. PLÁCIDO, D.: *La sociedad ateniense: la evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona: Crítica, 1997.

23. FINLEY, M. I.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona: Crítica, 1982, pp. 22.

24. «Aquel que cantaba o danzaba mejor; el más bello, más fuerte, más diestro, más elocuente se convirtió en el más considerado, y éste fue el primer paso hacia la desigualdad [...] de estas primeras preferencias nacieron [...] el mérito y los talentos». ROUSSEAU, J. J.: *Sobre el origen de la desigualdad*, Madrid: Alianza, 1994, p. 262.

25. Sobre las expresiones liberales en el modelo democrático de la época clásica, vid. por todos, HAVELOCK, E. A.: *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven: 1957.

26. Este es el punto de partida del primer excursus en HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona: Península, 1998.

27. Havelock sostiene «[...] che un liberalismo puro essieva nel pensamiento pre-platonico» en STRAUSS, L.: *Liberalismo antico e Moderno*, Milano: Giueffrè editore, 1968, p. 27.

en la teoría democrática, frente a visiones holistas de la polis o la sociedad jerárquica en su conjunto.

En la bibliografía contemporánea sobre política y sociedad en la antigüedad griega las referencias al mérito, sin ser su articulación una idea central en ellas, aparecen de nuevo en líneas de investigación centradas en la historia socio-económica²⁸, en la comparación entre democracia antigua y moderna²⁹, otra vez en la supuesta «impronta liberal» de la democracia ateniense. En relación con este último sentido, recientes estudios resaltan frente a la tradicional concepción holista de la antigüedad, un rasgo particular del pensamiento liberal: la corriente «individualista»³⁰ paradigmáticamente en la concepción democrática de la época de Pericles³¹.

Todo esto apoyaría, explícita o implícitamente³², la posibilidad cautelosa de hablar de un modelo meritocrático³³ en el componente democrático de la antigüedad griega.

4. Claves y campos semánticos: *axíosis*, *axíoma* y *areté*

El carácter ambiguo de la noción de mérito no es algo exclusivo de nuestra época, precisamente la riqueza del léxico griego aumenta la dificultad de encontrar un único equivalente. Además ésta se acentúa merced a la existencia de todo un conjunto de teorías, que en la antigüedad, y alrededor de la idea de «desigualdad natural», tratan de justificar el poder de

28. También e influido por los acontecimientos del siglo XX, el clásico de Popper, *The Open Society and its enemies*: en clave antitotalitaria, y según su interpretación, «antiplatónica»

29. Entre otros, vid. , BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*, México: FCE, 1986.

30. Según Salvador Giner, puede entenderse el individualismo como una de las corrientes predominantes en la filosofía occidental. Arranca en la antigüedad griega, está presente en la visión de Pericles, [...] la actitud renacentista y se caracteriza por la centralidad y autonomía del individuo en su manera de concebir la dinámica y la estructura de la sociedad. GINER, S.: *Historia del pensamiento social*, Barcelona: Ariel, 1994, p. 293 y ss.

31. Para Musti «[a la ciudad antigua] no le falta ni una dosis de individualismo, distinto en cada época pero siempre presente al menos en el plano teórico, en la democracia periclea, ni el pluralismo MUSTI, D.: *Demokratía*, Orígenes de una idea, cit., p. 342.

32. Dumont, contrapone individualismo y holismo. DUMONT, L., *Homo aequalis*. Génesis y apogeo de la ideología económica, Madrid, Taurus, 1999, p. 14

33. La expresión «meritocracia», parece un neologismo de Michael Young en la sátira *The rise of Meritocracy*, obviamente desconocido tanto en Roma como en Grecia, de cuyas lenguas tomaba respectivamente los componentes de la palabra: *meritum* / *kratos*. El superlativo de *kratos* indica no sólo la fuerza, o poder sino el sujeto que lo ejerce sobre otros: *κρατιστοζ* significa: más fuerte, más poderoso, mejor, más hábil pero también aristócrata, noble.

un grupo sobre otro recurriendo a la mejor valía. Las expresiones básicas parecen ser: *axíosis*, *axíoma*³⁴ y *areté*.

4.1. Areté y *aristeúein*

La noción de mérito es contingente y relativa a lo que en cada momento una sociedad considera valioso o digno de premio, por ello, los estudiosos de este periodo coinciden en señalar la conexión entre *areté* (virtud, excelencia) y valores dominantes. Esto es, conectado con el trasfondo agonal en que se recompensa el mérito hallamos el contenido contingente que éste comienza adoptando. En *Qué es la política*, Arendt agrega que en el concepto de *aristeúein* se ve la aspiración del ciudadano a mostrar lo mejor en cada ocasión: «Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha – escribe –, que es completamente independiente de la victoria o la derrota y que dio a Héctor y a Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales».³⁵ En el desarrollo histórico del concepto de *areté* ésta es eminentemente agonal y aristocrática: «Señorío y *areté* se hallaban indisolublemente unidos».³⁶ Aquí la raíz de la palabra *areté* remite ya al superlativo de distinguido y selecto, el cual en plural era constantemente usado para designar a la nobleza. Asimismo, parece lícito vincular el ideal de la *areté* con la valoración social de las aptitudes, o si se quiere con el ideal *meritocrático* (aristocrático en su germen) que incluye hechos independientes de la voluntad y control del individuo, así el nacimiento bueno o noble (*eugeneia*) es considerado sinónimo de aptitud.

En el principio, la acepción de la *areté* más próxima a la idea moderna de mérito tiene que ver con los hechos heroicos pues, como sabemos, desde Homero los griegos consideraron la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. El poeta exalta la verdadera *areté* sobre cualesquiera otros bienes que pudieran otorgar un valor y una consideración al hombre:³⁷ «No quisiera mantener la memoria de un hombre ni hablar de él por la virtud de sus pies ni por la destreza en la lucha, aun cuando tuviera la grandeza y la fuerza de los cíclopes y venciera en velocidad al tracio Boreas». Para Jaeger, estos son «ejemplos eminentes de la *areté* agonal, que los caballeros desde tiempos de Homero,

34. Para la distinción de estas expresiones en Tucídides, además de las obras ya reseñadas, ALLISON, J. W.: *Word and Concept in Thucydides*, American Classical Studies, 41, 1997.

35. ARENDT, H.: *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 110.

36. JAEGER, W.: *Paideía, Los ideales de la cultura griega*, México: F. C. E., 1996, p. 21.

37. *Ibidem* p. 95- 96.

estimaban por encima de todo y que, en la última centuria, a consecuencia de los juegos olímpicos, habían sido considerados, aun para los luchadores ajenos a la nobleza, como la más alta medida de la realización humana».³⁸

Efectivamente, la idea de mérito remite tanto a la oportunidad (aquí *kairós*) como lo valioso que surge de la lucha, la competencia, el trasfondo agonal que lo valora. Los testimonios del periodo clásico, discursos, piezas teatrales, obras literarias o documentos epigráficos herederos de periodos anteriores (homérico y arcaico), dejan todavía en la Atenas clásica, pocas dudas acerca del interés y la importancia del deseo de sobresalir, ser el primero, y de ese modo adquirir y mantener honor, *timé*, y hacerse acreedor de la recompensa social, en una sociedad *competitiva* que considerará como de primordial importancia el reconocimiento. La moral agónica «convierte la rivalidad en un impulso poderoso configurador del comportamiento»³⁹.

El término *areté* no connota sólo excelencia sino también capacidad para sobresalir. Mediante su influjo el *agathós* (bueno) se convierte en *aristós* (el mejor). Pero el *kalos kagathós* griego revela desde el origen la intrincada unión entre el modelo de hombre y la forma en que tanto éste como sus capacidades son valoradas. Se trata de «la imagen del hombre tal como debe ser». Para Jaeger, el origen aristocrático de la *paideía* explica la coincidencia en la raíz de las palabras *areté* y *aristós* (superlativo de selecto y distinguido), en una sociedad que valoraba al hombre según sus aptitudes⁴⁰. Dada la íntima correspondencia entre el rango aristocrático y el sentido de ser mejor, más apto o capaz, en algunos momentos la afirmación *a cada uno según sus méritos* y *a cada uno según su rango* se propusieron como equivalentes. Esto permite la distinción entre méritos estáticos (nacimiento, rango, procedencia geográfica, etc.) y méritos dinámicos (hazñas y esfuerzos) a la que haremos referencia.

4.2. *Axíosis*

Como recordamos atrás, el significado de mérito es próximo al de valoración. La diferencia entre *axíosis* y *axioma*⁴¹ estriba en que el primer

38. Ibidem p. 96.

39. ESCOBAR, H.: Historia social del libro: Grecia I, Madrid: 1975, p. 130.

40. JAEGER, W.: Paideía. p. 21 y ss.

41. La palabra «axioma» tiene una acepción de postulado de derecho o gobierno en sentido jurídico y así la conciben la mayoría de los intérpretes. Pero como señala Jaeger, en la ciencia de Platón presenta ya un sentido hoy usual: premisa no susceptible de demostración pero que tampoco necesita ser probada. JAEGER, W.: Paideia, cit., p. 1043-1044.

término indica procesos (valoración *en curso*), mientras que el segundo indica un estado (dignidad, como rol o estatus social ya construido).

En un sentido más afín a nuestra moderna idea de mérito, definido éste por su desvinculación con «accidentes de origen», su condición de posibilidad es el reconocimiento de virtudes individuales en forma dinámica (desarrollo de ingenios y esfuerzos) como una *axíosis* que si bien según determinadas creencias pueden ser suscitadas por un dios, no depende del linaje ni —al menos en forma declarada— de la riqueza. Singularizando el estudio de Vernant al precedente griego de la actual noción de mérito como *axíosis*, podemos rastrearlo en un universo normativo que es aún una confusa amalgama de preceptos éticos, religiosos, políticos y jurídicos. «La relación entre individuo y mérito forma parte de la contrapartida moral que acompaña los avances del derecho»⁴²: la historia jurídica griega a la vez que revela el surgimiento del individuo, introduce las nociones de «responsabilidad, culpabilidad personal y *mérito*». ⁴³ La pertenencia de un *haber* a cada *ser* resulta decisiva en relación con la relevancia del mérito (en cualquiera de las formas anteriores) pero es cierto que hay un vastísimo periodo de tiempo anterior a las primeras *polis* democráticas en el cual los sujetos no se entendían a sí mismos como *hómoioi*, semejantes, equiparables, iguales. Esto es, un tiempo antes del término *ísoi*, y de aquella ruptura que Castoriadis llama de las *significaciones imaginarias que las instituciones encarnan e impulsan*. Dicho de otra forma, hay un tiempo en el cual todavía no puede decirse que Ulises sea de ninguna manera el *hómoios* de Tersites⁴⁴.

5. Dos modelos meritorios en la antigüedad: hazaña y esfuerzo

Si la forma de comprender la idea de justicia como justificación de tal o cual distribución de premios y castigos, cargos y *cargas* pasa por el análisis de dos parámetros —el criterio de justicia y el trasfondo competitivo— la base, el *contenido* vinculado a la idea de merecimientos viene determinado por el contexto sociopolítico y cultural. De esta forma evoluciona y

42. En Homero no existen aún leyes donde todo esté regulado de forma general y abstracta, y mucho menos derecho codificado. Existe una vieja polémica sobre las diferencias entre *diké* y *Themis*. De acuerdo con Glotz y Frish *themis* es lo recto-legal y *diké* lo recto-apropiado. FRISH, H.: *Might and Right in Antiquity*, Kobenhaun: 1949, p. 38.

43. Según Vernant, el testamento es otra prueba de la promoción social del individuo a través del derecho. Entre individuo y riqueza, cualquiera que sea su forma, bienes propios o gananciales o inmuebles, el lazo es en lo sucesivo directo-exclusivo: a cada *ser* pertenece un *haber*. VERNANT, J. P.: «El individuo en la ciudad», en *Sobre el individuo*, cit., p. 46 y ss.

44. CASTORIADIS, C.: *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 121.

se transforma. ¿Qué base tomó en la antigüedad griega? Básicamente podríamos clasificar el contenido del ideal meritario en ese vastísimo periodo de tiempo, en dos grandes tipos: a) Méritos dinámicos (*axíosis*): que tienen como base el mérito de la hazaña y el valor del trabajo que se deposita en la acción: Homero y Hesíodo, respectivamente; b) Méritos estáticos: la buena sangre o el nacimiento noble (eugeneia), la procedencia geográfica y otros.

5.1. Méritos dinámicos

Los principales formatos de los méritos dinámicos en la antigüedad griega son la *areté* heroica, un tipo de nobleza que debe ser renovada constantemente (Homero): el valor y fuerza de Aquiles; el ingenio de Ulises; la corriente arcaica que valora el esfuerzo de los *Erga*, el *ponós*, en relación con el universo del trabajo (Hesíodo).

5.1.1. Homero y la hazaña heroica

Tomar a Homero como el precedente educador de toda Grecia, incluso en lo que atañe a lo que venimos llamando con cierta flexibilidad «méritos» o «meritocracia antigua», resulta ineludible y se halla profundamente relacionado con el alcance posterior del origen agonal y aristocrático de la *areté*, y en general con los valores públicamente recompensados. Siguiendo a Werner Jaeger, Homero debe ser considerado el primero y más grande creador y formador de la humanidad griega.⁴⁵ Según el historiador alemán, la *pintura ideal* de la poesía homérica, incluso tras la desaparición de la forma de vida de la que daba testimonio, «llegó a convertirse en el fundamento viviente de toda la cultura helénica».⁴⁶ Se trata no sólo de la perduración de la obra de los poetas de la que hablara mirando idílicamente al pasado Hölderlin, sino de la unión entre ética y estética —la justificación lírica en Clifford Geertz— y su fuerza como poder ilimitado de conversión, lo que los griegos denominaban *psicagogia* y que trasciende la mera interiorización de las nociones de mérito y de merecimiento.

Como es sabido, la época homérica no es una época de convenciones legales reflejadas en escritos, ni de sistemas filosóficos, es una época de

45. JAEGER, W.: op. cit., p. 49.

46. Ibid. p. 52. Sobre las consecuencias de tales enseñanzas, vid., ARENDT, H., La condición humana, cit., MARROU, H. I.: Historia de la educación en la Antigüedad. Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 5. FINLEY, M. I.: El mundo de Ulises, Barcelona: Grijalbo, 1989, LESKI, A.: Historia de la literatura griega., México: F. C. E., 1968. RODRÍGUEZ ADRADOS, F.: Introducción a Homero. Madrid: Gredos, 1984.

tradición donde resulta extremadamente complicada la disociación entre religión, moral y derecho. A su vez, el poeta, o la tradición poética llamada Homero, parte de la unión «necesaria e inseparable» de toda poesía con el mito —el conocimiento de los *grandes hechos* del pasado— y de ahí deriva su función social y educadora.⁴⁷ En esta época, ninguna fuente arroja un testimonio sobre las situaciones de los hombres⁴⁸ como las epopeyas que figuran bajo el nombre de *Homero*. Allí cabe rastrear la visión dominante del mérito, los valores que desde la moral y la justicia deben ser recompensados.

En primer lugar podemos decir que el héroe homérico es «bueno» (*agathós*), posee la *areté*, por cuanto tiene capacidad para perseguir objetivos específicos con su valor y audacia personal. Mientras la *areté* del caballo de carrera es la velocidad y la del caballo de tiro la fuerza, la del guerrero es su valentía, su capacidad de soportar el dolor y salvar dificultades en cualquier circunstancia, vencer a un joven en el lanzamiento del disco, despedazar y cocinar un buey y conmovirse hasta las lágrimas por una canción... Para Jaeger, «el *pathos* del alto destino heroico del hombre es el aliento espiritual de la *Iliada*. El *ethos* de la cultura y de la moral aristocráticas halla el poema de su vida en *Iliada* y *Odisea*. La sociedad que produjo aquella forma de vida tuvo que desaparecer sin dejar testimonio alguno de su conocimiento histórico. Pero su pintura ideal, incorporada a la poesía homérica, llegó a convertirse en el fundamento viviente de toda la cultura helénica».⁴⁹ En los siguientes versos Héctor implora por el reconocimiento de la superioridad de su hijo frente a los demás guerreros. No ruega para que su hijo obtenga el botín sino para que mediante su valentía promueva el *reconocimiento* de su propia excelencia: «¡Zeus y demás dioses. Concededme que este hijo mío sea, como yo, ilustre entre los teucros y muy esforzado; que reine poderosamente en Ilión; que digan de él cuando vuelva de la batalla: ¡es mucho más valiente que su padre!; y que, cargado de cruentos despojos del enemigo a quien haya muerto, regocije de su madre el alma».

La hazaña del guerrero no es íntima: necesita del reconocimiento del otro. La recompensa significa que alguien sepa de su excelencia y la promueva: «No quisiera morir cobardemente y sin gloria sino realizando algo grande».⁵⁰ De aquí viene ese deseo apasionado de gloria, de ser pro-

47. JAEGER, W.: op. cit., p. 53.

48. Sobre esta subjetividad, vid., LLINARES J. B. «¿Son verdaderos 'sujetos' los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la Antropología homérica» en SANFÉLIX, V.: *Las identidades del sujeto*. Valencia: Pre-Textos, 1997, 23-57.

49. JAEGER, W.: op. cit., p. 52.

50. HOMERO: *Iliada*, 476, versos similares en 304- 305, 221 – 245.

clamado el mejor, impulso fundamental de esta moral caballeresca: el héroe homérico no es realmente feliz si no se afirma como el primero dentro de su categoría. Como escribía Adkins, el guerrero no es virtuoso o meritorio por sus intenciones, sus acciones deben ser juzgadas por sus resultados. En Homero lograr algo significa sobresalir, pero también *ganar*. El *agón* es el concurso formal y reglamentado que articula esta relación propia del contexto guerrero. La épica en la que se educa el ciudadano antiguo dibuja un ideal donde importa sobresalir. Cada cual debe ser comparado con los otros. El héroe no está conforme si no se siente superior a los demás. Ser superior implica gozar del favor de los dioses y decidir sobre los actos de los demás, como cuando Héctor dice a Aquiles: «Tu eres poderoso pues tu madre es una diosa, pero Agamenón es más valioso porque domina sobre los demás».⁵¹

Los personajes del universo homérico no se conforman con desarrollar una acción con entusiasmo y eficacia: el arquetipo agónico, el modelo del guerrero que compite por el botín, deja una impronta en la cultura esencialmente aristocrática en el concepto de *areté*. De lo que se trata efectivamente no es de ser *bueno* sino de ser *el mejor*. En el Canto XI de la *Iliada* Néstor cuenta cómo Peleo aconseja a su hijo ser *aristeuein* y quedar por encima de los otros.⁵² El trasfondo agonal representa el espacio de acción donde se reconoce el mérito del *hombre fuerte* (Aquiles) o de ingenio (Ulises).

El héroe de las tragedias griegas sufre el destino como castigo, y aunque éste escapa a su voluntad, acaba entendiéndolo como *merecido* pues sus acciones han alterado el orden natural del cosmos.⁵³ La acción y el efecto de merecer traspasan el terreno de lo religioso y lo político. Íntimamente vinculado con la *areté* se halla, pues, el honor, que en los primeros tiempos era inseparable de la heroicidad, la valentía, la habilidad cuando el hombre homérico adquiriera exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento, siendo el elogio y la reprobación (*epainosloghos*), fuentes de honor y deshonor. También Jaeger en *Paideía* recuerda que entre los griegos no hay concepto alguno parecido a nuestra conciencia personal en la indagación sobre la verdadera responsabilidad, sólo elogio y reprobación. Así lo ve E. R. Dodds, esto es, condicionado por el *aidós*... «la situación a que responde la noción de *ate* surgió, no meramente del carácter impulsivo del hombre homérico, sino de la tensión entre el impulso individual y la presión de la conformidad social característica de una cultura de vergüenza. Todo lo que expone a un hombre al desprecio o a la

51. HOMERO: *Iliada*, Cantos, 280 y 281.

52. HOMERO: *Iliada*, IX, 784.

53. PIULATS, O.: *Antígona y Platón en el joven Hegel*, Barcelona: Integral, 1985. Sobre la individualización de la culpa, relación entre mito y monoteísmo en el origen de la igualdad; REYES MATE M.: *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, 1995, pp. 77.

burla de sus semejantes, todo lo que hace quedar avergonzado, se siente como insoportable».⁵⁴

El contexto agonal lo abarca todo. Nadie teme en la Antigüedad reclamar honor, pero «la exigencia de recompensa adquiere un punto de vista subalterno y en modo alguno decisivo».⁵⁵ La perspectiva de la justicia como *díke*, *themis*, como normas que rigen las conductas debidas es un orden agonal, con sentido de lo justo, *dikaioyne*: sumisión a la excelencia del mejor o grupo de mejores. Homero dubuja al grueso del ejército desaprobando enérgicamente el sedicioso discurso de Tersites cuando éste cuestiona el reparto del botín, aplaudiendo, riendo cuando el gran Odiseo le golpea en la espalda y en los hombros con su *áureo cetro*, obligándole a sentarse otra vez, entre lamentos.⁵⁶ Homero caricaturiza al discurso reivindicativo de Tersites «parlanchín sin juicio», como propio de un hombre irrefrenable a quien, si le venía en ganas acosar a sus reales *amos*, no le faltaba nunca un chiste vulgar, vano y procaz, calculado para hacer reír a la tropa. Y también como «el hombre más indigno llegado al pie de Troya; era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y contraídos sobre el pecho, cabeza picuda, y encima rala pelusa floreaba. Era el más odioso sobre todo para Aquiles y para Ulises a quienes solía recriminar...».⁵⁷

Otro episodio de lucha por el mérito lo ofrece el juicio de las armas de Aquiles que los aqueos deciden entregar al mejor de los héroes. Aquel donde, como recuerda García Gual, «cada uno de los dos caudillos expone sus méritos y critica los del otro».⁵⁸ Por otra parte, sobre el mérito de Agamenón y siguiendo a Arendt, el criterio de justicia para el posterior uso del botín presupone el mérito del principiante de la acción: «La fuerza del principiante se muestran en la iniciativa [...] no en la verdadera realización. En el caso del gobernante con éxito, reclama para sí lo que realmente es el logro de muchos, [...] el gobernante monopoliza la fuerza de aquellos sin cuya ayuda no hubiera podido realizar nada.».⁵⁹

5.1.2. Hesíodo. Pónos el mérito del esfuerzo

No resulta forzado proponer a Hesíodo como el más antiguo difusor del mérito del esfuerzo canalizado en el trabajo cuyo eco resuena, con todas sus variantes, desde la sanción del trabajo duro y el sufrimiento en

54. DODDS E. R.: Los griegos y lo irracional, Madrid: Alianza, 1980, p. 28-31.

55. JAEGER, W.: op. cit., p. 25.

56. HOMERO: *Ilíada* II, 265-278.

57. HOMERO: *Ilíada* II, 212, 244 -246.

58. GARCIA GUAL, C.: *La secta del perro*, Madrid: Alianza, 1998, p. 39.

59. ARENDT, H.: *La condición humana*, cit., p. 213.

el cristianismo, Locke, la ética puritana, las ideologías empleocentristas surgidas con el trasfondo de la revolución industrial hasta nuestros días. Forma de legitimar moralmente la expectativa a ver recompensados los frutos obtenidos por el *pónos*, el esfuerzo⁶⁰ se configura en la lírica de Hesíodo como una peculiar forma de *areté*, una manera de desarrollar aptitudes valorables, que son para el poeta, verdaderamente humanas, y en la que el derecho o mejor el *nomos* debe hallarse en el centro de la vida.⁶¹

Hesíodo de Ascra, contemporáneo de las primeras colonizaciones griegas de la época arcaica y de la consolidación del estado aristocrático se sitúa en el inicio de dos líneas de pensamiento relacionadas con el sentido de lo justo. Respecto al mérito, se le puede considerar como el más antiguo defensor del esfuerzo, *pónos*. Según esta idea, el hombre merece los resultados obtenidos sobre la base de su sacrificio en el trabajo. Lo resume perfectamente Jaeger: «El trabajo es ensalzado como el único, aunque difícil camino para llegar a la *areté*. El concepto abraza al mismo tiempo la destreza personal y lo que de ella deriva –bienestar, éxito, consideración–»⁶² Al mismo tiempo, para Hesíodo la justicia define el ámbito de lo humano. En lo que aquí nos interesa, podríamos decir que Hesíodo muestra una sensibilidad frente al mérito *distinta* a cómo aparecerá en la lírica gnómica y en general en el pensamiento aristocrático. Hesíodo se distancia de la visión predominante de los valores en las fuentes educacionales arcaicas: ya no se trata de la *areté* guerrera de la antigua nobleza, ni de la clase propietaria, fundada en la riqueza, sino la del hombre trabajador que halla su expresión en una posesión moderada. Es la palabra central de la segunda parte, los *Erga* propiamente dichos: su fin es la *areté*, tal como la entiende el hombre del pueblo. Quiere hacer algo con ella y prestarle una figura. Parece que el contexto agonal desaparece, pero resulta que más bien se transforma: «En lugar de los ambiciosos torneos caballerescos, exigidos por la ética aristocrática, aparece la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo. Con el sudor de la frente debe ganar el hombre su pan. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede alcanzar la *areté*».⁶³ Tras el *Proemio*, Hesíodo plantea en *Las Dos Érides*, el *agón* del esfuerzo para sobresalir en trasfondo del *agón*.

A la otra primogénita la engendró la tenebrosa noche y Zeus [...] la colocó en las raíces de la tierra y es más provechosa para los hombres; ella despierta para el traba-

60. GERNET, L.: *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid: Taurus, 1981. MARTINEZ DÍEZ, A.: *Hesíodo, obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1978. De las diferencias en ese ideal VERNANT, J. P.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982.

61. JAEGER, W.: *op. cit.* pp. 67-83.

62. JAEGER, W.: *op. cit.*, p. 78.

63. JAEGER, W.: *op. cit.*, p. 79.

jo incluso al muy holgazán, pues está ansioso de trabajo cualquiera viendo a otro rico que se apresura a cultivar, plantar y disponer la casa; el vecino envidia al vecino, [...] el pobre envidia al pobre y el aedo al aedo.

Su conocimiento directo del sufrido esfuerzo le hizo proclamar que lo peor de la pobreza es la incompreensión del que la padece: «Es la pobreza lo que es malo y no el que la sufre»⁶⁴. El mismo padre de Hesíodo, según nos cuenta éste, sintió la urgencia de la escasez frente a la tranquilidad que da la riqueza.⁶⁵ En la época que Hesíodo escribe *Trabajos y días*, esto es o comienzos del VII a. de C. el acceso al poder político era disfrutado por un tipo de aristocracia hereditaria a la que define como «príncipes devoradores de regalos» burladores de la justicia, emisores de *sentencias torcidas*. Hesíodo apela a la *Dike* en su lucha contra la avaricia de su hermano.

Pero «los *Trabajos y días* trazan también un cuadro de corrupción moral. Incluso los lazos de sangre en los que descansaba el antiguo dominio de los nobles ya no tiene vigencia; cada individuo busca sin reparo su propio provecho y la fuerza priva sobre la justicia y la fidelidad. En tales tiempos, el duro trabajo del campesino prudente, que gana al suelo la propia existencia, adquiere una nueva significación y dignidad. Dependiendo sólo de sí mismo, también puede mantenerse solo cuando todo se desploma».⁶⁶ En efecto, aunque los dioses, la naturaleza y los hombres poseen los elementos para el buen funcionamiento de un mundo ordenado por Zeus: *Eris* (emulación), *areté* (virtud, excelencia en un ámbito práctico) y *aidós* (respeto), también tienen junto a estos bienes algunos males, entre los que destaca el ocio, que aparece como el mayor delito social, por lo que, cuando éste perturba el orden debe actuar Zeus garante de la justicia y restablecer el equilibrio. La corriente que refleja Hesíodo significa la valoración del esfuerzo frente al ocio: el *pónos*. «Nada reprochable es el trabajo, muy reprochable es la inactividad. Pero si trabajas rápidamente, el hombre inactivo te envidiará a ti que te enriqueces, pues éxito y prestigio acompañan a la riqueza».⁶⁷ La guerra trae *insidiosa discordia*; el trabajo, en cambio, representa una lucha buena para los hombres. Poseerá *areté* todo aquello que demande un considerable esfuerzo, ya que *delante del mérito pusieron los dioses mortales el sudor*. Moralmente hay una diferencia esencial: las relaciones humanas quedan sometidas a la justicia (*dike*), protegidas al amparo de Zeus garante. En contraste con Teognis, al que veremos diri-

64. HESÍODO: *Trabajos y días*, 633-637.

65. HESÍODO: *Trabajos y días*, 633-637.

66. FRÄNKEL H.: *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid: Visor, 1993, p. 120.

67. HESÍODO: *Trabajos y días*, 310-315.

giendo sus consejos a la clase superior, el hombre de Hesíodo se mantiene dentro del horizonte de lucha por el sustento cotidiano.

5.2.3 La valoración democrática de la *axíosis*

En época de Pericles el discurso eugenésico sigue presente en los representantes aristocráticos, asimismo, el discurso del «hombre fuerte»⁶⁸ cuyo paradigmático defensor, Calicles, sobrevive en el *Gorgias* platónico, siguiendo a Dodds o a Guthrie, prefigurando el superhombre (*Übermensch*) de Nietzsche.⁶⁹ Pero esta época es, sobre todo, la del discurso democrático e igualitario. Doménico Musti en su estudio sobre los orígenes de la idea de democracia muestra cómo Pericles, habría defendido un concepto dinámico de la valoración social. Pericles a la vez que exalta el ejercicio del derecho a la participación política activa de todo aquel que tenga capacidad para ello, garantiza también un estatus sólido a la persecución legítima de los fines privados.⁷⁰

Según la valoración (*axíosis*)⁷¹, según el crédito que consiga en una actividad, no se le prefiere por la riqueza más que por sus méritos (aquí su “excelencia”, “virtud” *areté*), ni se ve obstaculizado por su estatus social (*axioma*), si es capaz de prestar un buen servicio a la ciudad.

En este sentido, la *axíosis* presenta una perspectiva democrática del concepto de mérito desde la meritocracia en sentido etimológico, como proceso en curso de formación que es el reconocimiento de la recompensa social que cada cual conquista. Frente al *axioma*, prestigio fundado, mérito estático y cerrado encontramos el carácter dinámico de la *axíosis*. Se trata de la aportación característica de la democracia respecto a la valoración de la persona, su rol social y su mérito, como consecuencia de la igualdad frente a la ley que se hace valer como principio positivo en la esfera de diversidades o divergencias privadas reequilibradas por el *nómos*, principio público de la igualdad. El mérito se dinamiza, se abre a aquellos reconoci-

68. Según Calicles, en *Gorgias*, los derechos son promulgados por hombres débiles, esto es, la mayoría para su propio provecho, protegiéndose de las aptitudes de los fuertes. PLATÓN, *Gorgias*, 483c. PLATÓN, *República*, I, 338c -348c. Un estudio sobre Trasímaco, la justicia y su función RUS RUFINO, S., MAEBE, E.: *Justicia, Derecho y fuerza*, Madrid: Tecnos, 2001.

69. Aunque Nietzsche no menciona a Calicles, esta tesis la defiende DODDS, E. R.: *Gorgias*, Oxford: 1959, p. 389 «Nietzsche tiene en mente la imagen de Calicles o Trasímaco». PLATÓN, *Gorgias*, 429d. GUTHRIE, W. K. C.: *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Madrid: 1990, p. 113 habla de Nietzsche como de «un hermano de sangre de Calicles».

70. MUSTI, D.: *Demokratía. Orígenes de una idea*, cit., p. 83.

71. ALLISON, J. W.: «*Axíosis, New Arete: A Periclean Metaphor for Friendship*», cit. p. 53.

dos iguales en tanto que ciudadanos. Sobre el definitivo carácter dinámico del tipo de méritos que reconoce la polis democrática: «El aspecto procesual y la renovación *de vez en cuando* de la valoración del mérito (*hos hékastos én toi eudokimeí*) expresan mejor que cualquier otra consideración el aspecto democrático de la *axíosis*.»⁷²

5.2. Méritos estáticos

La sublimación del mérito eugenésico, su expresión lírica más elaborada, coincide con el inicio de la democratización de las polis, la reducción del *basileus* a la categoría de magistratura anual por elección, y junto a ello, la reacción de la aristocracia que apela al linaje frente al pueblo y las nuevas fortunas generadas por el comercio. En efecto, la nobleza desborda la posición que habían ocupado los poderosos de la época homérica y se defiende de la movilidad social apelando a su mejor aptitud, educación y hechos del pasado que merecen ser recompensados también en los descendientes de la misma sangre. Los aristócratas han disfrutado en nombre del mérito eugenésico de numerosos privilegios jurídicos: los más aptos por linaje y educación (asociada al linaje) *merecen* los principales cargos y prerrogativas. Ante el inicio de fórmulas democráticas, los linajes englobados bajo el nombre de *eupátridas* («descendientes de padres ilustres») ven peligrar sus prerrogativas. Es entonces cuando se enfatiza el demérito del trabajo como sujeción a las necesidades: el trabajo se presenta líricamente como algo que degrada y envilece.

5.2.1 Nobles y advenedizos: Teognis

La sujeción al trabajo significa menor aptitud para el *kratos*, a veces su falta absoluta y se denuncia, desde las fuentes aristocráticas, como estorbo para ostentar cargos públicos. Los aristócratas pretenden que el requisito fundamental para gobernar sea el linaje, la posición noble merecida por acciones pretéritas. Los descendientes esgrimen la procedencia de la «buena familia», familias ricas educadas en la virtud y no comerciantes enriquecidos que carecen de ella. Los *eupatridas* dicen merecer los cargos por su origen y por las aptitudes heredadas como grupo. Aunque la posición preponderante de la nobleza depende de su riqueza y de su experiencia en el gobierno, el noble se eleva frente al pueblo también por otros méritos, su conocimiento del derecho, su capacidad cultural, deportiva y

72. MUSTI, D.: *Demokratía. Orígenes de una idea*, cit, p. 119.

musical. El aristócrata quiere que el pueblo le tenga como interlocutor natural: presenta una cosmovisión conmovedora de su propio poder, quiere educar al pueblo con una imagen de sí y del mundo que haga esa desigualdad deseable. El mérito de la buena cuna y el abolengo defendido, bien por los propios interesados, bien por sujetos del círculo social del que extraen ventajas sociales, se expresa en un lenguaje normalmente polarizado *eugeneis* y *gennaioi* frente a la «turba» (*okhlos*), los inferiores (*poneroi*) o los peores (*kheirous*).

La lírica gnómica y la recepción en círculos privilegiados del mérito como distinción frente al pobre o el plebeyo es la más clara exposición de la ideología meritocrática en su versión aristocrática, para la cual la *areté*, excelencia, o virtud es cosa heredada, inenseñable, propia sólo del hombre noble distinguido por el mérito eugenésico del linaje, que es el bueno (*agathós*), mientras que el hombre del pueblo como hombre pobre es el malo (*kakós*) y sin mérito reconocible. Pero, además, el primero es justo (*díkaios*), el segundo tiene *hybris*. Y ello porque pretende abolir las diferencias que en la ideología aristocrática se definen como naturales. En numerosos lugares es posible encontrar una reacción ante los cambios que el dinero introduce en la valoración social. De la lírica de Lesbos de la que procedía también Safo, Alceo «[...] recomienda sumisión al destino que a cada uno es concedido en su nacimiento». ⁷³Otra vez deplora Alceo que los hombres cifran el valor de alguien no en su persona sino en sus bienes: «... Una vez en Esparta Aristodemo dijo algo agudo: / El hombre es el dinero. Ningún necesitado es respetado y digno...»

Por otra parte, sobre una clase inferior en la poesía arcaica, los yambos de Hiponacte buscan sus héroes grotescos entre gente ordinaria, los advenedizos son ridiculizados por Arquiloco, Anacreonte, Píndaro y Teognis vuelven a defender a la nobleza frente a la simple riqueza, con Jaeger ambos se hallan «penetrados de una profunda conciencia de clase», en opinión de Fränkel, los dichos de la colección de Teognis están dirigidos a la clase superior.⁷⁴ Dentro del juego de opuestos polarizados, algo constitutivo del pensamiento primitivo griego y especialmente en el periodo arcaico⁷⁵, Teognis de Mégara el poeta que escribió entre el siglo VII y el VI a. de C. describe una sociedad dividida en dos grupos denominados según esa terminología que era ya una mezcla inseparable de conceptos morales y sociales: los buenos (*agathoi* o *esthloi*) y los malos (*kakoi* o *deiloi*). Se abomina de la pobreza: condiciona incluso la posibilidad de comprenderla y la

73. ALCEO: Fr. 142. EURÍPIDES: *Electra* 376 ss. RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*. II, Madrid: Alma Mater, 1990, pp- 27-120.

74. FRÄNKEL H.: cit. p. 492.

75. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, cit.

libertad de expresión: «A un *hombre* virtuoso es la pobreza lo que más le somete a su poder, más que la cana vejez y que la fiebre, oh Cirno; por huir de la cual hay que arrojar al mar, poblado de grandes monstruos, [...] un hombre que está en poder de la pobreza, no puede decir ni hacer nada: su lengua está encadenada»⁷⁶. Los buenos deben gobernar sobre los mejores, los primeros reúnen aptitudes y destrezas que los hacen aptos para decidir sobre cuestiones comunes, entre ellas recibir la herencia de antepasados ilustres que lograron notoriedad por hazañas o aportaciones al bien común. Los *eupátridas* temen que las reformas políticas olviden estos hechos y entre otras consecuencias les hagan perder su estatus económico.

En un período de decadencia de la aristocracia, Teognis aristócrata desterrado, expone el lamento del hombre privado de riquezas y de «calidad» (mérito) de hombre superior que comprueba los efectos exteriores de la escasez e incluso puede asomarse, entre estos efectos, a las limitaciones que tiene el pobre para expresarse.⁷⁷ Lo que está en peligro es el olvido de las desigualdades de talento. Teognis al igual que Píndaro educan a través de máximas morales en apoyo de la amenazada supremacía del grupo alto. Para ellos no sólo no debía predicarse de los hombres la igualdad, sino en lo que nos interesa aquí la pretensión del pueblo de una mayor igualdad es *hybris*, un exceso contrario a la justicia. «La única posibilidad de salvación es la vuelta a la justa desigualdad y al dominio de los nobles».⁷⁸ En opinión de Fränkel, Teognis abandona en cierto momento su convencimiento aristócrata para convertirse en un «oportunista».⁷⁹

La clase alta para Teognis, es alta tanto por su talento como por su origen noble, y ambos están asociados: antídoto vitalicio contra la inseguridad a que la vida convulsionada entrega a los pobres, el mérito nobiliario viene caracterizado por la tenencia, entre otros, rasgo, de valor, *aidós* o respeto, superior inteligencia y sobre todo excelencia (*areté*): «Hay muchos malvados que son ricos mientras los buenos son pobres; pero nosotros no les cambiaremos nuestra virtud por su riqueza, porque la primera dura mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro».⁸⁰

En el debate sobre si esta *areté* era una cuestión de talento natural o podía adquirirse por la enseñanza Teognis tipifica la idea de un talento natural solo predicable de un grupo en particular que pretende hacer de

76. TEOGNIS, I. 173-182 RODRÍGUEZ ADRADOS, *Líricos griegos*. II, cit. p. 180, nota. 1.

77. ALCEO: 50 y PÍNDARO: *Istmicas*, 2, 11, en RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, cit., p. 178, n.4, y 180-181 n. 3

78. JAEGER, W.: *op. cit.* p. 190.

79. FRÄNKEL, H., *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*, cit. p. 380.

80. TEOGNIS: I, 315-319.

los términos «bueno» y «noble» sinónimos:⁸¹ «Bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío es grande. De los buenos aprenderás cosas buenas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural».⁸² Rodríguez Adrados hace notar que se exige la posesión de un *buen natural*: «No es posible la educación de la clase inferior, pero sí la perfección o corrupción de la superior».⁸³ El mismo pensamiento se repite más adelante: «Es bueno ser invitado a un banquete y sentarse junto a un hombre de calidad».⁸⁴ Contrario a la potencial capacidad de confusión de la mera riqueza sin linaje, Teognis es uno de los primeros críticos de los *nouveaux riches*. Incluso su odio a los tiranos puede comprenderse en este sentido: permiten el ascenso social de nuevas clases enriquecidas que de otra forma, esto es por el “buen linaje” no lo hubieran conseguido⁸⁵.

No se trata tan sólo de una ideología: también de circunstancias que envuelven al poeta. Este odia al «pueblo insensato», como rechaza también la tiranía. «Pero lo que más le duele son los hombres enriquecidos, que se casan con mujeres de la aristocracia, mientras que los nobles y el propio Teognis son pobres»⁸⁶.

5.2.2. Sobre el *axioma* como valor estático: *ergon* y deporte

Encajan aquí el mérito «orgánico», estático o heredado de la aptitud aristocrática frente al pobre y frente al súbitamente enriquecido, basada la *eugeneia* por la cual el bien nacido es titular de un mérito: el imaginario aristocrático. Otros méritos estáticos son la procedencia geográfica, raza, «fuerza natural» y género: frente al extranjero⁸⁷ (meteco), el débil, la mujer y el esclavo

81. W. K. C. GUTHRIE: *op. cit.* p. 40.

82. TEOGNIS: I, 31-37.

83. RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *Elegíacos y yambógrafos arcaicos* (cit. Para Rodríguez Adrados Teognis no se resigna a la separación entre riqueza y areté).

84. TEOGNIS, I, 564-565.

85. RODRIGUEZ ADRADOS, F., *Historia de la democracia, de Solón a nuestros días*, Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 77.

86. RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *Ibid.*, cit. p. 78.

87. STE CROIX, G.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, cit.; RODRIGUEZ ADRADOS, F.: *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza, 1995,.

(al que Zeus ha despojado de parte de su *areté*).⁸⁸ En un cosmos armonioso donde cada cual cumple con un rol asignado en la estructura, lo bueno (*agathós*) será conocer y respetar el lugar de cada uno. En la *polis* cada cosa, casa y persona tienen un rol (*ergon*) determinado. Así como el alma tiene una función que le es propia («mandar, gobernar, deliberar»)⁸⁹ aquello que puede hacer mejor, así como la función del ojo es ver, cada ser humano tiene una función particular que puede cumplir mejor que cualquier otro. Platón hará decir a Menón que hay «una virtud propia de los niños de uno y otro sexo y otra propia de los ancianos, una que conviene al hombre libre y otra al esclavo; en una palabra, existen virtudes diversas en número infinito».⁹⁰ Cada *ergon* tiene su virtud propia. La *polis* hereda de este modo un fuerte sesgo organicista del contexto homérico. Ulises ya se jactaba de saber combatir y confesaba su aversión por el trabajo manual al afirmar: «Yo era hábil en la guerra; el trabajo, en cambio, no me agradaba».⁹¹

Homero distingue el *ergon* del artesano, del sacerdote, del adivino, del intérprete de sueños y del labrador. Cuando el consejero militar Polidamas procura que Héctor adopte su estrategia dice: «A unos Dios les ha asignado un *ergon* bélico, a otros la danza y a otros la lira y el canto; a otros, en fin, les ha puesto Zeus en el pecho una comprensión o una percepción sensata».⁹² Si bien en el contexto posterior de la *polis* todos los ciudadanos pueden formar parte de tribunales y asambleas, respondiendo a leyes escritas que reemplazan a la prueba de la fuerza, las más altas magistraturas sólo están disponibles en esta época preclásica para quienes son considerados mejores por linaje y riqueza. La riqueza es meritoria en un momento en el que la propiedad territorial como subrayaba Ste Croix estaba distribuida en forma desigual.⁹³ Por otra parte, el perímetro de los iguales excluye al esclavo y a la mujer de la dignidad ciudadana. La principal virtud de ambos será obedecer. La mujer administrará bien su casa,

88. FINLEY, M.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona: Crítica, 1982. Sobre el demérito del esclavo: «...Zeus toma la mitad de la *areté* cuando le sobreviene al esclavo el día de la sujeción... Ante la ausencia formal de esta libertad existe algún ingrediente que empuja hacia abajo a un hombre -en sí mismo capaz- de forma que ya sólo conserva la mitad de todo sus méritos. Ante esta idea no hace falta un gran salto para pasar a la opinión posteriormente reinante, que ve a los esclavos a individuos que, sin más, *desmerecen*». GSCHNITZER, F.: *Historia social de Grecia*, op. cit. p. 120 y ss.

89. PLATÓN: *República*, 352 e.

90. PLATÓN: *Menón*, 71e.

91. HOMERO: *Odisea*, Canto XIV, 222.

92. HOMERO: *Iliada*, 730.

93. También VERNANT, J.P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, cit., p. 73.

obedecerá a su marido, será bella, casta, fiel y tejerá con habilidad. Sus virtudes serán silenciosas. Es a los hombres a quienes corresponde hablar.

Acerca de la conexión entre aristocracia y mérito deportivo, apenas hay espacio aquí para mencionar algunas cuestiones relativas a la gesta atlética según la describió Píndaro. La repercusión pública en forma de honores debidos a la acción deportiva es visible en sus *Olímpicas*. Rodríguez Adrados subraya las exigencias aristocráticas del periodo en el que aparecen los Epiniceos y en general en la obra de un poeta que representa para la lírica una cima análoga a la de Homero para la épica.⁹⁴ El poeta de Cinoscéfalas pertenece a una familia aristocrática adinerada, los Egeidas. Su juventud coincide con la decadencia del sistema aristocrático al calor del nuevo régimen democrático. Su relación con los círculos selectos y el clima de abundancia y ostentación de las cortes de Siracusa o Acragante contribuye al entramado simbólico de Píndaro.⁹⁵ Así, encontramos en la *Olímpica II* el deseo de que el poder sea conservado por los descendientes de Terón, tirano de Acragante, con argumentos que apelan a la relación entre riqueza y mérito, virtudes generadoras de riqueza: «[...] es a Terón a quién debemos celebrar por su cuadriga victoriosa, hombre justo por la observancia de la hospitalidad, [...] La vida que el destino les marcó les fue propicia y les ofreció riqueza y esplendor en premio a sus *legítimas virtudes*». ⁹⁶ Los participantes en las pruebas solían pertenecer a clases poderosas, que eran en realidad las que podían correr con los costosos gastos del entrenamiento, cuadras, carros, etc. Prueba de ello son los destinatarios de los poemas, con frecuencia señores de las cortes de Sicilia y Magna Grecia, que consideraban rentable políticamente, en relación con sus súbditos, la inversión que suponía participar en los juegos. Los beneficios derivados de una victoria eran considerables, no sólo desde el punto de vista político, sino también por los privilegios económicos y sociales con que la ciudad solía recompensar a los ganadores: «esa superioridad debe conducirle al éxito, que no sólo se demuestra en ese tipo de triunfos, sino en el poder político y en una *posición económica acaudalada* para permitir el dispendio y la esplendidez». El poeta conduce a la oda al pasado mítico, que sirve de paradigma de la acción presente y que relaciona al atleta con

94. BÁDENAS, P.: *Píndaro. Epinicios*, Madrid: Alianza, 1984, p. 11 y ss. ORTEGA, A.: *Píndaro. Odas y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1984. SUÁREZ DE LA TORRE, E.: *Píndaro*, Madrid: Cátedra, 1988. ALSINA, J.: *Píndaro. Epinicios*, Barcelona: PPU, 1988.

95. PÍNDARO: *Epinicios*, cit., p. 10.

96. PÍNDARO: *Olímpica II*, 8-14 (Cursiva nuestra).

las gestas de la saga, como demostración de la continuidad de la gloria o del *mérito eugenésico* propio de las familias aristocráticas, objeto del canto.

6. Otros méritos: hombre sabio y «mérito» en Aristóteles

6.1 República como meritocracia: un apunte

De forma muy esquemática y en el limitadísimo propósito que nos ocupa aquí, podemos decir que para Platón el gobierno debería constituir la prerrogativa de quienes poseen determinadas condiciones, una *phisis* extraordinaria, atributos intelectuales apropiados (autodominio, prudencia, sensatez o armonía con uno mismo), educación filosófica adecuada y un modo de vida noble y excelente.⁹⁷ Fue, quizás en sentido estricto, el primer filósofo que formuló una teoría sobre la organización del cuerpo político – el estado– a partir de una educación compatible con esa organización. Sus ideas reunidas en *República*, son a la vez políticas y pedagógicas. Le preocupa la administración y control de las conductas y esa preocupación lo lleva, como es bien sabido, a un modelo de organización política cuyo acento es el orden y control de tres grupos sociales: gobernantes, guardianes y ciudadanos. En esa comunidad utópica, la virtud capital, la justicia, consiste en que cada sujeto cumpla con la misión que tiene asignada dentro de su estamento social. Hay un paralelismo en su división del alma humana y de la sociedad: los magistrados son el elemento racional de la ciudad, y por ello son los encargados de dirigir la actividad social. Su virtud es, igual que en el caso del individuo, la prudencia. Los guerreros son el elemento emocional. Su virtud, el valor, ha de ser puesta al servicio del bien común, cuya interpretación corresponde a magistrados y gobernantes. Los productores constituyen el elemento apetitivo del estado, y su misión es producir bienes materiales. La virtud que ha de caracterizarlos, la moderación, consiste en someterse a los dictados de la clase gobernante: la razón. Platón establece, como es sabido, una virtud específica para cada grupo social: la virtud de los gobernantes es la sabiduría; la de los guardianes, la fortaleza; la de los ciudadanos, la templanza. La sabiduría-filosofía es atributo exclusivo de los gobernantes: deben seleccionarse por su fidelidad al bien público.⁹⁸

La función educadora implica selección y formación con un profundo

97. PLATÓN: *Carta VII*, 326c. Sobre otras implicaciones de la Carta VII, vid., BARES, J. D., “Sabiduría y enseñanza en la Carta VII de Platón”, *Δαιμων* 4, 1992, pp. 19 – 40.

98. PLATÓN: *República*, II, 39

sentido éticopolítico. No prescribe ninguna educación especial para la clase inferior, pero sí minuciosamente la que se debe dar a los encargados de las funciones defensivas y rectoras (recordemos que le interesa sobre todo evitar las causas de la desunión de la clase gobernante, factor fundamental en la degeneración de los regímenes políticos). Los guardianes deben quedar exentos de cualquier oficio manual, para poder dedicarse plenamente a su preparación en las funciones de defensa y gobierno. El objetivo último de la educación no es simplemente el conocimiento, sino su práctica. El sistema educativo constaría de tres ciclos, durante el desarrollo de los cuales se selecciona hasta llegar a la formación de una élite. Platón habría confiado todos los poderes públicos a los hombres que, en su opinión, se hallaban intelectualmente cualificados para gobernar y hubieran recibido una educación filosófica completa. Esta es la esencia de la prescripción platónica consecuente con su teoría de la naturaleza humana.⁹⁹ La «meritocracia» de Platón sería pues, el gobierno de los mejores, siendo estos aquellos hombres que administran a los gobernados por su inteligencia y pericia. Bobbio verá en la afirmación de Platón, un precedente del problema de la relación entre el gobierno «de los hombres» y el gobierno «de las leyes».

El filósofo resuelve esta elección a favor del primero que gobierna por esa aptitud, talento o capacidad sin acogerse a textos escritos, a las leyes, en un concepto (predominio de los principios de la sabiduría sobre la ley) con el que polemizaría Aristóteles en *La política* arguyendo que las leyes son menos desapasionadas que los hombres y que los principios generales y la capacidad de esos hombres no son suficientes para gobernar con justicia.¹⁰⁰

6.2 Apuntes sobre la idea de mérito en la política de Aristóteles

Si fuera posible simplificar el asunto hasta ese punto, podríamos convenir que la concepción aristotélica del mérito se halla articulada por dos notas: de un lado por su traducción eminentemente práctica, de otro, por su exposición del término medio o la virtud de la moderación¹⁰¹. En un plano político, la crítica a la falta de mérito de los pobres atiende a la perspectiva realista-descriptiva desde la que son observados. Aristóteles constata que a aquellos a quienes les falta lo necesario para vivir se dedican al trabajo. Prefieren ganancias a *honor*.¹⁰² Acerca de esta perspectiva,

99. STEVENSON, L.: *Siete teorías sobre naturaleza humana*, Madrid: Cátedra, 2001, p. 41.

100. BOBBIO, N.: *El futuro de la democracia*, México, FCE, 1986.

101. ARISTÓTELES: *Política*. IV 1290a.

102. ARISTÓTELES: *Política*. VI, 1318b

escribe Jaeger que con ella Aristóteles se distancia progresivamente de la fusión platónica de ética y conocimiento¹⁰³. Para Castoriadis, Aristóteles rechaza con razón la equiparación alma-ciudad y la forma en que Platón abordaba la relación entre la política y virtud. Aunque para Aristóteles «la virtud cardinal es esencialmente política, la justicia» (*Ética a Nicómaco*, libro V), y aunque la mayor parte de las virtudes que él examina se refieren a las relaciones del individuo con los demás, no hay ni identidad ni analogía entre lo individual y lo colectivo¹⁰⁴. La crítica aristotélica desde una perspectiva sociológica atiende, sobre todo, a la psicología de ambos componentes de la *polis* y se relaciona con la idea de mérito, que es tratado, prácticamente sin juicios de valor. En la *Política*, al referirse a la libertad (*eleuthería*) como la base de la constitución democrática —aquella de la que abominaba Teognis— enuncia como el primero de sus signos o límites, el que en ella se gobierna y se deja de gobernar por turnos, y concretamente que el pueblo quiere tener derechos por el número y no por la riqueza o por los méritos.¹⁰⁵ En la *Política* dice enfáticamente que la polis esta formada por dos *mere*: «los ricos y los pobres (*plousioi* y *penetes*)»¹⁰⁶. Tenemos otra vez la distinción fundamental entre hacendados y desheredados: *euporoi* y *aporoi*, para lo cual hay dos formas básicas de constitución: oligarquía y democracia. Técnicamente, la oligarquía sería, ese gobierno de los pocos (los *oligoî*), y la democracia el gobierno del *dêmos*, (donde el número predomina sobre el mérito). *Dêmos* término que unas veces significa el pueblo en su totalidad y otras, específicamente, las clases bajas, insistiendo en que el fundamento real de la diferencia entre democracia y oligarquía estriba en la pobreza y la riqueza. La asimetría conduce a dos desviaciones igualmente problemáticas: los pobres tratan de avanzar desde la igualdad política a la igualdad en la condición económica. Mientras que los ricos tratan de avanzar desde la desigualdad económica hacia la desigualdad política. Por este motivo, Aristóteles rechaza la desviación de la democracia porque actúa únicamente en dirección hacia los pobres y desvía a la aristocracia en una oligarquía que viene a ser una aristocracia sin méritos

Aristóteles defendió la limitación de la gestión política según las diferencias económicas. Los trabajadores manuales, *banauoi*, sin tiempo libre, debían excluirse de la gestión política porque no podrían dedicarse a tales funciones. Se debe a Aristóteles además el intento explícito de legitimar no sólo esa exclusión, sino también, la del esclavo, para lo que recurre a las nociones anteriores: la cobertura de necesidades, su relación con la

103. JAEGER, W.: *Aristóteles*, México: F.C.E., 1997, p. 275 ss., y p. 483 ss.

104. CASTORIADIS, C.: *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 213.

105. ARISTÓTELES, *Política*, VI, 1317 a – 1318 a.

106. ARISTÓTELES, *Política*, VI, 3, 1.318a30-31.

virtud y las capacidades. El tiempo libre, la *scholé*, es la base de la verdadera libertad, «requisito para la ciudadanía más auténtica. De ésta, pues, quedan excluidos aquellos hombres que deben ocuparse en los trabajos urgentes de subsistencia, así como los que, por afanes económicos de lucro, se embrutecen en un trabajo demasiado absorbente y embrutecedor.»¹⁰⁷

7. A modo de conclusión

El mérito es un concepto amplio ligado a los criterios de justicia. La *idea* de mérito no aparece originariamente en la génesis del liberalismo asociado al modelo burgués como talento o suma de ingenio y esfuerzo. Como *idea* que refiere los actos que, realizados por un sujeto, son dignos de premio o de castigo, es un concepto antiguo perteneciente al ámbito de la justicia, de la moral, de lo jurídico. Para Vernant, el nacimiento del concepto de mérito es inescindible del nacimiento del concepto de sujeto. Junto con el concepto de sujeto nace tanto el ideal de la excelencia (*areté*), según el cual cada persona deberá ser capaz de alcanzar el dominio de sí misma sobre la base de sus propias destrezas y capacidades, como las diferentes valoraciones de los actos, en sus formas estática y dinámica, (*axía* y *axiosis*). En todo modelo social subyace una escala de méritos y valores que determina reparto de beneficios, cargos posiciones, derechos y privilegios pero también un régimen de sanciones, un elenco de obligaciones, un sistema de exclusión. La complejidad de la relación entre mérito de la acción y del sujeto en el ámbito de la justicia distributiva, en la más general necesidad de distinguir entre la acción meritoria y el sujeto meritorio, obligan a retener también una serie de matizaciones: (1) El carácter contingente del mérito no permite presuponer la coincidencia de lo que hoy entendemos por mérito en el contexto de la Antigüedad griega donde apareció la noción de *demokratía*; (2) A lo largo de la historia, apenas hay un periodo en el que no se haya teorizado la mejor aptitud de un grupo para ostentar poder por encima de los que no reúnen tales requisitos. Es este el fenómeno que Weber estudió como «teodicea del propio privilegio» en su análisis de la dominación y la legitimidad¹⁰⁸.

La confusa noción de meritocracia, muchas veces poliédrica en sus sentidos, usos y significados aconseja no partir de nuestras propias ideas –las de nuestra época– acerca del sentido de lo meritorio. El mayor grado de similitud con nuestra noción de mérito lo encontramos en el enfoque que Musti hacía de uno de los pasajes más conocidos del discurso de Peri-

107. GARCÍA GUAL, C.: «La Grecia Antigua», en *Historia de la teoría política*, (I), cit., p. 156.

108. WEBER, M.: *Economía y sociedad*, cit., p. 705.

cles según el testimonio de Tucídides: «Según la valoración (*axíosis*) según el crédito que consiga en una actividad, no se le prefiere por la riqueza más que por sus méritos (excelencia, virtud, *areté*), ni se ve obstaculizado por su estatus social (*axioma*), si es capaz de prestar un buen servicio a la ciudad». Como nos hemos ocupado de recordar, el significado de mérito siempre es próximo al de valoración. La diferencia entre *axíosis* y *axioma* estriba en que el primer término indica valoración, mientras que el segundo indica un estado. En este sentido, la *axíosis* presenta una perspectiva democrática del concepto de mérito desde la meritocracia en su sentido etimológico, como proceso en curso de formación: ser acreedor de la recompensa que cada cual conquista. En efecto, según Tucídides, Pericles intentó que la democracia aspirara a ser un modelo que favoreciera el desarrollo de las aptitudes personales y donde se recompensara dinámicamente a los mejores con cargos y responsabilidades. Pero evidentemente la valoración de la inteligencia y del esfuerzo en términos meritocráticos es completamente diferente en la Atenas del siglo IV antes de Cristo que en la Europa de la Ilustración; al mismo tiempo la disimilitud del contenido de lo que llamamos «inteligencia» a lo largo de la historia impide la aplicación de nociones contemporáneas. El problema no debe plantearse en esos términos. Únicamente una visión amplia de la idea de mérito, *merecimiento*, permitirá encontrar el germen de la noción meritocrática en unos parámetros temporales y vitales muy diferentes.

La riqueza de los poemas de Homero ha autorizado a ver en ellos desde la defensa del esfuerzo en el episodio de los latófagos donde los peregrinos son ahuyentados y llevados a galeras¹⁰⁹, a la nobleza, la audacia o la fuerza. El dato principal sigue siendo la íntima conexión del mérito con el principio agonal y el nexo moral que une acción y recompensa. Retengamos esto: el término *areté* no connota solo excelencia sino también capacidad para sobresalir. Mediante su influjo el *agathós* (bueno) se convierte en *aristós* (el mejor), *el héroe homérico no es realmente feliz si no se siente, si no se afirma como el primero*. Hesíodo supone la valoración del esfuerzo ligado al sacrificio y al trabajo y lo incluimos como segundo modelo de mérito en un sentido dinámico. Pero al margen de la línea que inaugura *Trabajos y días* (el esfuerzo digno de recompensa) podemos decir sin temor a ser reductivos que la época arcaica es el tiempo de la *areté* heroica.

El mérito eugenésico mira al pasado, al tiempo heroico, la sangre en las venas de los descendientes. Si el contenido del mérito en la época homérica significaba el triunfo de la *areté* heroica por la que se recompensa los hechos realizados (la acción que merece ser contada), y el héroe homérico es *agathós* por su perseguir objetivos con valor y audacia per-

109. HOMERO: *Odisea*, IX, 229.

sonal, la época arcaica, básicamente aristocrática, insiste en el mérito del sujeto como depositario de una mejor aptitud para el *kratos* derivada de su estirpe. El mérito eugenésico se refiere al nacimiento noble, a la *eugeneia*, a los eupátridas. Su representación paradigmática es la lírica de Píndaro o Teognis de Mégara. Como ponían de relieve Ste Croix o Gschnitzer¹¹⁰, la política, el gobierno y la administración de las comunidades en este tiempo es competencia de propietarios acomodados cuya habilidad inicial no significa adentrarse en el mundo comercial o hacer «carrera» en él,¹¹¹ sino una riqueza ya poseída. Para Platón el pobre no es enteramente dueño de sí, (*penés on kai heautou mé kratón*)¹¹², mientras que para Aristóteles la labor del trabajador manual es incompatible con la virtud presentada en estrecha unión con la *politeia*. Ya que las magistraturas son funciones honoríficas no remuneradas, quien se dedique un año a su cargo no puede trabajar de forma permanente en su hacienda o taller, tampoco puede emprender viajes comerciales. Sólo los acomodados pueden desempeñar magistraturas. La Grecia antigua como *focus* histórico social también legitimó el dominio de un grupo sobre otro en detrimento de una raza, un sexo, o una cultura sobre la base de la mejor capacidad en forma estática (*axía*), natural u orgánica. El mérito del hombre frente a la mujer sigue esgrimiéndose desde Homero al Platón del *Menón*. Nos hemos detenido anecdóticamente en su modelo y en algunas alusiones al mérito en la inabarcable obra de Aristóteles. La democracia significó una revisión de las bases meritorias al cuestionar el origen heterónomo de normas y valores, y ser, por decirlo como Castoriadis, el primer intento de conciliación de la autonomía colectiva e individual alrededor de la política, en un momento en el que la institución de la sociedad abandona parte de sus presupuestos, si no sagrados, sí tradicionales, y cuando la cuestión de la justicia es la cuestión de la política¹¹³.

110. GSCHNITZER, F.: *Historia social de Grecia*, cit. , p.56 y ss.

111. STE CROIX, G.: op., cit. p. 456

112. PLATÓN: Carta VII, 351a

113. CASTORIADIS, C.: *El ascenso de la insignificancia*, cit., p. 231.

DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO. UNIVERSALIDAD Y PARTICULARIDAD EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LEOPOLDO ZEA

DIALECTIC OF RECOGNITION. UNIVERSALITY AND PARTICULARITY IN LEOPOLDO ZEA'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Iver Armando Beltrán García¹
(Universidad de Chalcatongo, Oaxaca)

Recibido: 9/ 6/16

Aceptado: 26/ 8/ 16

Resumen: En la filosofía de la historia de Leopoldo Zea opera un esquema interpretativo para ordenar los hechos históricos, al cual denominamos “dialéctica del reconocimiento”. Tal esquema identifica en las circunstancias universales el fundamento para verdades igualmente universales, y de ese modo hace compatibles ciencia, filosofía e ideología. En el presente artículo explicamos y ejemplificamos los rasgos principales del esquema —especialmente su utilidad para analizar situaciones de dominación— así como su vínculo con la concepción de la filosofía de este pensador. Por último, planteamos algunas reservas bajo las que la dialéctica del reconocimiento puede ser retomada como recurso para la investigación.

Palabras clave: Leopoldo Zea; Universalidad; Ideología; Reconocimiento; Calibán.

Abstract: In Leopoldo Zea's philosophy of history operates an interpretive scheme —to which we call “dialectic of recognition”— for organize historical facts. In accordance with the scheme, universal truths are based on universal circumstances, and in that way, science, philosophy and ideology become compatible. In this article we explain and exemplify the main features of the scheme —especially its usefulness to analyze domination situations— as well as its link with the conception of philosophy of this thinker. Finally, we propose some remarks about dialectic of recognition as a tool for research.

Keywords: Leopoldo Zea; Universality; Ideology; Recognition; Caliban.

1. (iivehr@hotmail.com) Profesor Investigador en la Universidad de Chalcatongo. Sus líneas de investigación son la antropología filosófica, la filosofía de la cultura y la historia de la filosofía en México. Universidad de Chalcatongo (Oaxaca, México).

Introducción

Zea distingue en su trabajo intelectual dos vertientes:² la primera de ellas corresponde a la historia de las ideas, representada por sus libros sobre el positivismo en México (1943, 1944, 1968)³ y por *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1952), ampliado este último en *El pensamiento latinoamericano* (1965); la segunda vertiente constituye una filosofía de la historia, y se despliega en múltiples libros: *América como conciencia* (1953), *América en la historia* (1957), *Dialéctica de la conciencia americana* (1976), *Filosofía de la historia americana* (1978) y *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988).

Como parte de la segunda vertiente, la de su filosofía de la historia, este filósofo organiza la masa de los hechos históricos conforme a un determinado esquema interpretativo, que nosotros llamaremos “dialéctica del reconocimiento”. Se trata de un recurso que permite a Zea mostrar, en diferentes contextos, la oposición entre un dominador y un dominado, de forma que ésta se nos presente como parte de un movimiento orientado a superar la misma oposición.

Consideramos que la dialéctica del reconocimiento aporta al investigador una herramienta útil para pensar la historia con un sentido liberador. Además, como veremos, también nos da acceso a una concepción de la filosofía en la cual el pensamiento filosófico, la ciencia y la ideología, antes que excluirse, se integran armónicamente en una misma actividad teórica que partiendo de lo particular, busca lo universal, y sin perder su autonomía se compromete con los problemas de la sociedad.

Nos proponemos mostrar, por tanto, los puntos básicos de dicho esquema, su presencia en la filosofía de la historia de Zea, la articulación que implica entre filosofía, ciencia e ideología, y las reservas bajo las cuales puede ser retomado como recurso de investigación. No operamos una reconstrucción sistemática de la filosofía de la historia de este pensador, ni evaluamos la legitimidad de la misma; sólo pretendemos llamar la atención sobre un elemento constante e implícito a lo largo de su obra, y hacer ver la utilidad de ese elemento. Para ello interpretamos distintos textos

2. Zea, L.: “Autobiografía intelectual”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura* 89 (1988), p. 17.

3. Dichos libros son los siguientes: Primer tomo: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: El Colegio de México, 1943. Segundo tomo: *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México, 1944. Edición de ambos tomos en un solo volumen: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

suyos, haciendo visible el esquema que opera en ellos, aclarando algunas de sus ideas clave y desarrollando sus supuestos principales.

Como remarca Kozel, la obra de Zea atraviesa una rica y compleja evolución; de tal modo que en ella son múltiples las discontinuidades y superposiciones de ideas, cuya conciliación llega a presentarse como problemática.⁴ De ahí la importancia de incluir en nuestro análisis sus textos tempranos y los de madurez; textos (desde “América y su posible filosofía”, de 1941, hasta *Discurso desde la marginación y la barbarie*, de 1988) que cubren un período de cinco décadas.

En la primera sección expondremos la dialéctica del reconocimiento y la concepción que Zea elabora de la filosofía. En una segunda sección explicaremos nuestras reservas hacia esa dialéctica, en tanto esquema interpretativo.

1. Leopoldo Zea: dialéctica del reconocimiento

A juicio de Zea, el meollo de su filosofía de la historia está ya en un artículo de 1941, llamado “América y su posible filosofía”.⁵ Respecto al hecho de que la historia de la filosofía llega a ofrecernos tesis contradictorias entre sí, este filósofo considera en tal artículo que estamos ante una disyuntiva: o bien afirmar dogmáticamente una de esas tesis, o bien pensar que “es la historia la que justifica todas las verdades, todas las creencias”, y que por tanto, “la contradicción surge cuando se quiere hacer de verdades temporales, verdades eternas”.⁶ Esto quiere decir, por una parte, que ante los problemas universales, lo que deben hacer los filósofos americanos es exponer *su* legítimo “punto de vista”, y aportar *su* propia solución; y por otra parte, que “toda abstracción tiene como finalidad la solución de problemas concretos, de problemas particulares, los problemas del llamado ‘hombre de la calle’”.⁷

El mismo Zea destaca que la reflexión iniciada en “América y su posible filosofía” se prolonga a través de sus textos de filosofía de la historia, y en primer lugar en *América como conciencia* (originalmente de 1953).⁸ En tal libro este filósofo reitera que la filosofía cae en contradicción cuando

4. Kozel, Andrés: “Diamantes y herrumbre: Leopoldo Zea y el espíritu de comunidad”, en *Cuadernos Prolam/USP*, 14.26 (2015), p. 22.

5. Zea, L.: “América y su posible filosofía”, en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 89 (1988), pp. 19-21. Para la valoración que Zea hace de este artículo: *Cfr.* “Autobiografía”, cit., p. 17.

6. Zea, L.: “América y su posible filosofía”, cit., p. 20.

7. *Íd.*

8. *Cfr.* “Autobiografía”, cit., p. 17. Del mencionado libro utilizamos la siguiente edición: Zea, L.: *América como conciencia*. 2a ed. México: UNAM, 1972.

intenta hacer universales problemas y soluciones que son históricos, en el sentido de particulares: “las soluciones que un hombre, una generación, un pueblo o una cultura han dado a sus problemas, no pueden ser siempre soluciones para los problemas de otro hombre, generación, pueblo o cultura”.⁹ Si todos los hombres tuvieran el mismo punto de vista, sólo habría una verdad; la pluralidad de las verdades se entiende por el hecho de que a cada hombre y a cada generación les corresponde un específico “lugar circunstancial”: “cada hombre tiene su verdad plena y absoluta, válida para él y para quienes se encuentren en idénticas circunstancias, desde el mismo punto de vista”.¹⁰ Hay pues una correspondencia uno a uno entre cada circunstancia (o realidad) y cada punto de vista (o concepción de la vida, o verdad).

Hasta aquí, *parece* que Zea niega la posibilidad de alcanzar verdades universales. Pero esto no es así, como puede verse en el siguiente pasaje:

Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre. Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana.¹¹

Este filósofo, quien ha advertido que la pretensión de imponerse unas sobre otras hace contradictorias a las verdades, aquí afirma que hay verdades universales, “verdades que pueden valer para toda la humanidad”. Para ello aduce que existen diferentes niveles de generalidad en

9. *Ibíd.*, pp. 27-28.

10. *Ibíd.*, pp. 29-30. En este pasaje se hace evidente la influencia de Ortega y Gasset sobre Zea, ya ampliamente documentada en sus diversos aspectos y momentos (*vid.* Hernández Flores, G.: *Del “circunstancialismo de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2004, especialmente pp. 93-182); para remarcar dicha influencia, sólo recordaremos algunas palabras del mismo Ortega: “la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas [...] la sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única” (Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Calpe, 1923, p. 152). Sobre el temprano contacto de Zea con la obra de Ortega, *vid.* “Autobiografía”, *cit.*, p. 12. Más adelante aparecerán otros conceptos de raigambre orteguiana, como circunstancia y generación.

11. Zea, L.: *América como conciencia*, *cit.*, p. 30.

cuanto a las circunstancias: circunstancias personales, sociales, humanas. Esto, conforme a lo expuesto, equivale a decir que Zea reconoce niveles de generalidad respecto de los puntos de vista: hay puntos de vista que corresponden a uno o a varios hombres, a unos pocos o a muchos, e incluso a todos, y esos puntos de vista generan concepciones de la vida o verdades más compartidas o menos compartidas.¹²

Si interpretamos adecuadamente las palabras de Zea, hay pues a su juicio dos formas de tratar de alcanzar la universalidad, una errónea, otra correcta. La forma errónea (o contradicción) consiste en pretender imponer las concepciones y verdades nacidas de una determinada circunstancia, por encima de las concepciones y verdades que han generado otras circunstancias. La forma correcta corresponde al filósofo que busca el punto de vista compartido por todos los hombres. Destinado a un punto de vista particular, a unas determinadas circunstancias, al filósofo corresponde sin embargo la búsqueda de la realidad común, el punto de vista universal.

Aquí es pertinente recordar una observación crítica que Luis Villoro ha dirigido en este mismo aspecto a los planteamientos de Zea.¹³

Villoro observa que el autor de *América como conciencia* ubica en el centro de su idea de autenticidad la confrontación entre lo propio y lo ajeno, y que lo hace en dos formulaciones: “la contraposición entre la circunstancia (o la ‘situación’) concreta y la universal”, y “la relación entre un hombre concreto y una pretendida naturaleza humana”.¹⁴ Junto con tal idea de autenticidad —destaca Villoro— Zea sostiene la tesis de que “sólo puede alcanzarse lo universal al través de lo singular y concreto”.¹⁵ Pues bien, conforme al análisis de Villoro esta tesis de Zea plantea el problema de cómo llegar de lo singular y concreto a lo universal: tal tránsito no es lógicamente válido por inducción, y, dado que Zea niega que el hombre

12. Particularidad y universalidad se entienden, por tanto, en dos sentidos: como referidas a las circunstancias del hombre, y como referidas al conocimiento que el hombre genera de las mismas. En el primer sentido, las circunstancias son universales si son compartidas por todos los hombres, y particulares si lo son sólo por algunos. En el segundo sentido, el conocimiento es universal si capta o refleja circunstancias universales, y particular si su contenido son circunstancias particulares. El planteamiento de Zea es que la universalidad de ciertos conocimientos se explica a partir de la universalidad de ciertas circunstancias.

13. Villoro, Luis: “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, del mismo. México: El Colegio Nacional/FCE, 1995.

14. *Ibid.*, p. 92.

15. *Íd.*

posea una “esencia”, tampoco es apropiado por “abstracción eidética” —la cual conduce a la esencia a partir del examen de un solo ejemplar.¹⁶

En su análisis Villoro supone que en Zea lo propio y lo ajeno se nos presentan como compartimentos estancos. Pero ya vimos que para Zea lo relativamente ajeno sería sólo la circunstancia personal; aparte de ésta, hay que considerar la circunstancia social y la circunstancia universal, que generan concepciones de la vida y verdades más compartidas o menos compartidas: entre lo propio y lo ajeno hay grados. La filosofía, conforme al planteamiento de Zea, puede transitar de lo particular a lo universal mediante un doble movimiento, el conocimiento que adquirimos sobre nosotros mismos (lo propio) y el conocimiento que obtenemos acerca de los otros (que puede deparar un reconocimiento). Se trata de un paso no lógico o fenomenológico, sino dialéctico.

En efecto, observemos —por nuestra cuenta y al margen de las ideas de Zea, pero a partir de ellas y como medio para una mejor comprensión de las mismas— que dicho doble movimiento configura una determinada estructura: aquello a lo que ya nos hemos referido bajo el nombre de “dialéctica del reconocimiento”. El conocimiento que toma como objeto a uno mismo se contrapone al conocimiento que toma como objeto a los otros; pero al conocer a los otros una de las alternativas es el reconocimiento de lo propio como compartido, con lo que el conocimiento sobre uno se ve confirmado y enriquecido mediante el conocimiento sobre los otros. El reconocimiento de lo propio como compartido, es cierto, puede servir al dominador para justificar su dominio ante el dominado; pero —y esto es lo que nos interesa destacar— también puede ser útil al dominado para denunciar la injusticia de la situación.

Aquí es pertinente hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, hay que precisar que el término “dialéctica del reconocimiento” no pertenece a este filósofo; nosotros lo empleamos para dar nombre a un esquema interpretativo que Zea utiliza implícitamente en su filosofía de la historia. En segundo lugar, debemos remarcar que dicho esquema, una vez explicitado, es planteado por nosotros, lectores de este filósofo, como estrategia heurística, en tanto permite al investigador reconocer en la realidad histórica situaciones recurrentes, y puede —según abundaremos— orientar al hombre que toma parte en las mismas hacia una resolución positiva del conflicto que entrañan tales situaciones. En tercer lugar, la dialéctica del reconocimiento, a diferencia de la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu* (dialéctica esta última con la que no debe establecerse un nexo simple, dada la discrepancia de contexto filosófico entre una y otra), no incluye en su lógica una necesaria duplicación de la autoconciencia, pues la dialéctica del reconocimiento

16. *cfr. Ibid.*, p. 94.

puede restringirse a un movimiento unilateral del yo (o del nosotros) hacia los otros, y ya de esta forma constituirse como tal dialéctica del reconocimiento, además de que así produce beneficios teóricos (el conocimiento de las posibilidades de la acción concreta) y prácticos (la generación de alternativas para resolver conflictos cotidianos).¹⁷

En seguida presentaremos algunos ejemplos de utilización de dicho esquema por parte de este filósofo en sus principales libros de filosofía de la historia posteriores a *América como conciencia*. Los ejemplos, además de ilustrar la dialéctica del reconocimiento, nos permitirán enriquecer nuestra comprensión de la misma mediante elementos adicionales.

En *América en la historia* (originalmente de 1957), Zea incluye dos capítulos llamados “El liberalismo y la expansión occidental” y “Universalización de la cultura occidental”.¹⁸ En ellos este filósofo caracteriza a Occidente en la época de su expansión mundial, por dos rasgos: el dominio de la naturaleza (industrialismo, búsqueda del confort material) y el afán de libertad (expresado en instituciones democrático-liberales). Los pueblos no occidentales, al momento de dicha expansión, no compartían tales rasgos, fuera por “inmadurez” (subordinación a la naturaleza, economías pre-industriales) o por “anacronismo” (despotismo, falta de libertad). Lo que predomina en el enfrentamiento de los dos mundos no es la apertura de cada uno de ellos para el conocimiento del otro en tanto otro, sino, primero, la imposición de uno de ellos sobre el otro, y segundo, la apropiación a la que se ve forzado a llegar el mundo no occidental de los rasgos del occidental, como estrategia para una futura nivelación. Esos rasgos, además de ser en mayor o menor medida elementos de autocomprensión en el mundo occidental, operan como valores que justifican el colonialismo y el neo-colonialismo. Pero la desigualdad original, que según esos valores debía ser superada, deviene programa permanente por la lógica misma del colonialismo y el neocolonialismo, con lo que Occidente desarrolla una doble moral: defiende el ideal de la prosperidad y el ideal de la libertad *hacia adentro*, mientras que *hacia afuera* se alía a fuerzas que van en contra de los mismos (por ejemplo, la Iglesia y el feudalismo).¹⁹ “Hacia adentro” significa: para los pueblos que constituyen

17. “Cada una de ellas [de las autoconciencias] ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo” (Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (trads.). México: FCE, 1966, p. 114. Más adelante volveremos a ocuparnos de la relación entre el pensamiento de Zea y la dialéctica hegeliana.

18. Pp. 59-109. Utilizamos la siguiente edición: Zea, L.: *América en la historia*. México: FCE, 1970.

19. Para la relación entre colonialismo y neocolonialismo en el pensamiento de Zea, *vid.* Macías Chávez, K.C.: “El neocolonialismo en nuestros días: La perspectiva de Leopoldo Zea”, en *Universitas Philosophica*, 32(65), 2015, pp. 81-106.

Occidente (Zea se refiere principalmente a Europa y los Estados Unidos de América). El “hacia afuera” nos remite, en cambio, a la relación de los pueblos occidentales colonizadores con los colonizados.

En el horizonte histórico así delineado por Zea, identificamos por nuestra parte un ejemplo de la dialéctica del reconocimiento: los pueblos subordinados, al tomar conciencia de su propia circunstancia y de los valores asimilados, comprenden también que el otro, el colonizador, comparte circunstancia y valores, de manera que la lucha de los pueblos subordinados llega a ser justificada (ante sí y ante los colonizadores) por los mismos valores que legitimaban la subordinación. Este esquema interpretativo que opera en el panorama histórico presentado por Zea, y que nosotros nos limitamos a hacer explícito, coincide con una idea de éste en el mismo pasaje de *América en la historia*: la universalización que efectuó Occidente al expandirse a través del colonialismo y neo-colonialismo se nos presenta como inauténtica debido a su doble moral; pero es la toma de conciencia de los pueblos subordinados lo que sienta las bases para una universalización auténtica, en la que los valores occidentales se hagan efectivos también *hacia afuera*, es decir, en la relación de los pueblos preponderantes con los pueblos que buscan una integración plena y justa al mundo occidental.²⁰

La dialéctica del reconocimiento que percibimos en la filosofía de la historia de Zea, también está presente en *Dialéctica de la conciencia americana* (originalmente de 1976). Ahí este filósofo reitera la visión ya expuesta: Occidente utiliza sus valores para defender sus intereses económicos y políticos al expandirse, pero los pueblos a los que se enfrenta y los que crea en su expansión asimilan tales valores y los utilizan a su vez para defenderse de dichos intereses, e incluso para justificar una lucha liberadora; visión que ahora centra Zea en la relación de los Estados Unidos con el resto de América (*cf.*, p. ej., la sección 15 “Modelo en la encrucijada”)²¹. En tal marco, este filósofo escribe:

Lo humano se da precisamente en la capacidad de reconocimiento de la propia humanidad en lo otro; en saberse su semejante. Capacidad de reconocimiento basada en la capacidad de comprensión de la individualidad de los otros, de lo que los hace distintos; pero no tan distintos que no tengan algo en común, ese algo que le hace reconocerlos como sus semejantes.²²

Sin perder de vista las circunstancias compartidas, sociales o universales, en la dialéctica del reconocimiento el segundo momento, el co-

20. *Cfr. ibid.*, sección 15, “Nueva interpretación de la historia occidental”, pp. 100-109.

21. Zea, L.: *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza, 1976, pp. 92-102.

22. *Ibid.*, p. 32.

nocimiento del otro, exige capacidad para captar al otro en tanto otro. Un poco más adelante veremos que tal capacidad se relaciona con el carácter dialógico de dicha dialéctica.

En *Filosofía de la historia americana* (originalmente de 1978) Zea nos ofrece otro ejemplo de dialéctica del reconocimiento, en este caso con respecto a dos contraejemplos. Este filósofo explica que en respuesta a los proyectos colonizadores europeos (principalmente el cristiano, asociado sobre todo al Imperio español, y el moderno, que remite a empresas imperialistas como las de Inglaterra y Francia), en América se generan dos movimientos de liberación, en tanto expresión de la conciencia de la propia dependencia el conservador, anti-modernista, que fue derrotado, y el civilizador, triunfante, de signo modernizador.²³ El proyecto conservador corresponde al criollo que se concibe superior a mestizos e indios, pero a la vez subordinado a los peninsulares; el acento de este proyecto está en la independencia política y la continuidad del orden económico y social heredado de la Colonia. El proyecto civilizador, en cambio, proviene del mestizo, que se sabe extraño a la cultura del padre y de la madre, sin pasado y con un presente de subordinación; este otro proyecto enfatiza la visión de un futuro distinto al pasado por medio de la transformación de la realidad presente. En estos proyectos caracterizados por Zea podemos identificar contraejemplos de la dialéctica del reconocimiento: el proyecto civilizador afirma el momento de apertura hacia lo otro, pero no para encontrar circunstancias y puntos de vista compartidos, sino para sustituir lo propio por lo ajeno; mientras que el proyecto conservador, inversamente, niega el momento de apertura y se limita a la afirmación y preservación de lo propio. En el mismo libro este filósofo plantea como alternativa un proyecto asuntivo, que asume el pasado ibérico, colonial, lo mismo que el espíritu modernizador, pero en el marco de una lucha efectiva por la liberación.²⁴ En este proyecto conceptualizado por Zea tenemos el otro ejemplo de dialéctica del reconocimiento: recuperar la propia circunstancia, nuestro punto de vista, y buscar en la circunstancia y el punto de vista del otro elementos comunes, situaciones compartidas, en un movimiento que, sin eliminar la particularidad, se orienta a la universalidad; conservando la particularidad a la vez que efectuando sobre ella una operación encaminada a superarla.

Antes de examinar el siguiente ejemplo tomado de la obra de Zea, consideremos el ya mencionado carácter dialógico de la dialéctica del reconocimiento. El sujeto que en un primer momento se conoce a sí, en un segundo momento sólo puede conocer al otro mediante un hecho (no necesariamente voluntario) de apertura hacia lo que el otro expresa de sí mismo y de su circunstancia y punto de vista en tanto otro. Es cierto que a pesar

23. Zea, L.: *Filosofía de la historia americana*, cit., pp. 165-172.

24. *Ibid.*, pp. 26-38, 269-274.

de las diferencias, ya el solo hecho de la comunicación implica que entre el sujeto y el interlocutor hay una realidad común y un lenguaje común: sin lenguaje común no podrían comunicar ninguna realidad, y sin realidad común sería imposible para uno entender los símbolos emitidos por el otro. Pero, más allá de esta fundamental comunidad, la comunicación sólo adoptará forma de diálogo si el interlocutor se comprende y se expresa a sí mismo en tanto otro, es decir, en tanto sujeto distinto al primero, irreducible, con una circunstancia y un punto de vista personal o social propios.

Ahora podemos atender al último ejemplo de dialéctica del reconocimiento, tomado de *Discurso desde la marginación y la barbarie* (originalmente de 1988). Zea nos presenta a Occidente, y específicamente a Europa, como un centro de poder y dominación, que a lo largo de la historia ha conformado su identidad a través de la dualidad civilizado/bárbaro.²⁵ Pues bien, este filósofo interpreta un pasaje de *The Tempest*, drama de Shakespeare de principios del siglo XVII, época en que “se ha realizado la gran expansión colonial íbera y toma cuerpo la expansión de la Europa moderna, central la británica”.²⁶ En el drama, Próspero se dirige a Calibán:

[...] Abhorred slave,
Which any print of goodness wilt not take,
Being capable of all ill! I pitied thee,
Took pains to make thee speak, taught thee each hour
One thing or other: when thou didst not, savage,
Know thine own meaning, but wouldst gabble like
A thing most brutish, I endow'd thy purposes
With words that made them known. But thy vile race,
Though thou didst learn, had that in't which good natures
Could not abide to be with [...]²⁷

25. Para la importancia de la dicotomía civilización/barbarie en el pensamiento de América Latina y la propuesta que elabora Leopoldo Zea respecto a ella, *vid.* Urdapilleta-Muñoz, M. y Núñez-Villavicencio, H.: “Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana” en *La Colmena* 82 (2014), pp. 31-40. Dicha dicotomía, que vertebrata el *Discurso desde la marginación y la barbarie* de Zea, tiene un papel estratégico en el intento de este filósofo por elaborar una visión no eurocéntrica de la historia universal. Tal intento es contextualizado por Taboada, H.: “Buscando leer la historia mundial desde Nuestra América” en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 13 (2014), pp. 251-263.

26. Zea, L.: *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 27.

27. *The Tempest*, Act I, Scene II. “¡Odioso esclavo, / en quien no deja marca la bondad / y cabe todo lo malo! Me dabas lástima, / me esforcé en enseñarte a hablar y cada hora / te enseñaba algo nuevo. Salvaje, cuando tú / no sabías lo que pensabas y balbucías / como un bruto, yo te daba las palabras / para expresar las ideas. Pero, a pesar / de que aprendiste, tu vil sangre repugnaba / a un alma noble.” Traducción de Ángel-Luis Pujante: Shakespeare, W.: *La tempestad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1998, I.ii.

Próspero, el dominador venido de fuera, poderoso por su saber, califica a Calibán, el nativo subordinado, de salvaje, y lo increpa por la natural inclinación de éste al mal, inclinación que no logró remediar la enseñanza del dominador, ni el lenguaje infundido —las palabras que permitieron a Calibán hablar y comunicar sus ideas y propósitos en vez de farfullar como animal. La interpretación de Zea es que ese lenguaje, ese logos, incorpora al nativo en el mundo del dominador, un mundo de amos y esclavos en el que al nativo le corresponde el lugar de los esclavos. En tal punto este filósofo menciona la idea aristotélica de que “unos han nacido para mandar y otros para obedecer”, de manera que los primeros poseen “la palabra sobre lo que debe hacerse”, y los segundos (las mujeres, los niños y los bárbaros) sólo “la voluntad para hacerlo”.²⁸ Ese mundo de ideas y valores, señala Zea, se prolonga a través del tomismo en la expansión íbera sobre América, pues aunque el “nuevo racionalismo” iguala a todos los hombres por la razón, los distingue sin embargo por su “naturaleza física”: el hombre subordinado ya no lo es debido a que no tenga uso de razón, sino porque su “naturaleza física” no le permite hacer de ella un uso pleno.²⁹ Este filósofo apunta que la jerarquía del mundo griego e íbero es reafirmada por el hombre moderno, el europeo-occidental, ya que éste plantea un modelo superior de hombre, “el capaz de dominar a la naturaleza poniéndola a su servicio”, e integra a la naturaleza a los hombres que no realizan ese modelo: los bárbaros, los salvajes.³⁰ El nativo, “en su encuentro consciente con el conquistador y colonizador, para enfrentarlo y afirmar su existencia, tendrá que hacer del logos de éste un instrumento de su propia afirmación”.³¹ De este modo, “el logos dominante se transforma de alguna forma en diálogo, logos de dos en cuanto puede ser replicado, maldecido, mal dicho”;³² en palabras del mismo Calibán: “You taught me language; and my profit on’t / Is, I know how to curse”.³³

Hasta aquí la interpretación de Zea.³⁴ Observemos por nuestra parte que para el diálogo entablado por Próspero y Calibán, el “decir mal” de este

28. Zea, L.: *Discurso*, cit., p. 28. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1254a.

29. *Ibid.*, p. 29.

30. *Íd.*

31. *Ibid.*, p. 29-30.

32. *Ibid.*, p. 30.

33. *The Tempest*, loc. cit. “Me enseñaste a hablar, y mi provecho / es que sé maldecir.” Trad. cit.

34. Ya Roberto Fernández Retamar había comprendido el símbolo de Calibán en el sentido general de Zea: “Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»?” (*Todo Cali-*

último, su “mal-decir” el lenguaje del dominador, es condición necesaria, pues gracias a ese “mal-decir” Calibán expresa su conciencia de sí en tanto otro. En efecto, el nativo utiliza el lenguaje aprendido, no para reconocer como suyo el mundo del dominador y aceptar el lugar que en tal mundo éste le ha destinado; no para expresar la gratitud del salvaje redimido de su incultura por el sabio civilizador que a cambio le exige obediencia y servicio, sino para hacerle ver al dominador la injusticia de la situación: “This island’s mine”.³⁵ En una circunstancia de dominación la dialéctica del reconocimiento, en tanto diálogo, se establece como denuncia y reclamo, como resistencia y autoafirmación del dominado. La apertura del dominador no significa en este contexto un acto voluntario, sino una verdadera incursión del otro en su mundo, para afirmar una diferencia irreductible.

Ilustrada a través de los anteriores ejemplos, la dialéctica del reconocimiento, como tránsito de lo particular a lo universal, se coordina en la obra de Zea con una determinada concepción de la filosofía.

Efectivamente, en *La filosofía americana como filosofía sin más* (originalmente de 1969) este pensador escribe que “todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura”.³⁶ La dirección que este filósofo señala nos conduce a una filosofía que subordina el conocimiento de lo propio al imperativo de la universalidad. Pero Zea nos advierte que podemos caer en el exceso opuesto: “el extremismo en que se olvida el origen mismo de toda filosofía, esto es, al hombre, al individuo que la hace posible con todas sus pretensiones y limitaciones”.³⁷ No hemos de cometer el error de recluirnos en un particularismo desvinculante, pero tampoco el error de diluir nuestras raíces en un vacío universalismo. “La filosofía es algo más que ciencia rigurosa, algo más que lógica capaz de deslindar, con precisión, lo que se supone que es de lo que no es; la filosofía es, también, ideología, como ha

bán. Buenos Aires, 2004, pp. 33-34). Tal lectura contrasta con la de José Enrique Rodó, quien veía en Calibán un negativo “símbolo de sensualidad y torpeza”, en contraposición con el signo positivo de Ariel, que representa “el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad” (*Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 3). Liliana Weinberg compara las principales interpretaciones que se han realizado sobre el símbolo de Calibán en la literatura latinoamericana; como parte de ello, distingue dos lecturas del símbolo en Rodó, así como dos momentos de su presencia en la obra de Zea (“La identidad como traducción. Itinerario del Calibán en el ensayo latinoamericano” en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 5.1 (1994): pp. 21-35).

35. *The Tempest*, loc. cit. “Esta isla / es mía...” Trad. cit.

36. Zea, L.: *La filosofía americana como filosofía sin más*. 11a ed. México: Siglo XXI, 1986, p. 58.

37. *Ibid.*, p. 59.

sido y es ética”.³⁸ La filosofía, en tanto teoría, posee una finalidad que la distingue de la práctica y que asegura su autonomía: el logro de la universalidad; pero dicha universalidad puede ser entendida, adicionalmente, como una herramienta para la solución de los problemas del “hombre de la calle”. La filosofía, sin comprometer su universalidad, su científicidad, su autonomía, puede ser comprendida en el sentido de una instrumentalidad que este filósofo denomina “ideología”:

No está reñida la adquisición de un instrumental técnico preciso, ni de una filosofía como lógica rigurosa que permita esta precisión, con la búsqueda de una filosofía que nos dé razón, no ya de nuestra capacidad como hombres, que por serlo tiene que ser semejante a la de otros hombres, sino, también, de la enajenación que nos hace aceptar ser simples instrumentos, como lo es esa ciencia rigurosa, al servicio de los hombres y pueblos que han alcanzado la supremacía planetaria.³⁹

Filosofía, ciencia, ideología, no son planteadas por Zea como actividades distintas y excluyentes, sino como actividades que pueden confluir sin contradicciones, complementándose y enriqueciéndose unas a otras: aunque no toda ciencia ni toda ideología poseen carácter filosófico, la filosofía se nos presenta a la vez en tanto ciencia (por subordinar el conocimiento de lo propio y particular al logro de un saber universal) y en tanto ideología (por vincular su universalidad y su autonomía a un compromiso con la circunstancia concreta del filósofo).⁴⁰

Hay, pues, coordinación entre la dialéctica del reconocimiento de este pensador y su concepción de la filosofía. Conforme a tal concepción, la

38. *Ibid.*, p. 61.

39. *Id.*

40. El elemento de compromiso y su papel en la construcción de la filosofía de la historia de Zea, es estudiado por Balcárcel, J.: “La filosofía de Zea. Estructura de la suya propia”, en *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: UNAM, 2006, pp. 67-79, y por Colonna, R.: “Responsabilidad y compromiso en el pensamiento de Leopoldo Zea” en *Cuadernos Americanos*, 3(141), 2012, pp. 19-28. En este aspecto continúan teniendo gran interés las “Apreciaciones críticas de las críticas a Leopoldo Zea”, en el libro ya clásico de Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina* (México: UNAM, 1983, pp. 131ss), especialmente en lo que respecta a los señalamientos de que en sus trabajos de historia de las ideas Zea no hace historia sino meta-historia —dado el subjetivismo que implicaría su actitud de compromiso. En lo tocante a este punto, consideramos que es precisamente el entrelazamiento de filosofía, ciencia e ideología lo que ha de ser puesto en cuestión al examinar la legitimidad de una filosofía de la historia como la de Leopoldo Zea. La dialéctica del reconocimiento, como esquema implícito en los análisis históricos de este filósofo, puede ser un objeto de estudio estratégico en tal examen, dado que supone la articulación entre universalidad del objeto de estudio (las circunstancias compartidas), la universalidad del conocimiento (derivada de la propia del objeto de estudio), y la función social de la ciencia y la filosofía (como búsqueda de soluciones universales a problemas universales). Debido a que los objetivos del presente artículo son

actividad filosófica busca lo universal sin renunciar a lo particular; y, de acuerdo con dicha dialéctica, el sujeto trasciende su circunstancia personal gracias a la circunstancia social y universal, pero manteniendo viva siempre la diferencia efectiva del otro. Así queda de manifiesto, en la obra de Zea, la congruencia entre la forma de entender la filosofía y su forma de ejercerla.

2. Crítica y propuesta

El pensamiento de Leopoldo Zea, conforme a lo expuesto, nos ofrece a través de la dialéctica del reconocimiento una forma de armonizar el saber universal y el conocimiento de lo propio, la autonomía de la ciencia y el compromiso hacia la circunstancia concreta; en fin, la filosofía, la ciencia y la ideología. Sin embargo, hay en ese pensamiento supuestos que merecen ser tratados con reservas. En esta sección nos centraremos en dos de esos supuestos —la tesis de los “puntos de vista” y el empleo de la dialéctica triádica hegeliana— y bosquejaremos una forma de recuperar la dialéctica del reconocimiento como esquema interpretativo de la realidad histórica.

En el análisis de Zea, como ya vimos, el hombre está siempre ubicado en una circunstancia concreta, que puede ser personal, social o universal, de manera que a cada circunstancia corresponde un cierto punto de vista. Al cambiar las circunstancias, necesariamente cambian los puntos de vista. Así, hay contradicción entre las verdades cuando unos hombres pretenden imponer el punto de vista propio de sus circunstancias, por encima del punto de vista de otros hombres situados en circunstancias distintas. La universalidad a que puede y debe por naturaleza aspirar la filosofía, es la del punto de vista que nace de las circunstancias compartidas entre unos y otros hombres, las circunstancias sociales y universales, más allá de las meramente personales.

El planteamiento de este filósofo implica, pues, una correspondencia uno a uno entre la circunstancia y el punto de vista. Pero tal correspondencia no es sostenible, por tres razones. En primer lugar, un mismo punto de vista (una proposición con pretensión de verdad) puede ser mantenido, por la misma persona o por varias personas, en diferentes circunstancias, simultáneas o sucesivas. En segundo lugar, la circunstancia no es una unidad definida en sí misma y definitiva; el alcance y los límites de una circunstancia dependen de los variables criterios que se adoptan antes de elegir los hechos a tomar en cuenta. Y por último, a un mismo conjunto

distintos, nos limitamos a dejar sólo apuntada esta vía de reflexión, que consideramos oportuna y fecunda.

de hechos pueden corresponder diversas interpretaciones, cada una de las cuales genera una circunstancia distinta.

Para la dialéctica del reconocimiento, la tesis del punto de vista no constituye un elemento imprescindible. Pues el reconocimiento de lo propio en lo otro, si bien es cierto que puede entenderse como la instalación de los hombres en un mismo punto de vista o verdad, también puede serlo como un proceso dialógico por el cual unos hombres someten el fundamento de sus ideas y valores a un examen y una discusión con otros hombres, de manera que en tal proceso unos y otros toman conciencia de que, a pesar de sus diferencias, comparten circunstancias en diferentes grados. Aquello que podemos llamar verdad o valor universal no significa necesariamente compartir un punto de vista o perspectiva, sino que puede consistir en compartir un fundamento racional obtenido dialógicamente.

Pasemos a la dialéctica triádica hegeliana que subyace a la dialéctica del reconocimiento. Como hemos mostrado a través de varios ejemplos en la sección anterior, los tres momentos de la dialéctica del reconocimiento, así como su lógica, están presentes en los análisis de Zea, de modo que nosotros nos limitamos a hacerlos explícitos y asignamos un nombre a su conjunto. A ello hay que agregar que la presencia de tal dialéctica no se restringe en la obra de Zea a la dialéctica del reconocimiento: la encontramos en el origen y a la base de su filosofía de la historia.⁴¹ Ahora bien, no obstante la armazón dialéctico-hegeliana de su filosofía de la historia, la lectura que este filósofo hace de la filosofía de la historia de Hegel es siempre crítica.⁴² Como parte de tal lectura, Zea deja fuera de su propia filosofía de la historia todo elemento de teología intrínseca; por ejemplo, en el sentido hegeliano de que la historia es la

41. José Gaos, al observar en el trabajo de historia de las ideas de Zea las semillas de una filosofía de la historia, ya destacaba que tal filosofía —en su momento de germinación, antes de que este último la hiciera explícita como tal y le diera un pleno desarrollo— tenía un sentido dialéctico. Cfr. Gaos, J.: “Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea”, en *Obras Completas* VIII, México, UNAM, p. 160. Publicación original del texto con el mismo título, en *Cuadernos Americanos*, 49(1), 1950, pp. 157-161. Para la significativa relación entre Gaos y Zea, *vid.* De Llera, Luis: “El exilio filosófico español, mediador entre la cultura europea y la hispanoamericana: el caso de José Gaos y Leopoldo Zea” en *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, del mismo. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

42. Pensemos por ejemplo en que, respecto a la expansión colonizadora de Occidente, Zea remarca la función legitimadora de la filosofía de la historia universal, a la que como disciplina filosófica —según reconoce este mismo filósofo latinoamericano— Hegel da su contenido y sus fines (cfr. Zea, L. *Filosofía de la historia americana*, cit., pp. 35-38). O en que, al relacionar la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología del espíritu* con el acontecimiento concreto de la Revolución Francesa, Zea muestra que la dialéctica hegeliana —más allá del proyecto filosófico al que pertenece originalmente— puede utilizarse para identificar en los procesos históricos de liberación el surgimiento de nuevas formas de dominio del hombre sobre el hombre (cfr. *ibid.*, pp. 76-99).

realización de la idea de libertad.⁴³ El esquema de este pensador, la dialéctica del reconocimiento, nace del esfuerzo de Zea para dar un orden significativo a la masa de los hechos históricos, sin atribuir a tales hechos una finalidad distinta a la de los sujetos particulares que los realizaron. Su lógica interna, el tránsito del conocimiento de sí al conocimiento del otro, y la superación de ambos momentos por el reconocimiento de las circunstancias compartidas, no ha de ser entendido como un movimiento necesario, pues en el transcurso de la realidad histórica el conocimiento de sí puede no dar paso al conocimiento del otro, y el conocimiento del otro puede darse sin reconocimiento de dichas circunstancias. Hablamos de una lógica en tanto la dialéctica del reconocimiento posee un determinado orden, pero no porque tal orden implique la inevitable superación de sus oposiciones: el estudio de los casos que en el pasado han alcanzado la superación de la contradicción permite guiar nuestra acción individual y colectiva en el presente y el futuro respecto a nuevas situaciones cuya resolución se nos presenta como problemática, y en las cuales cabe esperar que el elemento de libre decisión ejerza un efecto determinante.

La dialéctica del reconocimiento, en tanto esquema, vale pues como un recurso de investigación entre otros, y como tal, su confrontación con los mismos hechos puede confirmar su adecuación o evidenciar la necesidad de sustituirlo por otra herramienta conceptual. Como ejemplo, podemos mencionar la importancia que también tiene para el estudio de la historia la dialéctica de estirpe heraclíteas, que ha sido señalada como un instrumento valioso para entender —en el contexto de los conflictos interculturales— la oposición en las relaciones humanas en tanto posibilitadora de armonía justicia y orden.⁴⁴ O bien herramientas no dialécticas; así la inducción lógica y la abstracción eidética que menciona Villoro en su citada crítica.

Tomando en cuenta las anteriores observaciones, consideramos que la dialéctica del reconocimiento puede ser fecunda tanto en el ámbito teórico como en el práctico. En el primero, como ya dijimos, constituye un recurso que nos permite efectuar el tránsito del conocimiento de lo propio, de lo particular, a un saber universal, y por tanto, conciliar filosofía, ciencia e ideología. En cuanto al ámbito de lo práctico, en tanto distinto a lo teórico pero a la vez como su fundamento, la dialéctica del reconocimiento promueve la resolución de los conflictos en un sentido positivo, enfatizando

43. Cfr. Rockemore, T.: “Hegel, History as Intelligible and Freedom” en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 10.18 (2013): pp. 18-19. La lectura que Zea hace de Hegel está mediada por la crítica de Ortega a éste; del peso y alcance de tal mediación nos da una idea Sánchez, A.: “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 67 (2016), pp. 57-72.

44. Cfr. París, S.: “Repensar los conflictos interculturales y su transformación pacífica desde el paradigma de la complejidad de Heráclito de Éfeso”, en *Thémata. Revista de Filosofía* 52 (2015): pp. 190-197.

las ideas y los valores que unen a los hombres, sin por ello renunciar a las diferencias que los enriquecen.

Conclusiones

En este artículo mostramos que la filosofía de la historia de Leopoldo Zea emplea en distintos análisis históricos una estructura dinámica, la dialéctica del reconocimiento, a través de conceptos como el de punto de vista y circunstancia, de filiación orteguiana. Estructura que, en el análisis de este filósofo, explica el tránsito del conocimiento de lo propio, de lo particular, al saber universal que corresponde a la filosofía, articulando armónicamente filosofía, ciencia e ideología. En un momento posterior, tomamos distancia respecto al concepto de punto de vista, y precisamos que la dialéctica del reconocimiento ha de ser entendida estrictamente como un recurso interpretativo y no en el sentido de una teleología intrínseca de la historia.

Como parte de lo anterior, hicimos mención del símbolo de Calibán, tal y como lo interpreta el mexicano Zea, siguiendo al cubano Fernández Retamar, y en contraste con el uso que del símbolo hace Rodó. Calibán, para este último, tiene un signo negativo; para aquéllos en cambio, un signo positivo. En el mexicano y el cubano, el personaje de Shakespeare, nativo dominado por el saber del forastero, es sobre todo el esclavo que utiliza el lenguaje de su amo para denunciar una injusticia, para reclamar su libertad y la propiedad de su tierra; el hombre que, originalmente inculto, aprende para hacer del conocimiento una herramienta de lucha. En el saber adquirido ve Calibán, no la necesidad de concebir su pasado en tanto sumido en la ignorancia y su presente bajo la especie de una subordinación justa, sino la oportunidad de afirmar su pasado como algo positivo y su presente como una circunstancia inaceptable: “For I am all the subjects that you have, / Which first was mine own king [...]”.⁴⁵ En este sentido es que, para Zea y Fernández Retamar, Calibán dice-mal las palabras que le enseñaron, mal-dice.

En tal exégesis hemos de proponer, retomando así el esquema de la dialéctica del reconocimiento, un giro puntual pero significativo. Calibán no es el que dice-mal, el que mal-dice. Decir-mal —en el sentido indicado— implica relacionarse con el lenguaje como algo fundamentalmente ajeno e instrumental; en cambio, si Calibán puede denunciar una injusticia, es porque ha hecho suyo el nuevo lenguaje de ideas y valores, porque ese lenguaje forma ya parte sustantiva de su ser. Un lenguaje de ideas y valores no puede sobreponerse a otro como un aditamento extraño y prescindible:

45. *The Tempest*, loc. cit. “Yo soy todos los súbditos que tienes, / yo, que fui mi propio rey...” Trad. cit.

unas ideas fecundan a otras, unos valores fertilizan a otros. El resultado no son dos mundos yuxtapuestos, sino un nuevo mundo más denso y más complejo. *Calibán no es el que mal-dice el lenguaje del dominador, es el que lo dice bien*, no en tanto aquél desea un mal a Próspero, sino porque al exigir justicia, lo que pretende es que la doble moral del dominador sea sustituida por el ejercicio efectivo de una moral recta. El dominador es quien en su relación con el dominado aplica mal y deforma los valores y las ideas compartidos, y por tanto, quien en este sentido dice-mal el lenguaje común. Con base en tales ideas y valores rectamente asumidos, Calibán, ante la injusticia, reivindica una verdadera comunidad.

La dialéctica del reconocimiento no suprime las oposiciones, las supera asimilándolas. El punto clave de esta dialéctica no está en el momento de la contradicción, sino en el momento de la complementación en el seno de la totalidad.

De Leopoldo Zea hemos aprendido que la lucha por la liberación sólo tiene sentido como un tránsito —necesario, pero provisional— de la discordia a la conciliación, de la extrañeza al reconocimiento, de la particularidad a la universalidad. Calibán confronta su decir con el decir de Próspero, no por creerse radicalmente distinto, sino precisamente porque se reconoce como su igual. Calibán y Próspero, en su oposición, constituyen un mismo movimiento, el de la unidad del hombre en tanto hombre; unidad que a través de la historia y sus avatares busca dificultosamente reencontrarse consigo misma.

ROBERT E. HOWARD: LA ESPADA SALVAJE DE LA IDEOLOGÍA

ROBERT E. HOWARD: THE SAVAGE SWORD OF IDEOLOGY

Luis Felip López-Espinosa¹
Universidad de Málaga

Recibido: 9/ 7/ 16
Aceptado: 29/ 1/ 17

Resumen: El bárbaro de Robert E. Howard es un héroe crítico. De acuerdo con los intérpretes, Conan no actúa legitimado por el Destino, como viene siendo habitual en el género de «espada y brujería». El bárbaro está ligado a una naturaleza que disuelve las ficciones imaginarias de la civilización. Sin embargo, el bárbaro como crítico de la cultura no tiene nada en común con el desdén fascista por la decadencia burguesa; está más relacionado con la «violencia divina» benjaminiana. En conclusión, identificaremos la violencia utópica del bárbaro, cuyo poder carece de toda legitimación ideológica, como el núcleo de toda democracia real y radical.

Palabras clave: Robert E. Howard; Walter Benjamin; ideología; violencia divina; democracia.

Abstract: Robert E. Howard's barbarian is a critical hero. According to the interpreters, Conan doesn't act legitimized by the Destiny, as is being usual in the genre of sword-and-sorcery. The barbarian is linked to a nature which dilutes the imaginary fictions of civilization. However, the barbarian as a culture critic does not have nothing in common with the fascist disdain for the bourgeois decadency; is more linked with the benjaminian «divine violence». In conclusion, we'll identify the utopic violence of the barbarian, whose power is deprived of any ideological legitimation, as the kernel of real and radical democracy.

Keywords: Robert E. Howard; Walter Benjamin; Ideology; Divine Violence; democracy

1. Colaborador honorario en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. Dr. en Filosofía por la UNED, sus líneas principales de trabajo son el concepto de ideología, la filosofía marxista (con especial atención a la perspectiva althusseriana) y la teoría psicoanalítica tal como se encuentra formulada por Jacques Lacan y desarrollada en sus aplicaciones filosóficas y políticas por parte de la Escuela de Eslovenia. Publicaciones recientes: «Il n'y a pas de grand Autre: el materialismo teológico de Pascal», en *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, nº 51 (2010); «El concepto de ideología en el Marx maduro», en *Isegoría*, Nº 50 (2014).

1. El «existencialismo» de Conan como crítica de la ideología

En su breve artículo titulado «Conan The Existential», Charles Hoffman reivindica la actualidad de la obra de Robert E. Howard por su vinculación, aunque no expresa ni consciente, con una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX: el existencialismo.² La obra de Howard no sería una reactualización del mito, ni una saga más de «ficción histórica» inspirada en un pasado remoto e idealizado, con toques de fantasía heroica. Como sostiene Hoffman, se trata de una obra existencialista en lo filosófico y arraigada fuertemente, por tanto, en la constelación filosófica e ideológica de su momento histórico, el turbulento siglo XX.

Muy sucintamente, y reduciendo el concepto de manera un tanto simplista, Hoffman identifica el existencialismo de Howard en torno a la tesis sartriana elemental de «la existencia precede a la esencia», el «absurdo de la existencia humana» en Camus, y la negación del concepto de «naturaleza humana».³ Aunque la identificación con una escuela filosófica de pensamiento en su artículo es algo débil, sin dar una definición precisa del término «existencialismo» (más allá de la impresión de un «clima intelectual»), sin profundización en la obra de Sartre o Camus ni de sus precedentes (Kierkegaard, Pascal, etc.) y sin el recurso a un aparato crítico que aporte algo más de rigor académico, debemos convenir con Hoffman en que las narraciones de Robert E. Howard destacan como una obra de su tiempo, y lo interesante del artículo reside en los argumentos aportados que abren la puerta a una interpretación más ambiciosa desde un punto de vista filosófico.

La identificación de Robert E. Howard como un «existencialista inconsciente» en el breve ensayo de Charles Hoffman se centra en un aspecto crucial de su narrativa, que la distinguiría de la obra de otros célebres autores de fantasía heroica como Tolkien o Moorcock: la ausencia de un llamado al *Destino del héroe*. Este es un elemento central, traicionado por epígonos como Sprague de Camp y Lin Carter (continuadores de la saga de Conan tras la muerte de Howard), y olvidado por los sucesores en el género de «espada y brujería»:

Todos los sucesores de Howard en el género de espada y brujería parecen insensibles al existencialismo (...); la mayoría de sus series con crónicas del héroe que cumple con su “noble destino”. En cada una de las historias de Howard, Conan crea y soporta su propio destino. Cuando Conan se convierte en rey, no está realizando un papel predeterminado por el destino; al contrario, él aprovecha la oportunidad para autoproclamarse rey.⁴

2. Hoffman, Ch: «Conan The Existential», en Herron, D. (ed): *The barbaric Triumph*, Maryland: Wildside Press, 2004, pp. 5-10.

3. *Ibidem*, pp. 6-7.

4. «All of Howard's successors in the genre of Sword-and-Sorcery seem untouched by exis-

El carácter propio y la profundidad del mundo creado por Howard se comprenden mejor por contraste con la obra de otro referente de la literatura de fantasía: Tolkien. En Tolkien es evidente el aura de mistificación que envuelve todo el relato, con la montaña (en *El señor de los anillos* o en *El Hobbit*) como *telos* o fin hacia el cual se dirige linealmente la trama. Quizás por eso el prototipo del mago tolkieniano, Gandalf, es aquel que *conoce* dicho Destino o finalidad. Operando mediante engaños, poniendo en peligro a Bilbo y a Frodo, Gandalf les hace cumplir con una oscura finalidad histórica: robar el perdido anillo de poder de Sauron, atesorado por Gollum, y hacerlo fundir en Mordor. Los más idóneos para semejantes aventuras son los hobbits o medianos, una raza sencilla, hogareña, ingenua y de aspiraciones modestas (menos susceptibles que los humanos al pecado o a la corrupción).

¿Y no es esta llamada a un crucial Destino (que da nombre al mismísimo monte donde Frodo cumple su misión en *El Señor de los Anillos*) lo más característico de la interpelación ideológica, tal como la planteara Louis Althusser y la desarrollaran Slavoj Žižek y los autores de la escuela eslovena? La ideología interpela a los individuos como sujetos, y lo hace mediante la representación imaginaria de una completud, proyectada sobre las carencias del ser materialmente incompleto e insuficiente. Lo que un sujeto es, y lo que debe ser, se hallan codificados en la forma de un Destino socialmente necesario, merecedor de nuestra sumisión e incluso de nuestra aceptación en forma de «*amor fati*» pseudonietzscheano. Mladen Dolar describe este proceso como la introyección de una contingencia externa, que por medio de un cambio meramente formal conduce a una *elección forzada*, allí donde lo dado es percibido como el objeto de elección del propio sujeto.⁵

¿No sucede así cuando Gandalf convence a Bilbo de que le siga en su aventura? Bilbo es tajante en su negativa («¡No queremos aventuras aquí, gracias!»).⁶ Y sin embargo, Gandalf no duda en llenar de enanos la casa de Bilbo, la tarde del día siguiente. La compañía de los enanos y las canciones sobre mazmorras, oro y aventuras, despiertan el interés de Bilbo. Sin embargo, tras la fiesta, «ya no estaba tan seguro de que fuese a

tentialism (...); most of their series are chronicles of the hero fulfilling his «noble destiny». In each of Howard's stories, Conan creates and carries out his own destiny. When Conan becomes king, he is not acting out a role already preordained by fate; rather, he seizes the opportunity to make himself a king» (*Ibidem*, p. 8, la traducción es mía).

5. Dolar, M.: «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6:2, 1993, p. 82.

6. Tolkien, J.R.R.: *El hobbit*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988, pp. 11-12.

hacer algún viaje por la mañana». ⁷ La decisión de partir se toma como un hecho ya consumado: al amanecer, los enanos se han marchado dejándole una nota, que Bilbo no halla hasta que Gandalf se la hace leer, apremiándole a que se reúna con el grupo de aventureros. Así, del modo más absurdo, Bilbo se lanza a la aventura:

Hasta el final de sus días Bilbo no alcanzó a recordar cómo se encontró fuera, sin sombrero, bastón, o dinero, o cualquiera de las cosas que acostumbraba a llevar cuando salía, dejando el segundo desayuno a medio terminar, casi sin lavarse la cara, y poniendo las llaves en manos de Gandalf... ⁸

El proceso de «conversión» ideológica supone la confirmación de un hecho consumado, apoyado en la autoridad externa del mago (y en cierto sentido, facilitado también por el mito familiar, la ascendencia de una estirpe de aventureros). La paradoja del relato reside en cómo la aventura se convierte en una búsqueda de la propia identidad a partir del hecho traumático de que, una vez que se inicia la búsqueda, algo de esa identidad preexistente se pierde. En otras palabras: sin la ruptura que la elección forzada supone en la cotidianeidad homeostática de un sujeto, la propia aventura sería innecesaria... pues el sujeto no habría tenido necesidad de buscarse a sí mismo a través de la historia.

Al final de *El Hobbit*, Gandalf muestra la verdadera lógica del proceso de interpelación ideológica, donde con total descaro el mandato ideológico resulta ser la condición de posibilidad del acto individual de un sujeto, y no al contrario:

¿No dejarás de creer en las profecías solo porque ayudaste a que se cumplieran? No supondrás, ¿verdad?, que todas tus aventuras y escapadas fueron producto de la mera suerte, para tu beneficio exclusivo. Te considero una gran persona, señor Bolsón, y te aprecio mucho; pero en última instancia, ¡eres solo un simple individuo en un mundo enorme! ⁹

La preeminencia del mito, la sumisión del individuo a la colectividad, y el papel preeminente del mago como concededor de un destino, se hallan diametralmente opuestos al «vulgar» materialismo de Conan, individualista y desmitificador. Conan es presentado, en su primera aparición en el relato «The Phoenix on the Sword» (publicado en el número de

7. *Ibidem*, p. 28.

8. *Ibidem*, p. 30.

9. *Ibidem*, p. 228.

diciembre de 1932 de *Weird Tales*), como un antihéroe disolvente o como un héroe plebeyo:

Allí llegó Conan, el cimmerico, con su pelo negro, los ojos sombríos, espada en mano, un ladrón, un saqueador, un asesino, de gigantescas melancolías y gigantescas alegrías, para pisotear con sus sandalias los tronos enjoyados de la tierra.¹⁰

Las líneas que abren el relato no constituyen una profecía, sino una crónica (se citan unas imaginarias «Crónicas Nemedias»). Por ese motivo, la narración se mantiene en todo momento enmarcada en una crónica ficticia, pero desde un supuesto puramente materialista y sin anticipar ninguna determinación histórica. De una manera brutal, el universo del héroe en Howard se rige por la contingencia absoluta de un proceso sin Sujeto ni fin(es).¹¹ El antiheroico Conan pasa por su vida a través de toda suerte de oficios de mala reputación (pirata, ladrón, soldado profesional, general mercenario, forajido...) guiado tan solo por «primarias» necesidades materiales. De ahí que su auto-coronación como rey de Aquilonia (en un gesto napoleónico) esté desprovista del aura de una profecía, de la predicción de una necesidad histórica. Conan, sin más autoridad que la que le dan las circunstancias concretas, recoge la corona del cadáver del tirano Numénides, a quien acaba de dar muerte.¹² Y como experimentará a partir de entonces, ninguna sublime transformación enderezará su vida de aventurero y buscavidas, pues como acertó Jacques Lacan, el loco no es solamente el mendigo que cree ser un rey, sino también el rey que cree serlo. La crítica howardiana a la monarquía se basa, por consiguiente, no en la negación del estatus trascendente de la misma, sino en la afirmación de su carácter mundano: no existe diferencia alguna entre ser un rey o ser un bárbaro, pues un bárbaro puede ocupar el trono como el mejor de los monarcas (asumiendo precisamente que reinar no consiste en la multitud de sofisticadas artes cortesanas, las cuales corrompen al monarca y llevan

10. «Hither came Conan, the Cimmerian, black-haired, sullen-eyed, sword in hand, a thief, a reaver, a slayer, with gigantic melancholies and gigantic mirth, to tread the jeweled thrones of the Earth under his sandalled feet» (Howard, R. E.: «The Phoenix on the Sword», en *The Coming of Conan the Cimmerian*, New York: Del Rey, 2003, p. 7, la traducción es mía.)

11. Althusser, L.: «Remarque sur une catégorie: “Procés sans Sujet ni Fin(s)”», en *Réponse a John Lewis*, Paris: Maspero, 1973, pp. 69-76.

12. La historia, mencionada en «The Phoenix on the Sword», es narrada con pormenores en Sprague de Camp, L. y Carter, L.: *Conan the Liberator*, New York: Tor, 2002, pp. 153-294.

al reino a la decadencia, sino en el ejercicio de la política como aventurerismo, arribismo y violencia).

La postura del héroe resultaría en una ética que, concedora el papel eficaz de la ideología, sin embargo la rechaza, en una empresa de desencantamiento del mundo a través del gobierno por la espada (el althusseriano Aparato Represivo de Estado) y no por la ideología. El primer relato de Conan, «El fénix en la espada», era una reescritura de un relato de Kull que la revista *Weird Tales* rechazó (alegando precisamente a que la falta de elementos fantásticos sería mal recibida por los lectores), con un título muy significativo: «By this axe I rule!»,¹³ «Por este hacha gobierno». En este punto, cabría calificar la política de Howard como un antimaquiavelismo desde un materialismo «vulgar», y sin embargo utópico.

Antimaquiavelismo, porque *El príncipe* (dejando de lado por ahora el Maquiavelo alternativo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) argumenta la hibridación de violencia e ideología como claves inseparables para el gobierno, argumentando la imposibilidad de mantener el gobierno solo mediante el ejercicio del poder del Estado.

Materialismo vulgar e ingenuo, porque el héroe de Howard rechaza este papel de la ideología y remite en última instancia a la violencia como fundamento real de todo poder legítimo. Y sin embargo utópico, porque persigue en último término un ideal emancipatorio. El bárbaro de Howard busca el instrumento de dicha emancipación en una forma muy concreta de violencia, una violencia por medio de la cual se destituye aquella ficción imaginaria o ideológica que acompaña a las sociedades civilizadas, desiguales y contradictorias.

2. Conan, el bárbaro emancipador

Steven R. Trout ha escrito acerca de las relaciones de Robert E. Howard con el mito americano de la frontera.¹⁴ Y es que resulta muy complicado entender el personaje del bárbaro, y más aún la propia cultura estadounidense, sin referirse a la historia de violencia, conquista y colonización que aún se halla relativamente reciente en la historia de ese país.

Trout nos remite en su artículo a la obra de Slotkin. En *Regeneration Through Violence*,¹⁵ Richard Slotkin traza la historia del «mito de la

13. Howard, R. E.: «By this axe I rule!», en *The best of Robert E. Howard*, vol. 2, New York: Del Rey, 2007, pp. 1-17.

14. Trout, S. R.: «Heritage of Steel: Howard and the Frontier Myth», en Herron, D. (ed): *The barbaric Triumph, O. Cit.*, pp. 59-78.

15. Slotkin, R.: *Regeneration through violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-*

frontera» como mito nacional en la cultura norteamericana. La mitología americana no la construyeron los padres fundadores, intelectuales ilustrados del XVIII, sino que se constituyó sobre las actitudes, la psicología y los devenires de la dura vida de los exploradores, colonos, misioneros... y de su enfrentamiento con la naturaleza y con los nativos americanos.¹⁶ Especialmente en la época de las guerras anticoloniales indígenas (o «guerras indias»), la cultura norteamericana se construyó sobre una experiencia de la civilización confrontada a la barbarie. Al mismo tiempo, en ese complejo sustrato histórico surgirá la fascinación norteamericana por figuras que mezclan civilización y barbarie, como el explorador Daniel Boone, el cual encarna al prototipo de lo que va a ser en adelante el héroe americano: «un héroe americano es el amante del espíritu de las tierras salvajes, y sus actos de amor y de sagrada afirmación son actos de violencia contra este espíritu y sus avatares».¹⁷ Esta misma identificación del héroe con la naturaleza la hallamos en un pasaje de *El coloso negro*: «No era un mero salvaje; era parte de lo salvaje, era uno con los indomables elementos de la vida».¹⁸

La relación con el barbarismo toma entonces para el colono un doble carácter, de fascinación y de represión. Por un lado, el hombre blanco, formado en la cultura puritana, experimenta los dos mundos como antagónicos, como estructuras simbólicamente contrapuestas: «Para cada institución puritana, para cada práctica y para cada teoría moral, creencia y ritual, existía una antítesis y una contraparte india. Estas analogías nunca fueron ignoradas por los puritanos, que veían en ellas metáforas de la voluntad de Dios».¹⁹ Por otra parte, subyace una atracción hacia lo salvaje: «Los blancos apreciaban y envidiaban lo que para ellos era la naturalidad de los indios ante la vida y la sexualidad.»²⁰

El conflicto generado por esta ambivalencia es característico del género western. En el documental *The pervert's guide to Ideology* (Sophie

1860, Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

16. *Ibidem*, p. 4.

17. «...an American hero is the lover of the spirit of the wilderness, and his acts of love and sacred affirmation are acts of violence against that spirit and her avatars» (*Ibidem*, p. 22, la traducción es mía).

18. «He was not merely a wild man; he was part of the wild, one with the untamable elements of life» (Howard, R.E.: «Black Colossus», en *The Coming of Conan the Cimmerian*, O. Cit., p. 172, la traducción es mía).

19. «For every Puritan institution, moral theory and practice, belief and ritual there existed an antithetical Indian counterpart. Such analogies were never lost on the Puritans, who saw in them metaphors of God's will» (Slotkin, R.: O. Cit., p. 57, la traducción es mía).

20. «The whites appreciated and envied what they took to be the Indian's ease of life and sexuality» (*Ibidem*, p. 26, la traducción es mía).

Fiennes, 2012), Slavoj Žižek se detiene a analizar el clásico western *Centauros del desierto* (*The Searchers*, John Ford, 1956) para analizar cómo el héroe que dedica todos sus esfuerzos en rescatar a la mujer presa de la tribu india consigue por fin dar con su pista, solo para descubrir con escándalo que ella no desea ser rescatada. Este argumento es el mismo en *Taxi Driver* (Martin Scorsese, 1977), donde el protagonista se ve a sí mismo como el héroe que debe liberar a una prostituta. En ambos casos, los protagonistas se hallan sobreidentificados con un destino heroico que supone doblegar a las fuerzas del barbarismo; en ambos casos, el único modo para llevarlo a cabo es por medio de la barbarie y la violencia. En *Taxi Driver* es muy revelador el corte de pelo a lo mohicano de Travis para marchar a la batalla.

Siguiendo a Žižek, la única solución real al problema que los dos filmes plantean hubiera sido la que escenifica el protagonista de *Taxi Driver* al final de la película, disparándose simbólicamente con el dedo en la sien: en otras palabras, ejercer la violencia sobre uno mismo. En efecto, Travis debía disparar contra aquello que más cuesta ceder: contra las certezas ideológicas que conforman su propia subjetividad, y que el acto irreflexivo de violencia trata realmente de salvar. Para Žižek, los estallidos de violencia no constituyen el efecto de una firme convicción, sino más bien el síntoma de una flaqueza: son un modo falso de lidiar con una contradicción interna; constituyen una reacción desmedida cuando nuestras certezas ideológicas se ven amenazadas.

En *Sobre el concepto de historia*, Walter Benjamin presenta su célebre afirmación «no hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo de barbarie».²¹ La historia de las sociedades contradictorias avanza por medio del empoderamiento de unos y de la servidumbre de la mayoría; lo que entendemos como tradición es el proceso de transmisión de ese legado de los vencedores. Por ese motivo, tras los «bienes culturales», que son la materialización de esa hegemonía, subyace una historia «anónima», una «tradición de los oprimidos».²² La propuesta de Benjamin es por tanto que el materialista histórico no empatice con los vencedores, que sea capaz de distanciarse de este proceso de transmisión; esta argumentación es la que le lleva a la también célebre sentencia acerca del materialista histórico que «considera como su tarea cepillar la historia a contrapelo».²³

Es en este sentido preciso en que una teoría crítica debe abrazar un barbarismo emancipador, ante la certidumbre de que un proyecto civi-

21. Benjamin, W.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras Completas*, Libro I/vol 2, Madrid: Abada, 2008, p. 309.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

lizatorio que no reconozca ese elemento disolvente se convertirá también él mismo en una fuente de barbarie. Este fue el descubrimiento que hizo Marx. De justificar en cierto modo al capitalismo porque disuelve las abigarradas relaciones feudales y dispone el terreno para la emancipación socialista,²⁴ Marx pasó a aceptar que el proceso histórico no debía necesariamente atravesar todos los estadios de desarrollo de una manera mecánica y disolvente de las instituciones «precapitalistas» (esta perspectiva se encuentra en sus reflexiones más tardías referidas al papel de la comunidad rural en Rusia).²⁵ Toda la polémica, de consecuencias cruciales, que más tarde dividió la II Internacional y que enfrentó a Lenin con Kautsky, tenía que ver con este giro teórico desde la visión lineal de la historia a la aceptación de múltiples vías hacia el socialismo. De este modo, Lenin confrontaría con el mecanicismo de la socialdemocracia alemana, que veía en el desarrollo de las fuerzas productivas el camino seguro y pavimentado al socialismo, y «accionó el freno de mano» en un sentido benjaminiano, aunque no se dieran las condiciones objetivas.

3. Conan, el destructor benjaminiano

En su conferencia «A Positive Concept of Barbarism»,²⁶ Sami Khatib comenta una carta de Robert E. Howard dirigida a Lovecraft en diciembre de 1935.

Tu amigo Mussolini es un ejemplo sorprendentemente actual. En aquel discurso que escuché, él hablaba libremente de la expansión de la civilización. De vez en cuando anunciaba: «¡La espada y la civilización deben ir de la mano!» «¡Allí donde la bandera italiana ondee, lo hará como un símbolo de la civilización!» (...) Las naciones civilizadas nunca, nunca tienen motivos egoístas para asesinar, violar y saquear; sólo los horribles bárbaros los tienen.²⁷

24. Marx, K. y Engels, F.: «Manifiesto del Partido Comunista», en *Obras Escogidas*, 1, Madrid: Akal, 1975, p. 24.

25. K. Marx, «Carta a Vera Zassulitch, 8 de marzo de 1881», en Marx, K. y Engels, F.: *Cartas sobre El Capital*, Barcelona: Laia, 1974, pp 234-235.

26. Khatib, S.: «A Positive Concept of Barbarism. Benjamin and Consequences», charla dentro del ciclo «Constellations of Contemporary Thought» en el Multimedia institute klub MaMa, Zagreb, Croatia, 27 de febrero de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=VGQxP5r9htQ> [Consultado: 3/07/2016]. Una versión del texto se publicará próximamente en forma de artículo bajo el título «The Poverty of Theory: Benjamin and the Consequences», en la revista *Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*. Citado con permiso del autor.

27. «Your friend Mussolini is a striking modern-day example. In that speech of his I heard translated he spoke feelingly of the expansion of civilization. From time to time he has announced: “The sword and civilization go hand in hand!” “Wherever the italian flag waves it

Como bien señala Khatib, en la literatura de los años treinta el término «barbarie» no tenía siempre un sentido peyorativo ni estaba asociado únicamente al fascismo. En la carta, Howard sitúa claramente a los bárbaros entre los oprimidos, comprendiendo perfectamente cómo todo imperalismo y toda dictadura comienza identificando al otro como el sub-humano, basando esta atribución en la raza y la cultura. Por eso, contra las interpretaciones apresuradas, que pudieran ver alguna forma de crítica fascista a la decadencia burguesa en la actitud de Conan ante los cínicos y débiles hombres civilizados, conviene recordar que lo que Conan desprecia no son precisamente los placeres decadentes de la ciudad. En el fondo, pese a las apariencias, la ciudad presenta un medio idóneo donde las habilidades del bárbaro lo hacen más adaptado que cualquier hombre civilizado.

Lo que diferencia al civilizado del bárbaro es que el primero precisa de una justificación de la violencia por encima del mero interés. La violencia, en las culturas civilizadas, es presentada como un mal necesario que conviene ocultar; por eso precisamente Conan se gana el sustento en múltiples ocasiones como mercenario de algún reino civilizado. En las culturas civilizadas, la fuerza es un medio y nunca un fin en sí mismo; pero esta instrumentalización de la violencia conlleva una violencia «estructural» o soterrada. Precisamente contra esta violencia soterrada, el acto barbárico de voluntad es utópico, disolvente y subversivo.

El héroe howardiano es un «nihilista activo»²⁸ en el sentido nietzscheano. Esta figura es característica de personajes literarios de la cultura popular, como los detectives de Dashiell Hammett o Raymond Chandler. Conan se presenta como un explorador y un aventurero. Su drama es el del individuo que, enfrentándose a sus pasiones humanas y naturales (la superstición característica de los pueblos salvajes respecto de los seres sobrenaturales y la hechicería; el deseo sexual, como en las novelas de serie negra donde el detective de turno renuncia al amor) se sobrepone a sus pasiones y se sirve de una violencia estéril y distante para llevar a cabo la gesta de la destrucción de lo viejo.

Este nihilismo activo está muy presente en el texto «El carácter destructivo» de Walter Benjamin, donde se invoca la posición ética de un desapasionado desbrozador de sendas, de un explorador de posibilidades históricas: «El carácter destructivo solo conoce una consigna: hacer sitio;

will be as a symbol of civilization!" (...) Civilized nations never, never have selfish motives for butchering, raping and looting; only horrid barbarians have those» (Herron, D.: «The Barbaric Triumph», en *The Barbaric Triumph*, O. Cit., p. 175, la traducción es mía).

28. Nietzsche, F.: *El nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona: Península, 2002, p. 64.

solo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio.»²⁹

Walter Benjamin define el carácter destructivo como juvenil y capaz de grandes alegrías. «A esta imagen apolínea del destructivo nos lleva por de pronto el atisbo de lo muchísimo que se simplifica el mundo si se comprueba hasta qué punto merece la pena su destrucción».³⁰ Definido por la alegría espinosista de incrementar la potencia de obrar, sin odio ni temor, pareciera la única vía moderna para la aplicación de las intuiciones de una ética confrontada con la realidad del mundo contemporáneo, un mundo que debe ser enfrentado desde un punto de vista minimalista, reduccionista y revolucionario. Como tal ética revolucionaria, Benjamin define el carácter destructivo como un proceder sin *telos*, sin proyecto subjetivo:

Tiene pocas necesidades y la mínima sería saber qué es lo que va a ocupar el lugar de lo destruido. Por de pronto, por lo menos por un instante, el espacio vacío, el sitio donde estuvo la cosa que ha vivido el sacrificio.³¹

El bárbaro personifica la fuerza de lo salvaje, de lo que proviene extramuros de la civilización. Es la concreción por antonomasia de una ética desapasionada, que ha de aplicar en la *praxis* la crítica del estado de cosas existente. Como ha afirmado Žižek, el drama de nuestra civilización capitalista occidental es que no podemos representarnos su alteridad: resulta más fácil para nosotros imaginar el fin del mundo y la destrucción de toda vida que un mero cambio en el modo de producción.³² La vida fuera del capitalismo nos resulta impensable. Otras maneras de existir nos parecen ajenas, extrañas e incluso aterradoras. Como también señalara Gramsci, toda alternativa a la civilización que conocemos la identificamos inmediatamente como bárbara y desordenada.³³

El carácter negativo del hombre destructivo puede parecer desconcertante para aquellos que crean posible una política de transformación social a la que le baste con un programa político y pueda librarse por consiguiente de toda filosofía. Pues si bien esta actitud despreocupada más allá del gesto crítico puede parecer imprudente en lo político, es imprescindible

29. Benjamin, W.: «El carácter destructivo», en *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 159.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, p. 160.

32. Žižek, S.: «El espectro de la ideología», en Žižek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E., 2004, p. 7.

33. Gramsci, A.: «Tres principios, tres órdenes», en *Antología*, Madrid: Siglo XXI, 1977, p. 18.

en toda concepción filosófica de la política, que por naturaleza no puede ser otra cosa que crítica.

Ahora bien, el bárbaro no se recluye en lo negativo unilateral. Precisamente por su radicalismo, que trasciende todo protagonismo del Yo, por carecer de proyecto personal o de «programas» predefinidos, el destructor se inserta en la colectividad: «Así como el que crea, busca para sí la soledad, tiene que rodearse constantemente el que destruye de gentes que atestigüen su eficiencia.»³⁴

¿Cómo se entiende esto, si a continuación agrega Benjamin que este carácter destructivo «está por todos lados expuesto a las habladerías»?³⁵ Benjamin dice que el carácter destructivo no tiene sentido en la soledad, sino en el contacto con la colectividad. Ahora bien, el carácter destructivo es también crítico de esa colectividad, especialmente en el aspecto que la colectividad muestra de «existencia inauténtica» que Benjamin identifica con el reino del chismorreó. Precisamente en esta contradicción con el hablar fácil, con el chismorreó cotidiano, con el reino de la eficacia, Benjamin dice que el destructor no hace esfuerzos por hacerse entender y lo identifica como un provocador del sentido común.

Sami Khatib, en su artículo donde examina el concepto positivo de barbarie en Benjamin, vincula este carácter destructor con una búsqueda de simplificación de la vida, dentro de un marco burgués donde existe un exceso de racionalización y de ficcionalización, una proliferación excesiva de relatos y de opiniones cotidianas:

Benjamin caracteriza al bárbaro como un simplificador anti-ideológico de la vida, que puede encarar las necesidades básicas de la humanidad en vez de complicarlas indefinidamente desde el punto de vista de la razón burguesa...³⁶

Khatib remite al ensayo de Benjamin «Experiencia y pobreza». Benjamin comienza ese texto hablando de una depreciación de la experiencia tras la Primera Guerra Mundial: los veteranos del conflicto volvieron mudos; «una generación que fue al colegio todavía en tranvía de caballos»³⁷ había sido arrojada a campos de batalla dominados por obuses y ametralladoras. El trauma generacional de la guerra industrializada sería el caso

34. Benjamin, W.: «El carácter destructivo», *O. Cit.*, p. 160.

35. *Ibidem.*

36. «Benjamin characterizes the barbarian as an anti-ideological simplifier of life who can meet humanity's basic needs rather than endlessly complicating them from the standpoint of bourgeois reason...» (Khatib, S.: *O. Cit.*, la traducción es mía).

37. Benjamin, W.: «Experiencia y pobreza», en *Obras Completas*, Libro II/vol. 1, Madrid: Abada, 2007, p. 217.

extremo de lo que constituye un rasgo de nuestra época: «una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica».³⁸ Y paralelamente a esta pobreza, tenemos una riqueza de ideas (o diríamos, de opiniones), con la «reanimación de la astrología y el yoga, de la *christian science* y la quiromancia, del vegetarianismo y de la gnosis, de la escolástica y el espiritismo».³⁹ Benjamin llama al lector a confesar esta pobreza de su tiempo, donde proliferan opiniones y cosmovisiones arcaicas, en lo que constituye una «nueva barbarie».⁴⁰

A partir de este estado de cosas, de silencio por una parte y por otra la nueva pobreza de la cháchara insustancial, Benjamin propone «introducir un concepto nuevo de barbarie, positivo»:⁴¹

¿Adónde lleva al bárbaro esa su pobreza de experiencia? A comenzar de nuevo y desde el principio, a tener que arreglárselas con poco, a construir con poco y mirando siempre hacia delante.⁴²

Por eso Benjamin elogia a los artesanos de la escuela Bauhaus: el vidrio y el acero vienen a traer una nueva pobreza, una limpieza barbárica que se opone al instinto de conservación del burgués, el cual, volcado al interior doméstico, llena sus estancias de *bibelots* y chucherías que son las huellas de su paso por el mundo.

Cuando Khatib recurre al texto sobre «El carácter destructivo», y recuerda que para Benjamin es la Naturaleza la que marca al destructor su *tempo*, propone interpretar aquí por naturaleza no el reino natural ajeno a la sociedad, sino el desarrollo tecnológico que se presenta como «segunda naturaleza», un término usado por el propio Benjamin en «La obra de arte...» en el contexto de su propuesta de «tecnología emancipadora».⁴³

En *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin escribe acerca de la pérdida del «aura» que era el elemento central, casi sacro, de la obra de arte tradicional.⁴⁴ Gracias al desarrollo de la técnica y a las herramientas de reproducción, y a partir de la masificación de la experiencia, el aura queda arrollada: «*la técnica de la reproducción*

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 218.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*.

43. Khatib, S.: *O. Cit.*

44. Benjamin, W.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras Completas*, Libro I/vol 2, Madrid: Abada, 2008, p. 55.

(...) *desgaja al tiempo lo reproducido respecto al ámbito de la tradición*».⁴⁵ Es lo que sucede con el cine, un arte que se fundamenta en el desarrollo tecnológico y que solo es viable por la irrupción del número en la economía cultural: su «significado social (...) no resulta por cierto concebible sin incluir su aspecto destructivo, catártico: la liquidación del valor de la tradición dentro de la herencia cultural».⁴⁶

El carácter destructivo benjaminiano nace de esta eclosión de la imaginación, de la representación ideológica y de la riqueza de opiniones particulares, que corren parejas a un empobrecimiento de la tradición. Ante esta eclosión, nace una añoranza «bárbara»:

Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren librarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza (exterior e interior), es decir, que surja algo decente. No son siempre ignorantes o inexpertos y a menudo se puede decir lo contrario: ellos han «devorado» todo eso, «la cultura» y, con ella, el «ser humano», y están ahitos y cansados.⁴⁷

Sami Khatib no interpreta el texto «Experiencia y pobreza» como una idealización de la segunda, sino más bien como una utilización de la misma como medio para la liberación de la opresiva proliferación de las opiniones⁴⁸ y de la jerga de la complejidad, nuestra *doxa* contemporánea. Si el paradigma post-industrial se define, según autores como Berardi, por la creatividad del trabajo cognitivo,⁴⁹ Khatib recurre al bárbaro benjaminiano para sustraer su función ideológica, «deshaciendo la competición pluralista de los puntos de vista particulares en el mercado de opiniones.»⁵⁰

*Žižek escribe que la Aufhebung de Hegel se caracteriza realmente como una reducción: aquello que es superado resulta conservado, pero en una forma «abreviada» que aleja al objeto de su contexto en el mundo-de-la-vida constitutivo de su horizonte inmediato.*⁵¹ Para Hegel, según Žižek, la dialéctica no pretendería la superación de los fenómenos particulares,

45. *Ibidem*.

46. *Ibidem*.

47. Benjamin, W.: «Experiencia y pobreza», *O. Cit.*, p. 221.

48. Khatib, S.: *O. Cit.*

49. Berardi, F.: «Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado», en *Archipiélago*, 66, 2005, pp. 57-67.

50. «undoing the pluralistic competition of privately owned standpoints on the marketplace of opinions» (Khatib, S.: *O. Cit.*, la traducción es mía).

51. Žižek, S.: «Preface to the New Edition: *The Idea's Constipation?*», en *The sublime object of ideology*, New York: Verso, 2008, pp. viii-xi.

conectándolos entre ellos para integrarlos en una totalidad, en una visión de conjunto. El problema reside en cómo superar la propia conciencia espontánea, que tiende a ver demasiadas de estas conexiones, perdiéndose en el detalle: «...cuando observamos una cosa, vemos *demasiado* en ella, caemos bajo el hechizo de la riqueza del detalle empírico, que nos evita percibir claramente la determinación conceptual». ⁵²

Esta manera de entender la reducción hegeliana sería análoga a la propuesta que hace Benjamin. La barbarie en el mal sentido está del lado de los mistificadores, de los propositivos, de quienes ante la crisis de la experiencia se «arremangan» y se lanzan a proponer alternativas y modos nuevos de sabiduría. La barbarie en un sentido positivo crea algo nuevo a partir de lo mínimo, a partir de lo colectivo, y desde la renuncia voluntaria al rico mundo de la experiencia que se divisa como perdido para siempre en los albores de una nueva crisis mundial:

La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. Aguantar es hoy cosa de unos pocos poderosos que, Dios lo sabe, son menos humanos que muchos; en el mayor de los casos son más bárbaros, pero no de la manera buena. Los demás en cambio tienen que arreglárselas partiendo de cero y con muy poco. Lo hacen a una con los hombres que desde el fondo consideran lo nuevo como cosa suya y lo fundamentan en atisbos y renuncia. ⁵³

La obra de Robert E. Howard se gestó en el mismo periodo de crisis; mientras Benjamin escribe estas líneas, Howard está publicando sus artículos en revistas *pulp* de los años 30, luchando por sobrevivir económicamente con los exiguos cheques que, con retraso, le hacía llegar el editor. En ese marco, surgiendo de un contexto de barbarismo, Howard tuvo la inteligencia de presentar al bárbaro como negación de los tiempos y crítico de su propio contexto social.

Las revistas *pulp* supusieron una revolución en la comunicación. Hicieron posible la divulgación de la obra de autores «menores» (como Robert E. Howard o Lovecraft en *Weird Tales*, o Hammet en *Black Mask*), que revolucionaron nuestra concepción del mundo moderno a través de la cultura popular. Multiplicando el número de los autores, prosiguieron la revolución inaugurada por la prensa y anticiparon la eclosión democratizadora en la era de la comunicación digital, donde *cualquiera* puede escribir y la selección a través de editoriales, comités de redacción o jefes

52. «...when we observe a thing, we see too much in it, we fall under the spell of the wealth of empirical detail which prevents us from clearly perceiving the notional determination» (*Ibidem*, p. xi, la traducción es mía).

53. Benjamin, W.: «Experiencia y pobreza», *O. Cit.*, p. 173.

de prensa ya no excluye ver difundida la obra por otros medios que pueden garantizar el acceso, a través de la red, de un público potencialmente infinito. Esto significa la pérdida de capacidad censora por parte del experto, y la práctica igualdad de condiciones (con efectos materiales importantísimos), para el gran público no experto, entre lo contrastado y la mera *doxa*.

Esta proliferación no puede ser celebrada acriticamente, pero tampoco ignorada como un elemento de «enriquecimiento empobrecedor» de la cultura contemporánea. Si queremos recuperar el papel de la ciencia como crítica, muy limitado en estos tiempos de mercantilización y burocratización de la investigación y de la universidad, debemos tomarnos en serio esta proliferación sin filtro previo que facilitan las nuevas tecnologías. ¿Y no era eso lo que descubrieron Marx y Engels, cuando enfocaron algunas de sus obras más famosas desde el punto de vista de la crítica a los ideólogos célebres del momento, en la época del periódico, la novela por entregas y el folleto como medio de difusión de masas?⁵⁴ Lo que Marx y Engels practicaron por medio de esta crítica, que no era sino una depuración y simplificación de las «complejas» interpretaciones de la realidad social de su época, puede decirse que a otra escala también lo hizo Howard de manera literaria: proponer una simplificación de la experiencia, que no es pusilánime ni meramente evasiva, sino radical y comprometida.

4. Barbarie y violencia divina

Robert E. Howard era un escritor profesional, que debía especiar sus relatos con los picantes del erotismo y la violencia, al objeto de que fueran publicables en revistas *pulp*. No obstante, la violencia no es solo un recurso sensacionalista, sino también una experiencia explorada con un sentido artístico y filosófico; queremos analizar ahora el sentido profundo en el cual la violencia es un instrumento del bárbaro.

Comparado con los relatos de Howard, la violencia está mal representada en Tolkien. Escenas de batallas como las que proliferan en los filmes de Peter Jackson, y que en Tolkien se hallan ausentes, deben más a Robert E. Howard, que supo trasladar la tensión de un choque armado con toda claridad y detalle.⁵⁵ Por dar un único ejemplo extremo, la batalla final de *El Hobbit* no es narrada por Tolkien: Bilbo cae inconsciente en el primer choque y, cuando recobra el conocimiento, asistimos al relato que le ofrecen

54. Obras como *La sagrada familia*, *La ideología alemana* o *El anti-Dühring*, eran textos de situación donde Marx y Engels ajustaban cuentas con la filosofía y con la cultura de su época (Dühring, los hegelianos, o incluso novelistas como Eugène Sue).

55. Herron, D.: «Introduction», en *The barbaric Triumph*, O. Cit., p. xiv.

a posteriori de los hechos.⁵⁶ Nada tiene que ver con la perspectiva más realista de Howard, donde precisamente pierde fuerza el relato «político» del contexto, frente a la experiencia concreta del guerrero individual. La batalla en «El Coloso Negro», a diferencia de la batalla en *El Hobbit* de Tolkien, es narrada con claridad y tensión. La batalla no tiene un auténtico propósito, un noble fin, más allá de la voluntad por parte de Conan de vender caro el propio pellejo: «his one thought was the wild beast instinct of slay before he died»⁵⁷ relata el narrador. Tanto es así, que el relato de Howard no concluye con la victoria militar. Cuando las tropas de Conan van ganando, éste se separa para perseguir al hechicero que secuestra a la mujer, y el relato concluye con el duelo y con la conquista amorosa de la misma. Así las cosas, ¿no cabría decir que en la lucha del bien contra el mal, en Tolkien, hay más implicación belicista (por causas políticas: debe aniquilarse a un oscuro Enemigo) que en Conan, donde la vida guerrera no se justifica por ninguna gesta heroica sino por la necesidad de supervivencia?

Naturalmente, sería una difamación calificar de belicista a Tolkien, que experimentó directamente el horror de la Gran Guerra y que, como diversos críticos han señalado,⁵⁸ probablemente trasladó a su obra mucho de aquella experiencia. Pero junto con elementos que pondrían el relato a la altura de grandes obras antibelicistas inspiradas en aquel conflicto, también trasladó Tolkien el maniqueísmo de quienes, como la gran mayoría de la población europea en 1914, se sienten comprometidos con los intereses de su nación. Solo en este sentido, y como hemos dicho de forma contradictoria, Tolkien parece legitimar la idea de la «guerra justa», y presenta como decadentes las culturas (como las élficas) que, traumatizadas por una larga historia de enfrentamientos con Sauron, son reticentes a implicarse directamente en el conflicto.

Así las cosas, ¿existe un modo de subvertir la idea de violencia como, en palabras de Clausewitz, un conflicto entre voluntades tendente al extremo?⁵⁹ En «Hacia la crítica de la violencia», Walter Benjamin elabora la distinción entre violencia mítica y violencia divina partiendo del concepto de «huelga general revolucionaria» de Georges Sorel. En *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel distingue la huelga general revolucionaria de la simple huelga general política.⁶⁰ En esta, el Estado simplemente cambiaría de manos, sin perder su poder; en cambio, la huelga general revolu-

56. Tolkien, J.R.R.: *O. Cit.*, p. 214.

57. Howard, R. E.: «Black Colossus», *O. Cit.*, p. 180.

58. Garth, J.: *Tolkien y la Gran Guerra. El origen de la tierra media*, Barcelona: Minotauro, 2014.

59. Clausewitz, C. V.: *De la guerra*, Madrid: La esfera de los libros, 2005, pp. 17-18.

60. Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2005.

cionaria tiene como fin inmediato la supresión del propio Estado. En la interpretación de Benjamin, lo realmente violento es la huelga política, cuya forma de coacción «causa solamente una exterior modificación de las condiciones del trabajo»,⁶¹ para lo cual ejerce métodos extorsivos (paros, piquetes, etc..) pero no tiene por objeto sin embargo el marco general de las relaciones capitalistas de producción y por consiguiente la violencia estructural de las sociedades bajo el modo de producción capitalista. La huelga general revolucionaria, en cambio, no busca meros beneficios económicos o corporativistas: los trabajadores abandonan su puesto «con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado (un cambio radical que este tipo de huelga no provoca, sino que solo consume)». ⁶² En definitiva, la huelga general revolucionaria resiste a su institucionalización, impugna el sistema en lugar de reformarlo a través de reformas económicas o jurídicas, lo cual legitimaría el estado de derecho vigente. Pero por este mismo motivo, naturalmente, para el Estado y el gobierno la huelga revolucionaria es concebida como la forma más violenta de huelga. Esto es así porque niega la propia forma Estado y el propio orden jurídico,⁶³ pese a que la huelga general soreliana se presenta como un procedimiento que limita el empleo de la violencia en el transcurso de un proceso revolucionario.⁶⁴

Walter Benjamin recurre a la distinción entre huelga política y huelga general revolucionaria para trazar su propia diferenciación entre dos modos de violencia: la violencia mítica, como institución o reproducción de la norma jurídica (y establecimiento de un castigo correspondiente al infractor) y la violencia divina, como supresión del derecho y por tanto del poder del Estado, autorizado normativamente por el círculo freudiano de represión-agresión-culpa.

La violencia se aparecería siempre en Robert E. Howard con este doble cariz. Hay una violencia civilizada que instituye las normas, que establece y restablece el poder del Estado. Es la violencia de Conan autocoronándose como rey de Aquilonia, gobernando de manera justa y reforzando a la nación tras el periodo anterior de crisis y decadencia. Pero también hay una violencia disolvente, divina, cada vez que el monarca deconstruye la propia institución monárquica, cada vez que se reafirma como un bárbaro

61. Benjamin, W.: «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Libro II/vol. 1, *O. Cit.*, p. 197.

62. *Ibidem*.

63. *Ibidem*, p. 198.

64. *Ibidem*.

que circunstancialmente ocupa el lugar de un rey (provocando de este modo la indignación de las familias nobles, conservadoras y tradicionalistas).

Asimismo, este reconocimiento por parte de un rey de que el poder es una carga, y que debe despojarse de sus elementos simbólicos e ideológicos (es obligado el paralelismo con el Frodo de Tolkien, que arroja el anillo de poder al fuego en lugar de conservarlo), constituye el núcleo elemental de cualquier política transformadora. La presencia del bárbaro en el trono significa que cualquier ciudadano anónimo puede gobernar, a condición de que no se crea respaldado por ninguna autoridad simbólica. Este gobierno de cualquiera es fundamental para entender la democracia en toda su radicalidad.

5. Referencias bibliográficas

a. De Robert E. Howard:

Howard, R.E.: «Black Colossus», en *The Coming of Conan the Cimmerian*. New York: Del Rey, 2003, pp. 152-184.

_____: «By this axe I rule!», en *The best of Robert E. Howard*, vol. 2. New York: Del Rey, 2007, pp. 1-17.

_____: «Queen of the Black Coast», en *The Coming of Conan the Cimmerian, O. Cit.*, pp. 119-149.

_____: «The Phoenix on the Sword», en *The Coming of Conan the Cimmerian, O. Cit.*, pp. 5-27.

b. Otros:

Althusser, L.: «Remarque sur une catégorie: “Procés sans Sujet ni Fin(s)”», en *Réponse a John Lewis*. Paris: Maspero, 1973, pp. 69-76.

Benjamin, W.: «El carácter destructivo», en *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 108-161.

_____: «Experiencia y pobreza», en *Obras*, Libro II/vol. 1. Madrid: Abada, 2007, p. 216-222.

_____: «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, Libro II/vol. 1, *O. Cit.*, pp. 183-206.

_____: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras Completas*, Libro I/vol. 2. Madrid: Abada, 2008, pp. 49-85.

_____: «Sobre el concepto de historia», en *Obras Completas*, Libro I/vol. 2, *O. Cit.*, pp. 303-318.

Berardi, F.: «Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado», en *Archipiélago* 66, 2005, pp. 57-67.

- Clausewitz, C.V.: *De la guerra*. Madrid: La esfera de los libros, 2005.
- Dolar, M.: «Beyond interpellation», *Qui Parle*, 6:2, 1993, pp. 75-96.
- Garth, J.: *Tolkien y la Gran Guerra. El origen de la tierra media*. Barcelona: Minotauro, 2014.
- Gramsci, Antonio: «Tres principios, tres órdenes», en *Antología*. Madrid: Siglo XXI, 1977, pp. 17-23.
- Herron, D. (ed.): *The barbaric Triumph*, Rockville: Wildside Press, 2004.
- Hoffman, Ch.: «Conan The Existential», en Herron, D. (ed): *The barbaric Triumph, O. Cit.*, pp. 5-10.
- Khatib, S.: «A Positive Concept of Barbarism. Benjamin and Consequences», charla dentro del ciclo «Constellations of Contemporary Thought» en el Multimedia institute klub MaMa, Zagreb, Croatia, 27 de febrero de 2015, <https://www.youtube.com/watch?v=VGQxP5r9htQ> [Consultado: 3/07/2016].
- Lévi-Strauss, C.: «El hechicero y su magia», en *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987, pp. 195-210.
- Martí, J.: «Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión», en VV.AA.: *Antropología de la religión*. Barcelona: UOC, 2003,
- Marx, K.: «Tesis sobre Feuerbach», en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, 2. Madrid: Akal, 1975, pp. 426-428.
- _____ : «Carta a Vera Zassulitch, 8 de marzo de 1881», en Marx, K. y Engels, F.: *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Laia, 1974, pp 234-235.
- Marx, K. y Engels, F.: «Manifiesto del Partido Comunista», en *Obras Escogidas*, 1. Madrid: Akal, 1975, pp. 11-55.
- Nietzsche, F.: *El nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península, 2002.
- Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2005.
- Slotkin, R.: *Regeneration through violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- Sprague de Camp, L. y Carter, L.: *Conan the Liberator*. New York: Tor, 2002.
- Tolkien, J.R.R.: *El hobbit*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1988.
- Trout, S.R.: «Heritage of Steel: Howard and the Frontier Myth», en Herron, D. (Ed): *The barbaric Triumph, O. Cit.*, pp. 59-78.
- Žižek, S.: «El espectro de la ideología», en Žižek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: F.C.E., 2004, pp. 7-42.
- _____ : *The sublime object of ideology*. New York: Verso, 2008.

COMENTARIO LITERARIO Y LECTURA PSICOANALÍTICA DE LA GRADIVA EN JENSEN Y FREUD

A LITERARY AND PSYCHOANALYTIC READING OF JENSEN AND FREUD'S GRADIVA

Marina Aguilar Salinas¹
Universidad de París

Recibido: 15/ 8/ 16
Aceptado: 8/ 11/ 16

Resumen: La lectura que propone Freud de *Gradiva*, la obra de Wilhelm Jensen, es el punto de partida de este artículo, donde se quiere poner especial atención en la singularidad de un sí mismo que, en ocasiones, confunde sueño con realidad. El amor es un terreno propicio para el encuentro con la alteridad. En el encuentro amoroso, dos sí mismos conversan y uno se deja caer en el otro. Es el caso del protagonista de Jensen, enamorado que se deja caer. Ese abandono es el motor de la cura de su delirio.

Palabras clave: Gradiva, Freud, Jensen, humano, alteridad, viaje, encuentro amoroso, delirio, sueño, realidad, singularidad.

Abstract: Freud's reading of *Gradiva*, where he works on the character of Wilhelm Jensen, is the point of departure for this article which accentuates the singularity of a 'oneself' which sometimes confuses dreaming, delirium and reality. Love, here, is depicted as a fertile terrain for an encounter with otherness. In such a romantic coupling, two one-selves conduct a dialogue and one of them lets go of the other, namely the principal lover Jensen. This abandonment turns out to be the driving force behind the cure of his delirium.

Keywords: Gradiva, Freud, Jensen, human, otherness, voyage, love, delirium, dream, reality, singularity.

1. (marina.aguilar.salinas@gmail.com) Terminó el Máster de Psicoanálisis en junio de 2016 en la Universidad de París 8 Vincennes Saint-Denis. También realizó un Máster de Filosofía en la Universidad de Lyon 3 Jean Moulin.

1

La pregunta por lo humano puede resultar golosa, pero también es fuente de dificultades, ya que este adjetivo sustantivado indica algo general y entiende lo general por oposición a ciertas excepciones que excluye de su perímetro. Un modo clásico de generalizar es el que hace uso del cuantificador lógico proponiendo juicios universales afirmativos: «Todo S es P». Tal vez el sentido común deja intuir que lo humano no está necesariamente involucrado en este tipo de juicios, porque el terreno de estos juicios es la lógica de predicados. La excepción de este sistema procedería, por ejemplo, de un universal negado y mezclado con un particular. La fórmula «No todo S es P», que no aparece en el cuadrado aristotélico, tiene algo del juicio indefinido: «algunos S no son P», pero se enuncia de otro modo.

Si pudiésemos incluir tal sustantivación dentro de un predicado aristotélico, no usaríamos para ello un juicio universal como el de «Todo S es P», sino más bien una posición excepcional ligada al «No todo S es P». Lo humano suele presumir de una genuina singularidad y dicha presunción acecha cuando se habla de lo humano. Lo humano presume de que no hay humano que sea igual a otro. Podríamos decir que lo humano es un falso amigo, pues invita a pensar una totalidad universal sin que al mismo tiempo se olvide que cada núcleo simple, cada individuo, tiene algo de abismático. Lo singular vigila a la definición, la mira de reojo con la esperanza de alterar la supuesta consistencia que ésta pudiera tener.

La ficción, y dentro de ella, la literaria, que tiene algo de desecho, de *litter*², como decía medio en broma Lewis Carroll, suele ser un modo de singularización de lo humano, porque no hay una ficción que sea igual a otra y hasta un ágrafo –tal vez incluso más que el resto– se da cuenta de eso. De tal manera, lo extremadamente singular se singulariza aún más en literatura o en *litteratura*, si aplicamos el juego de palabras del matemático inglés. Lo que siempre fue singular y permaneció oculto tras un velo de invisibilidad, eso reluce en la *litteratura*.

Desde el comienzo, este artículo relata cómo Sigmund Freud, llevado por su interés por el psicoanálisis, estudia la ficción de Jensen con el fin de aclarar el fenómeno que Freud nombra *delirio*. El analista encuentra en la ficción literaria un lugar privilegiado para la lógica del inconsciente,

2. Carroll, L.: *Silvia y Bruno*, AKAL, 2013, traducción de Axel Alonso Valle. En el prólogo, Lewis Carroll utiliza jocosamente la palabra *litterature*, una mezcla inventada entre *litter* (basura) y *literature*. Más tarde, Lacan lo rescata en su texto *Liturerre*, más interesado en el uso lúdico de la lengua que en la literatura como texto académico y normativo. «La civilización es la basura», dice Lacan, tras usar el *litter* de Carroll. Lacan quiere señalar un goce que aparece ligado a la sonoridad que se desprende del lenguaje literario, cuando se usa de cierto modo. La sonoridad de la lengua inglesa permite toda clase de equívocos y juegos de doble sentido, algo que en otros idiomas ocurre de otro modo.

sin que tal privilegio le lleve a formular leyes generales. Lo humano, tan difícil de atrapar, tan abismático, residiría entonces en la singularidad con que cada uno aborda el trocito de ficción que le toca.

2

En el año 1901, Wilhelm Jensen publica una novela que pasa a la historia gracias al reconocimiento posterior que le otorga Freud en un texto publicado unos años después, en 1907,³ y que recoge el original sumándole además algunos comentarios. Así, Freud propone una interpretación psicoanalítica de la obra. Bajo esta doble publicación de Jensen y de Freud, la obra de Jensen aparece como fruto de la reconstrucción del psicoanalista, quien justo antes de esa fecha publica *La interpretación de los sueños*⁴. Freud ofrece, no sin advertir que lo mejor es ir al original, una breve interpretación de la obra de Jensen, que se enmarca dentro de su primer período y que dista de lo que más adelante, en 1920, acuña como pulsión de muerte.

3

El protagonista de la historia de Wilhelm Jensen es Norbert Hano, un joven alemán apasionado de la arqueología y nada atraído por las chicas ni por el amor. Este joven de espíritu soñador y distraído encuentra un día un bajorrelieve romano que representa la figura de una muchacha desplazándose con el pie ligeramente levantado, en un gesto de suma delicadeza. Dicha imagen es la de Gradiva, *la que avanza*, imagen de una pompeyana del año 79 d.C. Norbert se obsesiona tanto con la imagen que sale a la calle a verificar, ante el asombro de todos, si alguna de las mujeres de su entorno anda parecido o si, por el contrario, el andar de Gradiva es único.

Su obsesión crece a pasos agigantados y pronto sueña con Gradiva, joven habitante de Pompeya. Los elementos reales y fantásticos se confunden hasta que ni Norbert ni el lector saben si lo que aquél vive es soñado, real o fruto de una fantasía tan vívida que despunta en un elaborado delirio. Ahora bien, ¿en qué consiste dicho delirio? El psicoanálisis freudiano concibe el delirio como una elaboración que surge en el sujeto en respuesta a un punto de no retorno, inexplicable, que causa en él perplejidad. Ante

3. Freud, S.: *Obras Completas, vol. 9, El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras* (1906-1908), Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2007.

4. Freud, S.: *Obras Completas, vol. 4 y 5, La interpretación de los sueños* (primera y segunda parte), Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2007-2010.

esa perplejidad, el sujeto produce un delirio y dicha producción es tanto una respuesta como un intento de cura. El delirio va tomando distintos elementos y va uniéndolos hasta formar un conjunto más o menos estructurado que explica algo, da razón de algo. Contiene un orden lógico.

Así, conducido por la extraña impresión que le produce la visión de un canario enjaulado, Norbert emprende un viaje a Pompeya. En su camino encuentra parejas de enamorados por los que siente desprecio y repugnancia. Él sólo persigue a Gradiva, pero, en su persecución, es incapaz de reconocer ninguno de los sentimientos amorosos que ve en sus semejantes.

Para su sorpresa, Norbert encuentra a Gradiva en las calles de Pompeya, donde todo parece volver a la vida del año 79 d.C., un día, al mediodía. También asombrada, Zoe le responde en alemán y le sigue el juego, desmontando una a una sus verdades delirantes sobre Pompeya y sobre sí misma, Gradiva a los ojos de Norbert, vuelta a la vida tras haber muerto un día bajo la lava en Pompeya, espectro de aquellos años que camina y cuyo cuerpo es de naturaleza dudosa. La conversación con Zoe ayuda a que la frontera entre imaginación y realidad se reestructure. Gradiva resulta ser una elaboración fantásica de Norbert a partir de la figura de Zoe, su vecina y compañera de juegos de la infancia, quien, debido a la indiferencia de su padre, más ocupado en la zoología que en ella, había encontrado en Norbert a un compañero a quien amar incondicionalmente y sustituto del amor que ella sentía por su padre. Cuando ve que Norbert Hanold la ha incluido en su propia historia delirante, decide seguirle el juego y, al mismo tiempo, sacarlo poco a poco de él.

Tras la conversación entre los dos personajes, todos los datos se van ordenando, los misterios y enigmas resolviéndose y el delirio desmontándose con ayuda de algunas aclaraciones que surgen en la conversación de Norbert y Zoe. Así, el contenido del delirio se descifra como una serie de mensajes olvidados o transformados. Una vez desvelado su sentido amoroso, la creencia de Hanold en su delirio se desvanece.

Freud ve en Norbert Hanold a un personaje poderosamente *atraído por los pies de Gradiva*, «*la que avanza*», que aparecen esculpidos y desnudos –sólo recubierto el talón por unas sandalias– en esta misteriosa representación. Alrededor de dicha figura, se pone en juego una confusión básica: la que existe entre un delirio (que es una construcción elaborada y lógica, ya que es explicativa, como el delirio de Schreber⁵) y los sueños. Dicha confusión genera importantes implicaciones clínicas para Freud. Una lectura superficial del relato ve en el detalle del pie una clara alusión al fetichismo. Dos imágenes fundan el relato: un bajorrelieve que representa a una chica y el pie en movimiento de dicha representación. Ambas

5.Schreber, P.: Memorias de un enfermo de nervios.

producen en Norbert «una vivísima fantasía, que no sólo en sueños, sino hasta en la vigilia, solía arrebatarlo».⁶ La psiquiatría tradicional diría que Norbert es fetichista, pero ese rasgo indica sólo que Norbert desea a Zoe y que el objeto de su deseo se cristaliza y se hace visible en el andar. Este rasgo es, por lo tanto, un señuelo de su verdadero diagnóstico. Además, el pie de la chica se muestra sólo fugazmente y en constante movimiento. Ya no es el pie, sino su imagen, huidiza, inmaterial, lo que ve el protagonista, Norbert Hanold, sin saber si eso que ve —aquel bajorrelieve materializado en una chica de carne y hueso— es sueño o realidad. Esta visión del modo de caminar fomenta el deseo de Hanold por Gradiva, figura que eleva a la altura de un ídolo de la antigua ciudad de Pompeya y que lo traslada a la ciudad en busca de su amada.

El relato se construye también alrededor del tópico del *viaje*. Norbert, tras la simbólica y aparentemente banal observación, en algún lugar desconocido, del mencionado canario, emprende su viaje. En su recorrido, el encuentro con las parejas de enamorados lo deja agotado. Las visiones y la confusión entre sueño y realidad aumentan: «Su insatisfacción no nació sólo de lo que hallaba en su entorno; en parte, brotaba de él mismo».⁷

Tras su llegada a Pompeya, el viaje adquiere un nuevo sentido más trascendente, de viaje entre la vida y la muerte, entre dos mundos, entre el olvido y el recuerdo. Una vez en Pompeya, la confusión es mayor y al mediodía la ciudad entera parece recobrar vida. En aquel escenario, Norbert, de repente, ve a Gradiva, a quien ya había visto en sueños y, por supuesto, en su bajorrelieve.⁸ Fascinado, le habla, primero en griego, luego en latín. Ella contesta que si quiere hablar con ella deberá hacerlo en alemán. La primera respuesta de Zoe a Norbert es un principio de realidad, que lo traslada lejos de su ensoñación pompeyana: habla alemán, como él.

Tanto Jensen como Freud conceden un carácter fantástico a los personajes, esto es, sin ninguna referencia en el plano real. No obstante, ello no impide que dichos personajes reflejen algo de la vida psíquica. El motor del relato es el *encuentro amoroso*. Todo gira en torno al encuentro entre Norbert y Zoe, en la niñez y en la juventud, en el sueño y en el delirio⁹. El inconsciente y sus mecanismos de censura se encargan de reprimir todo lo relativo al encuentro amoroso, ya que éste contiene algo muy

6. Freud, S.: *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de Jensen*, Op. cit., p. 13

7. *Ibid.*, p. 14

8. *Ibid.*, p. 15

9. En 1907 ya habían pasado siete años desde la publicación de *La interpretación de los sueños*. Posiblemente quisiera comparar el sueño, cuya tesis principal en 1900 es que el sueño representa el cumplimiento del deseo, (en 1920, el concepto de pulsión de muerte dará al traste con esa visión) con el delirio. Eso permitiría una taxonomía que ayudaría a una mejor distinción de estos conceptos fundamentales.

censurable y ligado a la sexualidad, pero es inevitable que dicho contenido encuentre otra vía de escape: « (...) el azar espeja la fatalidad que ha ordenado reencontrarse, justamente por medio del instrumento de la huida, con aquello de lo que se huye».¹⁰

4

La cuestión de si lo que Norbert experimenta es o no un *delirio*, es decir, si el relato pertenece o no a la literatura fantástica, es un asunto central en el relato y se resuelve, si bien el autor mantiene al lector en la tensión de la perplejidad, jugando con su creencia en su carácter fantástico. Hay dos posibilidades: o bien Norbert delira, o bien todo forma parte de un mundo fantástico cuyo sentido viene dado por la interpretación que Norbert da del mundo. Sin embargo, la segunda hipótesis es menos consistente, ya que el encuentro con Zoe pone al descubierto una doble lectura, la delirante y la real. No obstante, ambas aproximaciones, el delirio y la fantasía de la ensoñación, se ven forzadas a coexistir en el relato.

Frente a la elaboración del delirio, Zoe se sirve de sus argucias para acompañar a Norbert en dicho delirio hasta, mediante un movimiento inverso, sacarlo de él. Freud ve en esta novela un modelo de cura —« (...) de qué manera se cura un delirio como el de nuestro héroe»¹¹— parecido al que promueve él desde el psicoanálisis. El delirante debe ser acompañado en su construcción para que sea más fácil escapar de ella. Dicho de otro modo, la cura del delirio debe primero reconocerlo, nunca negarlo. Este movimiento equivaldría a la afirmación de la afirmación delirante, que engendraría una negación de lo que se afirma doblemente:

Es manifiesto que ella entra en su delirio, cuyo alcance total le sonsaca, sin contradecirlo. En una sola ocasión un afecto propio parece arrancarla de su papel: cuando él, pensando en su imagen del bajorrelieve, asevera haberla reconocido a la primera mirada.¹²

Zoe, que significa en griego «vida», aglutina en una misma imagen a dos seres: el bajorrelieve que ha cobrado vida y una chica que Norbert había conocido en su infancia en su ciudad natal. La primera habla latín, la segunda, alemán, y Norbert no repara en su existencia hasta que ésta lo dice.

Debido a la *confusión* entre *sueño* y *realidad*, el *delirio* ocupa un puesto fundamental en la lectura que hará Freud del relato de Jensen. Según esta lectura, el delirio, de un lado, es un modo de curación ante una

10. *Ibid.*, p. 36.

11. *Ibid.*, p. 19.

12. *Ibid.*, p. 18

vivencia demasiado traumática y, de otro, dicho fenómeno se cura gracias a un *encuentro amoroso*. El punto de partida del psicoanálisis es similar: la *transferencia* es un dispositivo basado en una serie de relaciones afectivas que teje el paciente con el analista en base a un sistema de demanda y respuesta. Se parece a un encuentro amoroso, si bien tiene otros matices...

En el comentario de Freud a la obra de Jensen aparece un lazo nodal entre *poesía* y *psiquiatría*; Freud asegura que hay una relación necesaria entre ambas¹³ y que esta última no debe ocuparse solamente de los estados patológicos extremos, sino de cada pequeña alteración psíquica, de cada pequeña manifestación anímica. La posición de Freud al respecto es clara: la poesía antecede al psicoanálisis. La poesía trata con una lucidez extraordinaria cuestiones que sólo *a posteriori* son abordadas por los estudiosos de la mente: «En esta polémica sobre la apreciación del sueño, sólo los poetas parecen situarse del mismo lado que los antiguos, que el pueblo supersticioso y que el autor de *La interpretación de los sueños*».¹⁴

Igualmente, el concepto de delirio liga poesía y psicoanálisis.¹⁵ El propio Jensen utiliza este término. Freud precisa algunos rasgos: el delirio es anímico, no corporal. Esto consiste en que unas cuantas «fantasías» se vuelven predominantes.¹⁶ El delirio se forma a partir de la relación entre inconsciente y represión, igual que el sueño: «De ese mismísimo modo se comportan también los enfermos a quienes se les ha aflojado la compulsión de sus pensamientos delirantes revelándoles lo reprimido que tras ellos se esconde».¹⁷

Freud toma el ejemplo de Jensen con el fin de aclarar algo del inconsciente, apuntando especialmente a dos vértices: el encuentro con *Gradiva* y la cura del delirio. El delirio está directamente relacionado con el sueño en la medida en que ambos participan de un olvido¹⁸. En ambos hay una confusión entre el principio de realidad y el principio de placer. Ambos tienden hacia el punto esencial del relato de Jensen: «un bajorrelieve lo atrae con exclusión de cualquier otra cosa».¹⁹ A partir del encuentro con Zoe, la idea de la unión amorosa deja de tener las connotaciones negativas que habían tenido a lo largo de todo su viaje por Italia y de toda la

13. *Ibid.*, p. 37.

14. *Ibid.*, p. 8.

15. *Ibid.*, p. 38.

16. *Ibid.*, p. 38.

17. *Ibid.*, p. 32.

18. La represión consiste precisamente en el olvido de un contenido que la conciencia considera demasiado insoportable. Dicho contenido es alojado en el inconsciente. Con el delirio puede resurgir lo reprimido. Sin embargo, hay en la teoría de Freud otros olvidos más fuertes que el de la represión. De este modo, el vienes explicará la psicosis con otro olvido, mayor que el de la represión que dará lugar a una negación mucho más fuerte.

19. *Ibid.*, p. 10.

novela en general.²⁰ Norbert da un rodeo hasta recordar a Zoe. Este rodeo también pretende eximirlo de su sexualidad. Así se zafa de lo sexual de su encuentro amoroso. De niños, dicho encuentro no incluía explícitamente la sexualidad. Sin embargo, de adultos, dicha sexualidad aflora con mayor violencia. Sólo a través de la dulzura de la conversación con Zoe, Norbert consigue soltar el lastre de su olvido, deshilar su elaboración delirante, descomponerlo en trozos y sanar de su necesidad de interpretar.

Finalmente, el delirio es sepultado por el encuentro amoroso, el cual supone un principio de realidad, ya que Zoe, punto nodal de la culminación de su delirio, lo conduce hacia fuera de éste. Esto supone un punto externo a su ensimismamiento, dándole referencias de un mundo que escapa a la consistencia de su interpretación. Su construcción se deshace y Norbert no puede garantizar su veracidad por más tiempo.

Ahora bien, «el triunfo del erotismo» no supone en ningún caso una negación del delirio, pues éste contenía a su vez una carga importante de erotismo. En cambio, en ambos tiene lugar un proceso paralelo. El delirio es un símbolo de la represión de Norbert, represión directamente ligada a lo sexual.²¹ Enterrar lo sexual y amoroso —el olvido de Zoe— implica que lo enterrado permanece vivo.²² Pompeya también fue una ciudad enterrada. Norbert es un joven arqueólogo, le gustan las ruinas y los fósiles, lo muerto y lo que habla desde el sueño. Todo en su vida parece estar inspirado por su gusto por el olvido.

Freud asegura que su único propósito²³ era analizar algunos *sueños* del relato de Jensen. Sin embargo, su estudio se ha ido ampliando hasta que, finalmente, se ha visto obligado a interpretar los entresijos anímicos de los personajes. El interés psicoanalítico de esta obra ha ido aumentando en el curso de su lectura. En efecto, durante el análisis ocurre algo similar a lo que ocurre con los personajes del relato de Jensen. Sin embargo, para comprender esto, se recomienda examinar la trayectoria del paciente, así como otras manifestaciones de su posición inconsciente. En otras palabras, un sueño aislado no dice nada, sino que hay que reconstruir la trayectoria del que sueña y, al mismo tiempo, reconstruir el sueño si queremos abordarlo desde la técnica de la interpretación de los sueños.

Una serie de fantasías oníricas fundan la construcción delirante de Norbert. Éstas sirven para camuflar ciertos contenidos a los cuales el

20. *Ibid.*, p. 22.

21. *Ibid.*, p. 33. Esto coincide con la primera fase del desarrollo de la tópica freudiana, donde el inconsciente se interpreta siguiendo las pistas de lo sexual reprimido.

22. *Ibid.*, p. 34.

23. Sin embargo, fue Jung quien vio por primera vez en La Gradiva una obra interesante para interpretarla desde la teoría de los sueños de Freud. *Ibid.*, p. 9.

sujeto opone resistencia:²⁴ «El andar de Gradiva no se registraba en la realidad».²⁵ En particular, el delirio de Norbert toma fuerza gracias a algunos sueños relacionados con Gradiva: en el primero, Norbert vive en la misma ciudad y tiempo que la mujer buscada,²⁶ en Pompeya en el año 79. Este sueño es según Freud un «sueño de angustia»,²⁷ pero dicha angustia traduce la libido sexual reprimida. La represión de la excitación del afecto sexual da lugar a sueños de angustia, así como a sustituciones del contenido reprimido por otros contenidos que favorecen el delirio. De esta manera, «sueño y delirio proceden de la misma fuente: lo reprimido».²⁸ Esta idea coincidiría con la tesis general de *La interpretación de los sueños*, que indica que «el sueño figura un deseo como cumplido».²⁹ En otro sueño Hanold entremezcla algunos elementos del día anterior con su objeto de amor, Gradiva, cazando una lagartija. También aparece un pájaro. Todos son animales simbólicos que tienen que ver con el padre de Zoe, —zoólogo más centrado en su vocación que en su hija— con su casa y con los recuerdos reprimidos de Hanold durante su infancia compartida.³⁰

La idea central del texto de Freud es que existe un vínculo insoslayable entre el *sueño* y el *delirio*. El primero tiene lugar todas las noches cuando las resistencias se relajan, mientras que el segundo ocurre en casos puntuales, con la elaboración de ciertas fantasías frente a ciertos contenidos reprimidos. Ambas manifestaciones del inconsciente contienen «un granito de verdad»³¹, es decir, hay un nudo en el centro de la elaboración del entramado delirante. Dicha creencia ha sido censurada, dando lugar a lo «erróneo consciente».³²

La comunicación entre Zoe y Norbert está plagada de equívocos y de juegos de palabras donde el doble sentido³³ lleva a la consciencia lo que antes permanecía inconsciente: «Me parece como si ya una vez, hace dos mil años, hubiéramos comido así juntos nuestro pan. ¿No puedes acordarte?».³⁴ Zoe se hace partícipe de las ensoñaciones de Norbert con bellas metáforas de su niñez, jugando al juego de haber sido amigos en el año 79 d.C. Su encuentro produce un cambio en la formación delirante de Norbert

24. *Ibid.*, pp. 48, 49, 50.

25. *Ibid.*, p. 11.

26. *Ibid.*, p. 48.

27. *Ibid.*, p. 50. Freud, S.: *La interpretación de los sueños*, (Segunda parte) Op. cit., p. 565.

28. Freud, S.: *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de Jensen*, Op. cit., p. 52.

29. Freud, S.: *La interpretación de los sueños*, Vol. 4, Op. cit., p. 143.

30. Freud, S.: *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de Jensen*, Op. cit., p. 61.

31. *Ibid.*, p. 67.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 70.

34. *Ibid.*, p. 71.

y marca el inicio de una cura progresiva, debido a que Zoe acepta el doble juego de los equívocos y los mensajes ocultos. Su entrada en el delirio de Norbert introduce, paradójicamente, un punto de apoyo para salir de él. Es como si al jugar con la verdad de Norbert, ella contribuyese a poner en duda dicha verdad. Como si su mirada, su participación, al no ser la misma que la de él, introdujese una alteridad necesaria para sacarlo de su ensimismamiento. Por su parte, Zoe también siente *curiosidad* por desentrañar el contenido del delirio y por saber en qué medida la ha incluido él en su historia, ya que ella también lo ha incluido a él en la suya. El delirio de Norbert es, por tanto, tomado por Zoe como signo de amor.

Jensen enlaza el final del delirio con el *triumfo del amor* en un *happy ending*, pero para Freud lo importante no es el final, sino el principio, el encuentro amoroso. El amor es un mecanismo de curación similar al de la *transferencia*.³⁵ La psiconeurosis de la que sería partícipe Harold tiene como causa la represión de un fragmento de la vida pulsional y sexual. Ese tipo de amor que es el psicoanálisis da libertad al contenido inconsciente reprimido que aflora penosamente.³⁶ Es, en cierto modo, una cura por medio del amor. Jensen ilustraría *avant-la-lettre* lo que Freud teorizó para su práctica psicoanalítica.

A pesar de su vinculación, la poesía no ofrece la misma explicación que el psicoanálisis. Más bien desmiente toda explicación causal de los fenómenos. Al contrario que el médico, el poeta no busca causas o explicaciones racionales para los fenómenos. Sin embargo, algo une la figura del poeta y la del psicoanalista: el inconsciente. A diferencia del segundo, el primero no necesita descifrarlo, sino que trata con él con fines productivos.

Por último, Freud reafirma su tesis sobre la interpretación de los sueños: «el sueño es deseo que se figura como cumplido».³⁷ Gradiva soñada es Zoe deseada. Sin embargo, esta tesis tiene sus límites: no todos los sueños albergan un deseo reprimido ni se interpretan en función de su desciframiento. El *ombbligo del sueño*³⁸ (punto ciego que señala lo desconocido e imposible de representar del sueño) y la *pulsión de muerte*³⁹ (pulsión repetitiva, de desintegración, más allá de la búsqueda de satisfacción) van más allá de esa satisfacción y no persiguen el objeto deseado, sino una

35. *Ibid.*, p. 73.

36. *Ibid.*, p. 74.

37. Freud, S.: *La interpretación de los sueños* (Primera parte), Op. cit., p. 143.

Freud, S.: *La interpretación de los sueños* (Segunda parte), Op. cit., p. 543.

38. *Ibid.*, (519) «Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ése es el ombbligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido».

39. Freud, S.: «Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras», *Obras Completas*, vol. 18 (1920-1922) Amorrortu Editores, Madrid, 2008.

repetición pulsional donde nada se satisface y que carece de *telos*, ya sea consciente o inconsciente.

5

Finalmente, lo humano hace mella en lo universal, contribuyendo al decaimiento de las leyes generales. Se ha dicho frecuentemente que Freud describe a un ser humano pesimista, atormentado por su superyó, condicionado por sus neurosis. No obstante, la reflexión freudiana afirma hasta la última consecuencia la división del sujeto. Esto no es necesariamente algo negativo, pero sí está ligado al vínculo entre el sujeto y el lenguaje y, por ende, al vínculo de ambos con la ficción. Lo que aquí se sostiene es que la mente no forma una unidad, sino que está dividida en partes y que dichas partes son inconciliables entre sí.

Enmarcado dentro del *pensamiento de la sospecha* y reacio a cualquier modo de objetivar y escribir la totalidad de lo que sucede, reacio en definitiva a la ciencia positiva, el pensamiento freudiano reconoce las limitaciones de la razón y no sólo, sino además el hecho de que la razón surge a raíz de una división que no es para nada racional. Al hilo de esta visión, encontramos también en Nietzsche en el *epígrafe 111* de *La Gaya Ciencia* una tesis que relaciona directamente el origen de la lógica con una tendencia profundamente ilógica y sin sentido.⁴⁰ El estrecho vínculo entre la lógica y lo ilógico distaría desde esta perspectiva nietzscheana del cuantificador universal afirmativo de los juicios aristotélicos. El juicio global no sería posible, ya que la *lógica* tendría un origen *ilógico*. Desde este punto de vista desde el cual la lógica se nutre de lo que es contrario a ella, lo humano no se correspondería con lo general o lo universal. En el mismo epígrafe, Nietzsche critica profundamente la noción de sustancia y dice que dicha noción no se corresponde con nada de lo real en sentido estricto.⁴¹

El ser humano que describe Freud, si es que acaso describe alguno de manera global, está dividido en una serie apartados incompatibles. Esta división recuerda un poco al pasaje de *Fedro* donde Platón alude a la alegoría del carro alado. El auriga tendría que vérselas, al igual que el sujeto dividido con varios compartimentos muy poco compatibles entre sí. Ante la incertidumbre y la ausencia de unidad no existe solución; sólo queda dirigir el carro. Las almas como el auriga, están sometidas a una

40. Nietzsche, F.: *Le gai savoir*, Folio Essais, 1982, traducido del alemán por Pierre Klossowski, p. 141. (Epígrafe 111) [u.] t.

Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, AKAL, 2001, Epígrafe 111.

41. *Ibid.*

constante lucha entre sus distintas partes y es el auriga quien debe, con algo de lucidez, evitar que un caballo tome las riendas más de lo debido, ya que, en los seres que no son dioses, las razas de los aurigas y de los caballos están mezcladas, y no son del todo buenas ni puras. Uno de los caballos es bello y bueno, mientras que el otro es «lo contrario de éste. De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la construcción de nuestro carro»⁴². La dificultad radica en el riesgo que implica la inclinación hacia el mal, el lado perverso de los transcendentales, lo falso, lo feo, lo malo. «El corcel que participa de maldad es pesado, gravita hacia la tierra, y entorpece a los cocheros que no estén bien entrenados»⁴³.

A lo largo de la teoría psicoanalítica de Freud se advierte una clara herencia del platonismo. Es de sobra conocido su recurso a la Grecia clásica para construir sus mitos antropológicos. Siguiendo esta línea, el teórico se inspira igualmente en algunos elementos que encontramos en textos y pasajes fundamentales del discípulo de Sócrates⁴⁴.

Por otra parte, la transferencia, dispositivo analítico por excelencia, cuenta con claros referentes platónicos. La transferencia es el modo por el cual el sujeto en análisis establece una relación amorosa con el analista, al que supone un saber que le concierne y que concierne también la posición propia respecto de su deseo. El «qué quiero con mi vida, conmigo», reversible junto con el «qué quieren los otros de mí», se plantea en el proceso de la transferencia, que no es sino la posibilidad de transferir por la vía de la palabra una serie de creencias, saberes, no saberes y deseos al analista. Al comienzo, todo esto está muy desordenado. *El Banquete*⁴⁵ y lo que de él extraemos sobre el amor, es uno de los puntos de entrada platónicos en lo que Freud desarrollará en la práctica analítica con la transferencia. Pero hay más: todo el sistema dialógico de Platón tiene algo que se parece al del sujeto en análisis que va a la consulta. Al igual que Sócrates, el sujeto *histerizado* acude a la consulta en busca de un *saber* acerca de su sufrimiento, motivado por la idea de que dicho saber lo calmará. Así pues, la condición de posibilidad de la transferencia es que hay un saber en juego, un saber que el sujeto presupone al analista, al igual que, en el diálogo socrático, hay un saber que Sócrates presupone al interlocutor y que extrae por medio de la anamnesis en la dialéctica. Hay una diferencia, y es que en el análisis se privilegia la asociación libre mientras que en el diálogo socrático, el discurso

42. Platón: *Fedro* 246 a.

43. Platón: *Fedro* 247 b.

44. Posteriormente, Jacques Lacan dirá de Sócrates que fue el primer histérico, por el tipo de discurso que utilizaba, que consistía en preguntar a los otros por su supuesto saber, buscando un maestro del que extraer el saber y al que, en dicha extracción, tender su trampa de la ignorancia.

45. Platón.: *El Banquete*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

relevante es un diálogo razonado, de carácter lógico y deductivo. Una cierta *ironía* semejante a la socrática baña también el análisis, ya que el sujeto que se queja de su sufrimiento sabe que, en el fondo, el saber del otro sobre su sufrimiento roza el límite de la impostura, pero aun así, siempre hay un resquicio de saber supuesto al otro y eso mantiene la transferencia a flote.

El diálogo que tienen Zoe y Norbert no dista mucho del diálogo platónico ni del diálogo amoroso del analizante con el analista. Un encuentro similar atraviesa estas tres situaciones, que están presentes en tres contextos muy diferentes: el de la Alemania de principios del siglo XX, el de la Grecia clásica y el que se repite en distintas ocasiones desde principios del siglo XX en Viena hasta hoy. Se trata del encuentro entre dos personas, una de ellas sufre y la otra escucha. Una de ellas atiende la demanda de la otra por medio de la palabra. Una de ellas es ignorante o pretendidamente ignorante y la otra supuestamente concedora de lo que el otro ignora o de algo que puede aclarar su falta de saber.

6

Este análisis nos lleva al planteamiento de algunas conclusiones:

El *delirio* aparece con una *doble polaridad*: en primer lugar, alcanza una máxima tensión antes de curarse. En segundo lugar, supone también un modo singular de cura desde la perspectiva freudiana: *sustituir y desplazar los contenidos censurados por otros derivados de la fantasía* supone también un modo de hacer frente a contenidos que algo en el sujeto se resiste a afrontar. El delirio es aquí concebido como sinónimo de un ungüento fabricado por la psique para aliviar el dolor que produciría eso que se censura. En el caso de Norbert, este ungüento se materializa con el olvido de Zoe. Norbert la olvida durante años para luego reencontrarse con ella –y con todo el universo de lo sexual y del deseo reprimido que había vinculado a esa figura– a través de un bajorrelieve, representación de lo muerto, como su deseo, pero en realidad su deseo sólo está dormido y todavía puede desear. Entretanto, el encuentro amoroso surge, como una singular transferencia.

Ambas obras, el original literario y su comentario psicoanalítico, constituyen un punto de partida para repensar algunas preguntas hermenéuticas cruciales como lo son, la cuestión de cómo leer un texto, de cómo darle sentido o de cómo elaborar una interpretación de dicho texto. El diálogo abierto entre poesía y psicoanálisis constituye una fuente de riquezas para seguir explorando el ámbito de la producción artística. Asimismo, las obras de arte poseen, así se lo concede Freud, un carácter abierto a toda interpretación y son *per se* irreductibles a una visión unita-

ria. La lectura que hace Freud de las producciones literarias y entre ellas de la novela de Jensen, sitúa la literatura por encima del psicoanálisis.⁴⁶ El médico vienés la privilegia respecto de su propia interpretación, lo cual supone un posicionamiento determinado respecto del carácter abierto de los textos literarios.

Por último, la novela de Jensen *Gradiva*, publicada en 1901, es releída por Freud con gran interés. En concreto, su interés se centra en la nueva clínica psicoanalítica, que aborda los síntomas del sujeto con otra mirada, ya no tan atenta al mecanismo que los provoca, sino al sentido que de éstos se desgrana, dándolos a conocer como un conjunto lingüísticamente organizado.⁴⁷ Este discurso *antipositivista* y algo *romántico* que reivindica la singularidad de cada sujeto que se dirige al análisis no es el producto de un teórico aislado, sino que encaja perfectamente en el contexto de finales del siglo XIX y principios del XX, siguiendo de cerca los pasos del pensamiento de la sospecha de Nietzsche, muerto en 1900.

Numerosos son los que han defendido la filiación schopenhaueriana de Freud frente a la filosofía de Franz Brentano, quien concibe lo psíquico en sintonía con la conciencia y niega la posibilidad de estados psíquicos inconscientes⁴⁸. El inconsciente encuentra puntos en común con el concepto de voluntad⁴⁹ y con el inconsciente de Eduard von Hartmann, quien, influido por Schopenhauer y Hegel, elabora un concepto de inconsciente en el ámbito de la estética filosófica⁵⁰.

Freud elabora su teoría del inconsciente en contraposición a la teoría de una psique que se corresponde con la conciencia. Y Schopen-

46. Freud, S.: *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de Jensen*, Op. cit., p. 37.

47. En *Fonction et champ de la parole et du langage*, Lacan interpreta a este primer Freud como un autor para quien *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*. De este modo, Lacan lo asume enmarcándolo en un paradigma estructuralista y saussuriano *avant-la-lettre*. Más tarde, Jacques-Alain Miller sostiene que tanto en Lacan como en Freud hay un primer tiempo donde el inconsciente es simbólico y por tanto deudor del campo del lenguaje y un segundo tiempo en que el inconsciente es más real y se sitúa del lado de lo que excede la lógica del sentido, in Miller, J.A.: Seminario «L'Être et l'Un», Curso nº 6, Lección del 9 de marzo de 2011. Inédito.

48. Brentano, F.: *Psychology from an Empirical Standpoint*, (1874) Trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

49. Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Introducción de E. Friedrich Sauer. Editorial Porrúa, México, 1987.

50. Hartmann, Eduard von.: *Filosofía de lo Bello: Una reflexión sobre lo Inconsciente en el Arte*, Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2002.

hauer, Wagner y Nietzsche están en el aire mientras Freud estructura su teoría psicoanalítica. Herzog dirá:

Freud tenía pleno conocimiento de una tradición filosófica, centrada en Alemania, que había puesto gran énfasis en el concepto de un inconsciente psíquico... a pesar de su insistencia en que no había leído a Nietzsche ni a Schopenhauer hasta después de haber hecho sus propios descubrimientos.⁵¹

Cuando era estudiante, Freud perteneció al grupo *Leseverein der deutschen Studenten Wiens*, (Sociedad de lectores de los estudiantes alemanes de Viena) donde los citados Wagner, Nietzsche y Schopenhauer eran una referencia mayor.

Al reivindicar la singularidad de cada sujeto, Freud vuelve a conectar con esa doble significación, con la ambivalencia instalada en el término de *humano* y que al comienzo citábamos: por una parte, lo *humano* quiere ser universal y extenderse a un conjunto muy numeroso. Dicho conjunto distinguiría, es decir, discriminaría, entre los que son humanos y los que no. Por otra parte, el apelativo *humano* acentúa lo singular, lo que se escapa del conjunto y destaca por su original forma o ejecución. En esta segunda parte parece haber cabida para lo que limita con lo humano y ya no pertenece, de singular que es, a su conjunto. Este último sentido parece coincidir con el germen *antipositivista* que Freud, junto a los demás autores citados, cultiva en algún momento a lo largo de su teoría. Freud considera que el texto literario dice más que el texto académico y científico y asevera así su interés por la singular ejecución de las cosas, incluso a la hora de ver lo general con mayor lucidez. De este modo, la búsqueda de sentido juega con los límites de la razón. Quizás es más fácil pasar por la *ficción* para silenciar mejor a lo *monstruoso*.

51. Herzog, P.: «The myth of Freud as anti-philosopher» in *Freud: Appraisals and Reappraisals*, Vol. II, (1988) pp. 163-190. New Jersey: The Analytic Press, p. 169.

Bibliografía

Brentano, F.: *Psychology from an Empirical Standpoint*, (1874) Trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Carroll, L.: *Silvia y Bruno*, AKAL, 2013, traducción de Axel Alonso Valle.

Freud, S.: «La interpretación de los sueños» (primera y segunda parte), *Obras Completas*, vol. 4 y 5, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2007-2010.

Freud, S.: «El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras» (1906-1908), *Obras Completas*, vol. 9, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2007.

Freud, S.: «Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras», *Obras Completas*, vol. 18 (1920-1922) Amorrortu Editores, Madrid, 2008.

Hartmann, Eduard von.: *Filosofía de lo Bello: Una reflexión sobre lo Inconsciente en el Arte*, Universitat de Valencia, Servei de Publicacions, 2002.

Herzog, P.: «The myth of Freud as anti-philosopher» in *Freud: Appraisals and Reappraisals*, Vol. II, (1988) pp. 163-190. New Jersey: The Analytic Press.

Lacan, J.: «Fonction et champ de la parole et du langage», in *Écrits I*, Paris : Seuil, 1966, pp. 235-321.

Lacan, J.: «Lituraterre», in *Littérature*, n° 3, Paris, Larousse, 1971.

Miller, J.A.: Seminario, «L'Être et l'Un », Curso n° 6, Lección del 9 de marzo de 2011. Inédito.

Nietzsche, F.: *Le gai savoir*, Folio Essais, 1982, traducido del alemán por Pierre Klossowski.

Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*, AKAL, 2001.

Platón.: *El Banquete*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Platón.: *Fedro*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Introducción de E. Friedrich Sauer. Editorial Porrúa, México, 1987.

Schreber, P.: *Memorias de un enfermo de nervios*, Sexto Piso, 2008.

ROUSSEAU Y LA EDUCACIÓN PÚBLICA. UN ENFOQUE FILOSÓFICO

ROUSSEAU AND PUBLIC EDUCATION, A PHILOSOPHICAL APPROACH

Jose Antonio Antón Amiano¹
IES Jimenez Quesada, Granada

Recibido: 8/ 7/ 16

Aceptado: 11/ 12/ 16

Resumen: Este artículo examina principalmente el papel de la educación pública en la filosofía de Rousseau, intentando situar a su vez la función de la educación privada. Rousseau ha parecido asumir las dos, pero en diferentes contextos: desde una perspectiva política, Rousseau se ha manifestado siempre a favor de la educación pública pero, especialmente en el *Emilio*, Rousseau ha descrito un tipo de educación privada. El modo de unificar ambos criterios pasa, en primer lugar, por sostener que la obra filosófica de Rousseau tiene una orientación fundamentalmente política y que, por tanto, es preciso ver su idea de la educación pública, bajo esta perspectiva, como dominante. En segundo lugar, es preciso atender al contexto histórico, poco propicio para sus ideas republicanas, para entender sus posiciones eventuales a favor de la educación privada, si bien todas las condiciones que requieren la educación de Emilio

1. (antonamiano@yahoo.es) José Antonio Antón Amiano (San Sebastián, 1962) es licenciado en filosofía por la UPV y doctor en filosofía por la UGR con la tesis *Lenguaje, cultura y política en Rousseau. De la teoría de la música al Contrato social*, dirigida por José Antonio Pérez Tapias. Trabaja en Granada para la Consejería de educación de la Junta de Andalucía, como profesor titular de instituto en la especialidad de filosofía en el IES Jiménez de Quesada de Santa Fe (Granada). A raíz de una estancia de tres meses en un instituto de Francia publicó un artículo en la revista *Paideia* (Sept-Dic. 2008, nº 83, pp. 389-408), sobre historia y didáctica de las enseñanzas filosóficas en Francia, centrado en la corriente autodenominada *Nouvelles pratiques philosophiques*. De la aplicación de sus ideas a la práctica docente bilingüe surgió su artículo “Debatir en la clase bilingüe”, publicado en la revista digital *Temas Para la educación*, nº 12, Enero del 2011. A partir de su investigación doctoral ha publicado en *Eikasia, Revista de filosofía*, los siguientes artículos: “Naturaleza e historia en Rousseau: los ecos del origen”, *Eikasia* 41 (noviembre, 2011) y “El escritor en su laberinto”, *Eikasia* 53 (diciembre, 2013)

presuponen la existencia de un Estado improbable en el momento en que escribió la obra.

Palabras clave: educación; política; virtud; público; privado.

Abstract: This article studies the place of the public education in the Rousseau's philosophy. Rousseau seems to be for public and private education, but in different contexts: from a political view Rousseau is without ambiguity for the public education, however, especially in the *Emile*, Rousseau describes a kind of private education. To resolve this opposition we suggest firstly that the purpose of Rousseau's philosophy is political and, consequently the public education is the most suitable. Secondly, we maintain that in the *Emile* Rousseau choose the private education because of the historical context, opposed to his republican ideas.

Keywords: education; politics; virtue; public; private.

Contrato pedagógico y contrato social

¿Cuál sería la función de la educación en la república del contrato social roussoniano? Aunque ambos –educación y Estado- parecen necesitarse mutuamente, de la lectura del *Emilio* no se extrae una conclusión clara sobre la función cívica de la educación ni, sobre todo, del papel que debe jugar el Estado. ¿Y qué decir del *Contrato social*, cuyo silencio al respecto es llamativo? Aunque parece evidente que el proyecto político del *Contrato* precisa de un sistema educativo formador de la ciudadanía, la perspectiva en la que se situaba el *Emilio*, donde la realidad política y la socialización de Emilio quedaban bastante soslayadas, no clarifica suficientemente cómo debe articularse la educación en un sistema político. Intentando mostrar la mutua dependencia de ambas obras, Launay ha destacado este pasaje del *Emilio*, que visto desde la perspectiva del *Contrato* adquiriría otras resonancias:

Emilio es huérfano. No importa que tenga padre o madre. Encargado de todos sus deberes, yo les sucedo en todos sus derechos. Debe honrar a sus padres, pero sólo debe obedecerme a mí. Es mi primera o, más bien, mi única condición. A esto debo añadir, lo que no es más que una continuación, que no se nos separará nunca sin nuestro mutuo consentimiento. Esta cláusula es esencial y yo querría incluso que el alumno y el preceptor (gouverneur) se viesan tan inseparables, que la suerte de sus días fuese siempre entre ellos un objeto común.²

2. *Emile* I, p.267, Launay, M., *JJ Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Grenoble : ACER, 1971 p.455.

La primera coincidencia entre ambas obras sería el papel subsidiario de la familia en la educación. Situados en la perspectiva del *Contrato social*, recordemos que Rousseau afirma que la autoridad de los padres sobre los hijos, superada la necesidad infantil, no es natural sino convencional y subordinada a la ley. Rousseau no niega el rol de la familia, incluso lo refuerza en los primeros estadios, pero limitando su función al ámbito de las necesidades físicas y psicoafectivas, no al de una humanización plenamente moral. Hacia el final del *Emilio*, el preceptor dice:

(el padre) confiándome su hijo me cede su puesto, sustituye su derecho por el mío. Soy yo quien es el verdadero padre de Emilio, soy yo quien le ha hecho hombre.

Es más, el preceptor no sólo es padre primero y finalmente amigo, sino también casamentero:

...Yo habría rechazado educarle si no hubiera sido dueño de casarle a su elección, es decir, a la mía. Sólo el placer de hacer a alguien feliz puede pagar lo que cuesta poner a un hombre en estado de serlo.³

Pero si el padre es sustituible por el educador y el educador no sigue las consignas de aquél, ¿no sería posible pensar en un Estado que se atribuyera estas mismas funciones? Es decir, ¿incluye el contrato social un contrato pedagógico en la forma de una educación pública donde el Estado se arrogue, en mayor o menor medida, un papel que, en cualquier caso Rousseau no atribuye a los padres? Esta es una cuestión aparentemente irresuelta en el pensamiento de Rousseau:

...sus escritos testimonian la evolución de su pensamiento. (Rousseau) ha abordado sucesivamente la educación pública y nacional en el artículo Economía política y en las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia; después, ha enfocado el caso de una educación media entre la educación pública de las Repúblicas griegas y la educación doméstica de las monarquías (en su correspondencia), antes de escoger la educación doméstica para los niños de Julie y para Emilio.⁴

3. *Emile* V, p.765, nuestro el paréntesis. Obsérvese lo que dice Plutarco de Licurgo: “Como tenía por la mayor y más preciosa función del legislador el cuidado de la educación (...) atendía como uno de los primeros objetos al matrimonio y a la procreación”, *Vidas paralelas*, Barcelona: Orbis, 1991, , p. 71.

4. VVAA., *Dictionnaire JJ Rousseau*, Paris : Champion 2016, “Education”, pp. 275-276. Nuestro el paréntesis.

La posición de Rousseau oscila, efectivamente, entre ambas opciones. Cuando ha abordado la cuestión desde una perspectiva narrativa, ha enfatizado los aspectos de la educación doméstica: Julie es educada por Saint-Preux, de quien primero se enamora y luego deviene amiga virtuosa; Emilio es educado por un anónimo preceptor, quien acaba considerándose padre y amigo del alumno. En cambio, desde los textos más doctrinales, Rousseau ha tendido claramente hacia una educación pública. Vamos a intentar una síntesis de ambas posiciones, partiendo de la siguiente hipótesis: el *Emilio* es una especie de contrato social de la educación. Para ello vamos suponer que Emilio representa al pueblo y su preceptor al Estado. Para quien considere excesivamente imaginativa esta analogía hay que recordar que Emilio no es sino una ficción:

He tomado la resolución de darme un alumno imaginario (...) Este método me parece útil para impedir que un autor, que desconfía de sí, se extravíe en sus visiones.⁵

Que Emilio y su preceptor pacten libremente no es más que otra ficción: no parece verosímil ni siquiera considerar a Emilio como un ser libre, dado que Rousseau habla de este supuesto contrato en una edad demasiado temprana. Aún así, esta ficción del pacto pedagógico no es extraña a la ficción teórica en que se enmarca el pacto social. Del mismo modo que el contrato social, el contrato pedagógico presupone la soberanía del alumno-pueblo (soberano de *facto*, aunque el padre lo sea de *iure*) y delega el poder en el gobernante-educador; en este caso, la dialéctica educativa exigirá del maestro gobernante una astucia de la razón —no alejada de aquellas de las que se servirá el Estado—:

En las educaciones más cuidadas el maestro ordena y cree mandar, pues es, en efecto, el niño quien manda (...) Tomad una ruta opuesta con vuestro alumno: que él crea siempre ser el maestro pero que lo seáis siempre vosotros realmente.⁶

A la ilusión de la autoridad le corresponde la ilusión de la libertad; del mismo modo, en el contrato social la libertad y el consecuente reconocimiento de la autoridad tienen una preexistencia también ilusoria en lo que

5. *Emile I*, p. 264. Por otra parte, Rousseau reconoce haber fracasado en la práctica, pero cree poder enseñar la teoría: “Sin la capacidad de cumplir la tarea más útil, me atreveré al menos a intentar la más cómoda: a ejemplo de tantos otros no usaré las manos, sino la pluma, y en lugar de hacer lo preciso me esforzaré en decirlo”, *Ibid.*

6. *Ibid.* II, p. 362.

respecta a su legitimidad: ambas se instituyen en el acto mismo del pacto. En *Emilio*, la estrategia educativa fundamental consiste en una especie de mutuo autoengaño, aunque Rousseau sitúa al maestro en un nivel de conciencia superior que le permitiría encauzar productivamente esta relación; porque la simulación de la autonomía es un modo de educar en el ejercicio de la libertad, objetivo final:

No hay sujeción tan perfecta como la que guarda la apariencia de libertad (...) Él no debe hacer sino lo que quiera, pero no debe querer sino lo que vosotros queráis que haga.⁷

Esta misma simbiosis entre querer y deber es la clave del contrato social: el individuo que entra libremente en el pacto, quiere la norma como emanada de sí mismo. Por otra parte, libertad individual y colectiva participan de una dialéctica similar: la voluntad individual legitima la voluntad general que, a su vez, constriñe a la primera hacia fines comunes; es en estos términos como habría que entender a la voluntad general interpellando a la voluntad individual: “¿De qué te quejas?, no te obligamos más que a seguir tu propia voluntad”.⁸

En suma, ambos contratos establecen la misma dialéctica entre lo individual y lo universal, tal y como sostiene Jouvenet:

La representación de la libertad-ilusión es inseparable de la representación simbólica autoridad-necesidad, y la interacción de identificación maestro –alumno y alumno-maestro se lleva a cabo sin dificultad. Obsérvese todavía que el contrato pedagógico autoridad-libertad, tal como lo concibe Rousseau, devuelve al concepto autoridad su sentido etimológico y su función de convertir, llegado el momento, al otro en autor. Esto es lo que legitima su proyecto pedagógico-político.⁹

Como culminación de su proceso educativo, el alumno se convertirá finalmente en maestro de otros; así le ocurrirá a Emilio con su hijo y así lo propondrá Rousseau en su proyecto curso para las figuras egregias de la comunidad, consideradas como los mejores educadores posibles por la demostración práctica de sus virtudes cívicas.

Sin duda, la separación prematura de Emilio de sus padres, independientemente de los aspectos autobiográficos en los que Rousseau

7. Ibid. p.362-363.

8. Groethuysen, B, *JJ Rousseau*, México: FCE, 1985 p.99, ver *Du Contrat social*, I, chap. VII, p. 364.

9. Jouvenet, L.P., *Rousseau. Pedagogía y política*, México:Trillas, 1989 p.37.

se inspire,¹⁰ manifiesta claramente la necesidad de un tipo de educación fuera del entorno familiar (aunque recordemos que para Rousseau toda experiencia es, en realidad, educativa). Es bien sintomático cuáles son los términos del contrato pedagógico que firmarían el preceptor por un lado, y la familia y el alumno por otro:

1 – Emilio debe honrar a sus padres, pero obedecerá sólo a su preceptor.

2 – Maestro y alumno nunca serán separados sin su consentimiento mutuo.

La primera cláusula pone a los padres en un segundo plano de autoridad, aunque los sacraliza moralmente, al modo en que la religión civil es sacralizada en el *Contrato social*. La segunda presupone una simétrica capacidad de elección entre alumno y maestro que excluye a los padres. La unión mutua sólo puede ser desecha por el consentimiento de los miembros que realizan el pacto pedagógico, del mismo modo que el pacto social sólo puede ser revocado por un acuerdo común. Si los derechos de los padres parecen reducidos al ámbito afectivo-moral, sus obligaciones tienen en cambio una extensión más amplia: la familia tiene deberes públicos que cumplir en la educación de los hijos, cuyo descuido conlleva una culpabilidad social:

Un padre que engendra y alimenta a sus hijos no realiza más que el tercio de su tarea. Él debe hombres a su especie, debe a la sociedad hombres sociables, debe ciudadanos al Estado. Todo hombre que pueda pagar esta triple deuda y no lo hace, es culpable.¹¹

“*Todo hombre que pueda*” presupone, que en ciertos casos la educación doméstica podría bastar para producir ciudadanos, pero la culpabilidad implica que la educación, incluso la privada, está orientada hacia fines sociales y políticos –en su sentido más más etimológico. Ahora bien, la deuda social implicaría también un deudor público que pudiera vigilar el seguimiento del contrato social-pedagógico y reclamar el pago en caso de

10. Rousseau aprovecha en estas páginas para autoinculparse del abandono de sus hijos : « Lectores, podéis creerme. Yo predigo a quien tenga entrañas y desprecie sus santos deberes, que durante largo tiempo derramará lágrimas amargas, y nunca encontrará consuelo”, *Emile I*, p. 263.

11. *Emile I*, p.262. Este pasaje finaliza con una velada autoacusación por el asunto del envío de sus hijos al hospicio, ver p. 263, n.1. Rousseau justificó esta acción aduciendo que la falta de recursos le llevó a considerar más conveniente que el Estado se hiciera cargo de su cuidado. Sin embargo, decir que no basta con engendrar y alimentar a los hijos no deja de ser una forma de extender la acusación de modo genérico.

incumplimiento. En la *Economía Política* Rousseau ya había puesto nombre a este deudor:

El Estado permanece, mientras que la familia se disuelve (...) si la autoridad pública toma el lugar de los padres, y se encarga de esta importante función, adquiere sus derechos llenando sus deberes.¹²

Educación y clase social

Sin embargo, nuestra hipótesis unificadora se enfrenta a ciertas disonancias que deben ser examinadas. Por ejemplo, el autor del *Emilio* llega a declarar que él no pretende una educación para todos:

Si yo pudiera escoger, no escogería sino un espíritu común como el que yo supongo a mi alumno. No hay necesidad de educar más que a los hombres vulgares; su educación debe de servir de ejemplo a sus semejantes. Los otros se educan a pesar de todo.¹³

Esta afirmación es paradójica pues, por un lado, la educación particular no está al alcance de todo el mundo y, sin embargo, Rousseau toma como paradigma del alumno aquél que realmente suele quedar excluido de este tipo de educación selectiva propuesta para Emilio. A nuestro juicio, en este pasaje convergen las diferentes líneas que animan su pensamiento: por un lado, una educación enfocada a un “*esprit commun*” que se pueda extender hacia el resto por vía ejemplar; los superdotados, intelectual y/o económicamente, no la precisarían de suyo. L’*esprit commun*, dice Rousseau, es un “modelo a proponer”, pero este modelo no es tanto una entidad abstracta como una situación real del ser humano ante la educación. El mismo Rousseau no tiene inconveniente en darle nacionalidad a su modelo; Emilio será francés:

El país no es indiferente a la cultura de los hombres; sólo son todo lo que pueden ser en los climas templados (...) Parece incluso que la organización del cerebro es menos perfecta en los dos extremos (...) Si quiero por tanto que mi alumno sea habitante

12. *Discours sur l'économie politique*, p. 260

13. *Emile* I, p. 266. Burgelin sostiene que como Rousseau parte del hombre abstracto, toma como modelo un niño medio, inspirado, en realidad, en sí mismo, ver n.2.

de la tierra, yo lo escogeré de una zona templada, de Francia mejor que de otra parte¹⁴

Sin duda, podría señalarse aquí el prejuicio etnocentrista, consecuencia de la teoría de climas expuesta en varias de sus obras; pero no creemos, sin embargo, que haya que anotar este razonamiento sólo como un corolario de esa teoría. Creemos que puede ser también interpretado desde una perspectiva política, es decir, un alumno francés para una patria aún inexistente; la crítica a su país de adopción está implícita:

Si te hablara de los deberes del ciudadano, tú me preguntarías quizás donde está la patria (...) quien no tiene una patria tiene al menos un país. Siempre hay un gobierno y simulacros de leyes.¹⁵

El modelo de alumno se concreta para un marco cultural y social: un alumno francés, sano, aspecto este que remite a su requisitoria contra la medicina, “*entretenimiento de gentes ociosas y desocupadas*”¹⁶ y a su apología de la naturaleza o de su trasunto campestre como fuente de salud. Emilio será francés, pero debe proceder de un ambiente natural:

¿Queréis encontrar hombres de verdadero valor? Buscadlos en los lugares donde no hay médicos, donde se ignoren las consecuencias de las enfermedades (...) Que no me den un alumno que tenga necesidad de esas gentes.¹⁷

Todo haría pensar que Rousseau se inclina por un segmento social de la población alejado de las clases altas. Sin embargo, Rousseau está describiendo una cosa y proponiendo otra:

El pobre no necesita educación; la de su estado es forzada; no podría tener otra. Al contrario, la educación que el rico recibe de su estado es la que menos le conviene a él y a la sociedad (...) Es menos razonable educar a un pobre para ser rico que a un rico para ser pobre (...) escojamos por tanto a un rico (...) Eso siempre permitirá arrancar a una víctima del prejuicio.¹⁸

14. Ibid. p. 266-267.

15. Ibid. V, p. 858.

16. Ibid. I, p. 269. Esta es la circunstancia de los habitantes de las ciudades.

17. Ibid. p. 270.

18. Ibid. p. 267, ver n. 2.

De este modo, al abordar en *Emile* la educación desde una perspectiva doméstica, Rousseau parece dirigirse al segmento de población contrario al que él mismo presupone en las condiciones generales. Burgelin ha remarcado las dudas que al respecto había tenido Rousseau: en su correspondencia con Tronchin señala que la educación pública es la propia de las repúblicas democráticas, mientras que la educación doméstica es la propia de las monarquías, “*donde todos los individuos deben permanecer aislados*”.¹⁹ Sin duda, la opción por la educación doméstica de Emilio se correspondería con lo segundo, aún cuando la finalidad emancipadora de su proceso educativo parezca converger con los fines del modelo democrático. Esta oscilación depende, a nuestro juicio, de la situación política de Francia y, en general, de la época:

La institución pública ya no existe y ya no puede existir. Porque donde no hay patria no puede ya haber ciudadanos. Esas dos palabras, patria y ciudadano, deben ser borradas de las lenguas modernas.²⁰

Rousseau parece entonces situarse en el *Emilio* en un plano ideal en cuanto a los fines, aunque coincidente con las posibilidades reales de una cierta clase social privilegiada en cuanto a los medios. En este sentido hay que señalar que la opinión general de los *philosophes* respecto a una instrucción generalizada no parece haber sido favorable:

Si el pueblo rural ha sido instruido, aunque insuficientemente, en el siglos XVIII, y si la escuela (...) pudo llegar a ser (...) una de las matrices de la revolución francesa, no es por culpa de Voltaire, no es por culpa de Rousseau.²¹

19. Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, Paris: Vrin, 1973 p.478-479.

20. *Emile* I, p. 250. En la carta aludida de Burgelin, Rousseau dice que aunque hay diferencias entre Grecia y Ginebra, en lo que respecta a la educación pública « nada impide que esta educación no pueda tener lugar entre nosotros » ; en realidad, Rousseau defiende aquí una educación intermedia, entre repúblicas griegas y monarquías modernas : es la educación en los círculos, Lettre a Tronchin n° 581 (26-9-1758), CG IV, p. 142-143.

21. Le Roy Ladurie, E., *Histoire des paysans français*, Paris : Seuil-PUF, 2002 p. 640. Según Launay, pese a que D'Alembert se pronuncia por una división de la educación general y Diderot habla de escuela gratuita, « los mejores defensores de las pequeñas escuelas o de la democratización de los colegios fueron, a menudo, pedantes oscuros y sin prestigio, como Rivard, el abate Pellicier o Combalusier ». En lo que atañe al ámbito rural, sólo los fisiócratas como Quesnay o Turgot promovieron su instrucción, Le Roy, 2002, pp.642-643.

Según Mornet, los fisiócratas estaban verdaderamente a favor de la instrucción pública gratuita, obligatoria y laica; en esto coincidían con Holbach y Helvetius. Pero Rousseau, Diderot y Voltaire estaban más cerca de una instrucción práctica y utilitaria para el pueblo que de una educación moral e intelectual con fines emancipadores: “Rousseau quiere sacar al pueblo de la ignorancia; pero él se propone solamente lograr que viva mejor, no reflexionar; no es simplemente por broma que dijo: ‘el hombre que medita es un animal depravado’.”²²

Efectivamente, las posiciones de los *philosophes* parecen denotar una conciencia de clase burguesa poco proclive a la instrucción universal, que podría trastocar la división social del trabajo tal y como era entendida hasta entonces. En el caso de Rousseau, encontramos en sus obras suficientes pasajes donde se sostiene que no hay que educar a la gente del campo por su proximidad relativa al estado de naturaleza; son pasajes sustentados en una idealización de la vida simple, lo que lleva a Le Roy a subrayar críticamente: “*Se ve aquí cómo la teoría del buen salvaje, o al menos del buen pobre, se vuelve contra el ser humano que se supone exaltar.*”²³

Aún así conviene aclarar la posición de Rousseau respecto a estas críticas, pues no se trataría de perpetuar un estado de sumisión, sino de mostrar los vínculos entre educación y ciudadanía, independientemente de que las condiciones de hecho, y el empeño por parte de Rousseau en paliar lo que considera un proceso de degradación cultural y moral, puedan hacer creer otra cosa. Es cierto, de todos modos, que Rousseau prefiere las artes (entiéndase la técnica) a las ciencias en el currículo educativo, pues la experiencia griega (y la de Ginebra) le muestran sus virtudes cívicas, pero obsérvese que cuando se trata de un contexto monárquico, el artesano es criticado precisamente por su saber exclusivamente técnico:

Un relojero de Ginebra es un hombre a presentar en todas partes; un relojero de París sólo es bueno hablando de relojes. La educación de un obrero tiende a formar sus dedos, nada más. Sin embargo el ciudadano queda; bien o mal la cabeza y el corazón se forman; siempre encuentra tiempo para eso (...) Este estado de los artesanos es el mío.²⁴

Las dudas sobre el valor de la educación pública en Rousseau aumentan cuando constatamos, que el *Contrato social* no hace mención ex-

22. Mornet, D, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris : Tallandier, 2010 p. 421.

23. Le Roy (2002), p. 641. Ver, además de los referidos pasajes de *Emile*, II, p. 266-267 y n.2, *Julie*, III, lettre III, p. 566-567.

24. Lettre a Tronchin n° 581 (26-9-1758), *CG IV*, p. 142-143.

presa de la educación como formación de la ciudadanía y sí, por ejemplo, de la religión civil. Sólo podemos señalar su función implícita en pasajes de este tenor:

*Quien ose emprender la tarea de instituir a un pueblo debe sentirse en condiciones de transformar, por así decirlo, la naturaleza humana.*²⁵

Ahora bien, la educación consiste precisamente en esa transformación, o integración, de lo natural en lo social –renaturalización programada, en expresión de Bazcko-. El proyecto de Rousseau es claro en este aspecto, no sólo en el *Emile* sino también en *Julie* se habla de esta adaptación del hombre natural al estado social: “Todo consiste en no echar a perder al hombre natural, adaptándolo a la sociedad”²⁶. ¿Por qué entonces Rousseau no fue más explícito en el *Contrato social*? En términos sólo hipotéticos, Cassirer ha llegado incluso a afirmar lo siguiente: “*Hay que confirmar que existe entre la pedagogía y la política de Rousseau una oposición que no puede ser superada*”. Pero la superación de tal oposición sería posible, según este autor, si distinguimos entre el plano empírico y el ideal:

(Rousseau) distingue de forma muy clara entre la forma empírica y la forma ideal de la sociedad; entre lo que es en las circunstancias actuales y lo que puede ser o debe ser en el futuro. El plan de la educación de Rousseau no rechaza de ningún modo hacer de Emilio un ciudadano; es verdad que hace de él únicamente un ‘ciudadano de sociedades por venir’. La sociedad actual no está a la altura de ese plan de educación.²⁷

Un ejemplo de esta tensión entre realidad e idealidad es la posición contraria en el *Emilio* a los colegios, aunque el conocimiento directo que Rousseau pudiera tener al respecto era prácticamente nulo: “*Yo no considero institución pública a esos risibles establecimientos que llaman Collèges.*”²⁸

En realidad, el enfrentamiento contra las instituciones educativas de su época viene de atrás; en el *Primer Discurso* podíamos leer: “*Veo por*

25. *Du Contrat social*, II, chap.VII, p.381. Francisque Vial sostiene que Rousseau no llegó nunca a establecer el nexo entre educación pública y política, pero que a partir de la revolución francesa se desarrollaron las relaciones entre *Emilio* y *Contrato social* que llevaron a la actual concepción francesa de la instrucción pública. Vial, F, *La doctrina educativa de JJ Rousseau*, Barcelona: Labor, 1937 último capítulo.

26. *Julie*, cinquième partie, lettre VIII, p. 612.

27. Cassirer, E, « *L'unité chez Rousseau* », en *Pensée de Rousseau*, Paris :Seuil, 1984, p.60.

28. *Emile* I, p. 250. Según la n. 4, al final del Ancien Régime había en Francia alrededor de 562 collèges con unos 75000 alumnos; unos estaban agregados a las universidades, otros

todas partes inmensos establecimientos, donde se educa con gran gasto a la juventud para enseñarle todas las cosas, excepto sus deberes.” ¿Qué se enseñaba allí? Esta es la versión de Rousseau:

...Vuestros hijos ignorarán su propia lengua, pero hablarán otras que no se usan en ninguna parte. Sabrán componer versos que apenas podrán comprender. Sin distinguir el error de la verdad, poseerán el arte de hacerlos incognoscibles a otros mediante argumentos especiales.²⁹

A la preocupación por la adquisición de saberes inútiles parece unírsele la constatación de su efecto contraproducente en la educación cívica y moral. Rousseau rechaza la imitación vacía de las formas clásicas, por ejemplo de la poesía, porque en ella está ausente el espíritu cultural que las ha generado. En la continuación de la polémica del *Primer Discurso*, M. Gautier, profesor y académico, escribió un artículo en el *Mercur* criticando las posiciones de Rousseau, defendiendo el progreso del saber y promoviendo el relevante papel de las instituciones científicas y educativas. Rousseau aprovechó su réplica para mostrar su desacuerdo con este tipo de educación que separaba la instrucción científica de la formación moral y cívica:

(Gautier) Me informa que (en los Collèges) se enseña a los jóvenes y no sé cuántas cosas (...) pero de lo cual yo confieso que no veo la relación con los deberes de los ciudadanos, por los que se debe empezar a instruirles. ¿Nos interesamos de buen grado si sabe griego o latín? ¿Escribe en verso o en prosa? Pero lo principal es si (el alumno) se ha convertido en mejor persona y más sagaz.³⁰

Es mejor un *bon-homme* que un *savant homme*, concluía Rousseau. En realidad, el vínculo de la institución pública educativa con la decadencia humana es para Rousseau inevitable. Hablando en el *Emilio* sobre la educación separada de los chicos en los colegios y de las chicas en los conventos, dice:

Las primeras lecciones que toman unos y otros, las únicas que fructifican son las del vicio, y no es la naturaleza la que les corrompe, sino el ejemplo; pero abandonemos

eran religiosos y otros dirigidos por profesores libres pertenecientes al clero secular.

29. *Premier Discours*, p.24.

30. *Lettre à Grim sur la réfutation de son Discours par M. Gautier*, OC III, p. 63. El paréntesis es nuestro.

los colegios y conventos a sus malas costumbres, nunca tendrán remedio.”³¹

La escuela transmite los males de la sociedad. No era, en cambio, de esta misma opinión el abate de Saint-Pierre, en quien Rousseau había podido leer: “*En el colegio, los semejantes se corrigen y pulen cada día necesariamente en su mutuo comercio, poco más o menos como se pulen las piedras en el mar por mutuo frotamiento.*”³²

Aunque Rousseau no asume en el *Emilio* la posibilidad de esta socialización positiva en las condiciones reales de la Europa de su tiempo, sí lo hace en otros textos de carácter netamente político que vamos a analizar a continuación. En estos textos, la dicotomía educación pública/educación privada se atenúa bastante, aunque no llega a desaparecer del todo, lo que le da especial interés para poder apreciar los límites de esta tensión.

En la *Economía política* se habían trazado ya las líneas de un proyecto educativo convergente con una constitución política, exhortando a los gobernantes a educar a sus ciudadanos. La sabiduría del gobernante consistiría en saber hacer amar las leyes; toda crueldad en el castigo acarbaría siendo contraproducente para esta tarea, en cambio la educación propiciaría la formación de la ciudadanía:

Formad hombres si queréis gobernar a hombres: si queréis que obedezcan las leyes, haced que las amen (...) No es suficiente decir a los ciudadanos, sed buenos; hay que enseñarles a serlo.³³

Rousseau parece unificar en este pasaje la figura del gobernante con la del legislador del *Contrato* y la del educador del *Emilio* en la única forma del Estado. En las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* insistirá igualmente en que la educación da mejores frutos que la prohibición o el castigo. Al contraponer los gobernantes de la antigüedad -cuando «los filósofos daban leyes a los pueblos»- con los modernos -“*que creen haber hecho todo sacando el dinero*”-, la figura del gobernante y la del sabio se unifican en un modelo que sólo equívocamente puede hacernos pensar en el Platón de la República.³⁴ El gobernante debe hacer reinar la virtud y, para ello, precisa de la educación: “La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos. Ahora

31. *Emile* IV, p.657.

32. *Projet pour perfectionner l'éducation*, cfr. Jules Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle* (1967), Genève, Slatkine, vol. II, p.155.

33. *Discours sur l'économie politique*, p. 251-252, 254.

34. *Ibid.* p. 252..

bien, formar ciudadanos no es cosa de un día; y para tenerlos hombres hay que instruirlos niños.”

Es en este contexto en el que, como hemos visto un poco más arriba, la educación familiar muestra sus limitaciones:

...Si hay leyes para la edad madura, debe haberlas para la infancia, que enseñen a obedecer a los otros, y del mismo modo que no se deja a la razón de cada hombre como único árbitro de sus deberes, tanto menos se debe abandonar a las luces y prejuicios de los padres la educación de sus hijos (...) El Estado permanece, mientras que la familia se disuelve. Que si la autoridad pública toma el lugar de los padres, y se encarga de esta importante función, adquiere sus derechos llenando sus deberes.³⁵

Locke se decantaba claramente por la educación doméstica en el ámbito de la enseñanza primaria: “*Corresponde a los padres adoptar una decisión sobre este punto, según sus conveniencias y teniendo en cuenta sus circunstancias.*”³⁶ Pero Locke estaba más preocupado por salvar las diferencias de clases. En cambio, frente al derecho de los padres a decidir la educación de sus hijos, desde una perspectiva de legitimidad política es el Estado quien tiene la última palabra, según Rousseau:

La educación pública bajo unas reglas prescritas por el gobierno, y bajo unos magistrados establecidos por el soberano, es por tanto una de las máximas fundamentales del gobierno popular o legítimo.

El nexo con el *Contrato social* es interesante, pues la *Economía política* es el primer texto donde aparece la idea de soberanía y la de voluntad general (esta aún no completamente conceptualizada); precisamente la educación pública es descrita aquí como transmisora de la voluntad general:

Si los niños son educados en común en el seno de la igualdad, si son imbuidos de las leyes del Estado y de las máximas de la voluntad general, si son instruidos a respetarlas por encima de todas las cosas (...) a quererse como hermanos, a no querer nunca sino lo que quiere la sociedad (...) no dudemos en que aprenderán así a quererse como hermanos y a no querer sino lo que quiera la sociedad.³⁷

35. *Discours sur l'économie politique*, p.259-260.

36. Locke, J, *Pensamientos sobre la educación*, Madrid: Akal, 1986 VII, escolio 70, p. 102.

37. *Discours sur l'économie politique*, p. 260-261.

El educador y las virtudes cívicas

Hasta aquí hemos hablado del Estado, de la familia y del alumno pero, ¿cuáles deben ser las cualidades del educador? Esta perspectiva puede servir para aclarar algo más la cuestión, aunque Rousseau ha sido poco explícito sobre los requisitos que debe cumplir éste. En el *Emile* sostiene con fuerza que el educador debe ser joven. En su obra política, en cambio, atribuye este rol a figuras socialmente experimentadas y reconocidas. Esta alternancia entre una culturación que tiende a veces a lo horizontal y a veces a lo vertical (en el dominio político) tiene su interés. Cuando no se dan las condiciones ideales, Rousseau tiende a la horizontalidad: por ejemplo, Emilio y su educador se sitúan en un plano de igualdad respecto a un mundo exterior ajeno a esta relación que Emilio tenderá a transmitir; recordemos también que las lenguas nacieron en boca de los jóvenes y que sirvieron para aproximar a los hombres en las pequeñas comunidades primitivas de la edad de oro; por último, los niños son los únicos hablantes de la lengua universal, cuyo aprendizaje podría devolvernos algo del estado natural perdido. El rechazo, en general, a la transmisión de los frutos de la civilización y la negación de las instituciones políticas en determinadas situaciones históricas llevan a Rousseau a plantear alternativas en la transmisión cultural, bien como hipótesis históricas, bien como propuestas de reforma. Cuando se trata del enfoque público de la educación la transmisión vertical es ineludible; en este caso, Rousseau se inspira habitualmente en el modelo de la ciudad antigua. En la *Economía política*, por ejemplo, Rousseau adjudica el rol de educador, “*ciertamente el más importante asunto del Estado*”, a autoridades ejemplares de la patria, como ilustres guerreros o magistrados íntegros:

Unos y otros formarán así a virtuosos sucesores, y transmitirán de edad en edad a las generaciones siguientes, la experiencia y los talentos de los jefes, el valor y la virtud de los ciudadanos, y la emulación común a todos de vivir y morir por la patria.³⁸

Es cierto que esta política educativa ejemplar no parece estar al alcance de la modernidad. La educación pública ya no sería posible porque, como hemos visto en el *Emile*, no hay patrias ni, por tanto, ciudadanos a los que educar, ni, posiblemente, ciudadanos ejemplares que lo puedan hacer; pero esto no significa que este tipo de educación no sea deseable. El problema se transfiere a una situación de hecho, pero entonces la comparación histórica sirve para mostrar que no siempre ha sido así. Ha habi-

38. Ibid.p. 261. El educador “debe ser joven, e incluso tan joven como lo sea un hombre sensato», *Emile*, I, p. 265.

do pueblos en los que la educación pública tuvo grandes efectos, aunque Rousseau los restringe a tres: Creta, Esparta y Persia:

En las tres tuvo un gran éxito, y en las dos últimas hizo prodigios. Cuando el mundo se dividió en naciones demasiado grandes para poder estar bien gobernadas, ese medio no ha sido ya practicable.³⁹

Si en *L'Économie politique* se mira hacia el pasado para proyectar un sistema político en abstracto que incluye una idea de educación pública, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, pasado y presente convergen en una propuesta concreta. Aquí, Rousseau no duda en incluir plenamente un proyecto educativo dentro de su constitución. La intolerancia política tal vez haya tenido que ver con esta concreción de su planteamiento:

Diez años más tarde (del Contrato Social), y tras su duro exilio exterior e interior, al aceptar el encargo de sus Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, Rousseau parece haber pasado página por completo de la religión civil y atribuye ahora a la educación cívico-democrática su papel de antídoto contra la corrupción (...) Es de notar que el libro sobre Polonia es un intento expreso de adaptar su teoría política a un Estado moderno concreto, intento en el que sigue el programa del Contrato social.⁴⁰

Lo llamativo de esta obra es precisamente que se abre con un capítulo dedicado a la educación, eje de la constitución polaca:

Es la educación quien debe dar a las almas la fuerza nacional y dirigir de tal modo sus opiniones y sus gustos, que éstas sean patriotas por inclinación, por pasión y por necesidad.⁴¹

39. *Discours sur l'économie politique*, p. 261 En *Du Contrat social* (II, chap. 9, p. 386) también aplica esta ecuación: a mayor extensión del Estado, más debilitamiento de los lazos sociales.

40. Rubio-Carrecedo, J, *Ciudadanía y democracia, el pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010 pp.136-137. Nuestro el paréntesis. El exilio exterior comienza con la orden de prisión en Francia, tras la publicación del *Emilio*. Rousseau escribe las *Consideraciones sur le gouvernement de Pologne* entre 1771-1772 ("Chronologie de JJ rousseau", OC I, CXVI ; ver también Introductions, OC III, CCXVI, CCXXXVII).

41. *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p.966.

En el *Contrato social*, Rousseau había hablado de un modo muy similar:

En todos los pueblos del mundo, no es la naturaleza sino la opinión quien decide la elección de sus placeres. Rectificad las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurarán por ellas mismas.⁴²

No debe olvidarse la función principal de las pasiones en las acciones humanas. Recordemos una vez más que en el *Segundo discurso* Rousseau decía que no era concebible que un ser que no sintiera se tomara el trabajo de pensar. La educación de las pasiones es uno de los ejes de la educación de Emilio, pero allí se trataba de la dimensión individual, la formación de la personalidad en relación con su desarrollo psicoafectivo, mientras que aquí se busca fortalecer el espíritu nacional, el sentimiento patriótico. Si la máxima con Emilio es moderar las pasiones, aquí se trata de fomentar aquellas que contribuyen a desarrollar el sentimiento patriótico. Rousseau se convierte aquí en el Licurgo de Polonia:

Un niño, al abrir los ojos, debe ver la patria y hasta la muerte no debe ver más que a ella. Todo verdadero republicano ha succionado con la leche de su madre el amor de su patria, es decir, de las leyes y de la libertad.⁴³

La voz del deber habla en los corazones y es en ellos donde hay que imprimir este amor por la patria que, lejos del sentimiento nacionalista, es un amor por las leyes, un patriotismo constitucional. Rousseau lo ha dicho en otros sitios:

No son ni los muros, ni los hombres quienes hacen la patria: son las leyes, las costumbres, el gobierno, la constitución (...) la patria está en las relaciones del Estado con sus miembros.⁴⁴

42. *Du Contrat social*, IV, chap. VII, p.485.

43. *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966.

44. Lettre à Pictet n° 2027 (1er mars 1764), *CG*, t. X, p. 337-338. Para una comparación con Herder, ver Sternhell, 2010, chap.VI: "Les fondements intellectuels du nationalisme", pp.498-569.

Pero, aunque la idea de país no es sinónima de la de patria, pues “... *quien no tiene una patria tiene al menos un país*”⁴⁵, no es posible hablar de una patria en abstracto, ni tampoco como algo dado. El concepto de patria es algo a construir, de ahí que las *Consideraciones* remarquen que la educación es, como sostiene su autor, “*el artículo más importante*”⁴⁶ de los que Rousseau redacta para los polacos: “*La educación nacional no pertenece más que a los hombres libres. Sólo ellos tienen una existencia común y están verdaderamente ligados por la ley*”.

Sólo en lo público hay libertad y la educación no puede tener otra finalidad que la libertad común. La educación es un asunto público y debe estar legislada desde el Estado: “...*La ley debe regular la materia, orden y forma de los estudios*”.

Mientras que el resto de europeos abandonan el colegio perfectamente preparados “*para la licencia, es decir, para la servidumbre*”, pero sin identidad propia, un polaco debe ser sólo un polaco, dice Rousseau. Esto vincula inmediatamente el currículo académico al contorno geográfico-cultural, en un programa íntegramente volcado sobre Polonia:

...Quiero que aprendiendo a leer lea las cosas de su país, que a los diez años conozca todas sus producciones, a los doce todas las provincias, todos los caminos, todas las villas, que a los quince conozca toda su historia, a los dieciséis todas sus leyes.⁴⁷

45. *Emile*, V, p. 858. según Burgelin, la patria tiene verdaderas leyes y verdaderos ciudadanos, mientras que el país tiene leyes, pero no ciudadanos, n. 2.

46. *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 966. Rousseau reconoce más adelante la filiación de sus ideas educativas: “Estas ideas (...) desconocidas por los modernos y por las que los antiguos llevaban a los hombres a ese vigor del alma, a ese celo patriótico”, p.969.

47. Ibid. Montesquieu, decía que “es en el gobierno republicano donde se tiene necesidad de toda la potencia de la educación”; siendo la virtud política “el amor de las leyes y de la patria (...) Todo depende por tanto de establecer en la República este amor, y es a su inspiración a lo que la educación debe estar más atenta”, *L'Esprit des lois*, livre IV, chap. VI, pp. 266-267. Rousseau es de la misma opinión. La relevancia del concepto de virtud es básica en ambos autores, Montesquieu la define al comienzo de su obra: “lo que yo llamo virtud en la república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No es una virtud moral, ni una virtud cristiana, es la virtud política; ella es el resorte que mueve el gobierno republicano (...) Por tanto, llamo virtud política al amor a la patria y a la igualdad”, Ibid. “Avertissement de l’auteur”, p.228.

Esto presupone un cierto perfil nacional del profesorado, perfil sobre el que podemos ahora volver pues Rousseau explicita aquí las condiciones requeridas:

No deben tener por institutores más que polacos, todos casados, si es posible, todos distinguidos por sus costumbres, por su probidad, por su buen sentido, por sus luces.⁴⁸

Vemos nuevamente que ahora se trata de un profesorado experto —no confundir con técnico- y bien arraigado en la comunidad. Este profesorado, como en el caso anterior del gobernante-educador, habría desempeñado antes otros oficios “*más brillantes*”, habiendo demostrado su probidad, en el orden social y en el moral, que a fin de cuentas, sería el mismo. Obsérvese cómo habla de este mismo rol en Esparta: “*Si algún hombre era digno de ser el maestro de los otros, sería aquél que sabía serlo de sí mismo.*”⁴⁹

Rousseau reclama explícitamente que la enseñanza —y qué no decir de lo que hoy entendemos por pedagogía- no sea una profesión en sí misma, realizada por supuestos especialistas, sino una especie de corolario de la virtud, al que deben incorporarse los mejores en la República. Rousseau reconvierte aquí al filósofo-gobernante de Platón en ciudadano-pedagogo, que ha de atravesar un largo período de prueba, cual es su vida misma dedicada a la ciudad:

Guardaos sobre todo de convertir en un oficio el estado de pedagogo. Todo hombre público no debe tener otro estado permanente que el de ciudadano. Todos los puestos que ocupa y, sobre todo, los que son importantes como éste, no deben ser considerados más que como puestos de prueba y grados para ascender más alto tras haberlo merecido.⁵⁰

En la cúspide del sistema educativo deberá haber un colegio de magistrados de primer rango, “*que nombre, revoque y cambie a voluntad a todos los directores y jefes de los colegios, los cuales serán ellos mismos, como ya he dicho, candidatos para las altas magistraturas.*” Sin duda, la educación nacional sería estrictamente igualitaria pero, aunque sea deseable, no tiene que ser necesariamente gratuita si las circunstancias no

48. Ibid. p.967.

49. « *Histoire de Lacédémone* », en *Fragments politiques*, p.548.

50. *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 967. Dice Plutarco: “A los jóvenes espartanos no los entregó Licurgo a la enseñanza de ayos comprados o mercenarios (...) Nombrábase además un director de los jóvenes de entre los varones de más autoridad”, *op.cit.*, p. 74.

lo permitieran, aunque sí tiene que estar siempre al alcance de los más menesterosos:

...Siendo todos iguales por la constitución del Estado, deben ser educados juntos y de la misma manera, y si no se puede establecer una educación pública absolutamente gratuita, es preciso al menos ponerla a un precio que los más pobres puedan pagarla.⁵¹

Rousseau piensa en algo parecido a las becas que daba el Estado francés; estas becas no premiarían los méritos del alumno, sino los méritos de los padres en los hijos. Los así elegidos serían nombrados hijos preeminentes del Estado. Pero en muchos sentidos, el ascendiente pedagógico griego se impone: por ejemplo, la educación girará en torno al gimnasio, cuya función es formar el temperamento a través del ejercicio y, por consecuencia, el sentido moral. El precepto de la educación negativa actúa aquí para preservar del vicio a los alumnos, y para ello, se trata de primar lo físico sobre lo intelectual:

Impedid que nazcan los vicios y habréis hecho bastante por la virtud (...) tened siempre a los alumnos en vilo, no mediante aburridos estudios de los que no entienden nada y que acaban odiando por el único motivo que son forzados a estar sentados, sino mediante ejercicios que les agraden.

Todo se ha de hacer en público, así habrá algo común a lo que aspiren y que les haga competir mutuamente por ser mejores. Rousseau admite en este pasaje, implícitamente, la educación doméstica, lo cual no deja de ser paradójico después del contenido y tono de lo expuesto, aunque tal vez esta afirmación deba ser vista como una concesión oportunista hecha al conde Wielhorski, promotor de esta obra. En cualquier caso, incluso los hijos educados de modo particular debieran participar del mismo modo en estos programas de educación física y moral, cuya finalidad última no es física, lúdica o cognitiva, sino estrictamente política:

...Acostumbradles desde temprana edad a la regla, a la igualdad, a la fraternidad, a las competiciones, a vivir bajo la mirada de sus conciudadanos y a desear la aprobación pública.⁵²

51. *Ibid.*, p. 969. “Si no se puede” indica claramente que la educación privada se asume más de hecho que de derecho.

52. *Ibid.* p. 968. Sobre el conde Wielhorski ver la n. 2.

Estas competiciones se deben instituir como un espectáculo público, de tal manera que educación y fiesta concurren en esta forma de participación popular -no puede dejar de pensarse aquí en la función cívica de la fiesta nacional-popular expuesta en la *Carta a D'alembert*-. El premio sería otorgado asimismo por reconocimiento público. De este modo los polacos se convertirán en verdaderos patriotas y amarán sus leyes.

Conclusión

La propuesta educativa de Rousseau, en su dimensión más política, consiste en la implantación de un sistema público muy riguroso, según el modelo espartano, que enseñe y suscite el patriotismo y los valores cívicos. Para ello sería precisa una comunidad pequeña, de modo que “este dulce hábito de verse y de conocerse (hiciera) del amor de la patria el amor de los ciudadanos”. Esta comunidad debiera ser homogénea culturalmente, con una economía simple, preferentemente agraria y con un equilibrio igualitario de las riquezas, fiestas públicas que fomenten la cohesión y censura pública de las artes y las ciencias⁵³.

Dadas otras condiciones políticamente adversas, como es el caso especialmente del *Emilio*, Rousseau tiende a una propuesta socializadora pero al margen de la realidad política. En nuestra opinión, el cotejo de las diversas obras en las que Rousseau trata el asunto muestra que la educación privada puede ser entendida sólo como un caso posible, pero dentro de una perspectiva más amplia de la educación que señala hacia lo público de modo inevitable, subordinando toda otra variante a este interés último. La capacidad de Rousseau para mantener las dos posibilidades, así como en general bascular entre una y otra posición, se puede explicar en los casos menos favorables por el contexto histórico, aunque conviene no olvidar algunas disonancias en el *Emilio*, herederas fundamentalmente de su planteamiento radical sobre *l'homme de la nature* del *Segundo Discurso*. Pero estas disonancias no impiden sostener que la lógica de su concepción tiende siempre hacia la orientación pública del hombre privado, porque como dice Rousseau, “todo pasa radicalmente por la política”⁵⁴. El hombre privado es para Rousseau, como luego para Marx, una abstracción, y es preciso recuperar su ser social para la plena reintegración de esa unidad perdida

53. Melzer, A.M., *Rousseau la bonté naturelle de l'homme*, Paris: Belin, 1990 p.165-166.

54. “Había visto que todo pasaba radicalmente por la política, y que de cualquier manera que se tomara, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser.” *Les Confessions*, I, p.404-405.

que traspassa toda su obra. La educación pública sería la viga maestra de ese edificio social a construir.

Bibliografía

- Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de JJ Rousseau*, Paris: Vrin, 1973.
- Groethuysen, B., *JJ Rousseau*, México: FCE, 1985.
- Jouvenet, L.P., *Rousseau. Pedagogía y política*, México: Trillas, 1989.
- Launay, M., *JJ Rousseau écrivain politique (1712-1762)*, Grenoble: ACER, 1971.
- Le Roy Ladurie, E., *Histoire des paysans français*, Paris: Seuil-PUF, 2002.
- Locke, J., *Pensamientos sobre la educación*, Madrid, Akal, 1986.
- Melzer, A.M., *Rousseau la bonté naturelle de l'homme*, Paris: Berlin, 1998 (1ª, Chicago 1990).
- Montesquieu (baron de) *De l'esprit des lois*, Œuvres Complètes, II, Paris: Gallimard, 1951 (1ª edición, Genève 1748).
- Mornet, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris: Tallandier, 2010.
- Plutarco, *Vidas Paralelas*, Barcelona, Orbis, 1991.
- Rousseau, J.J., Œuvres Complètes, Paris, Gallimard: vol. I (1959), vol. II y III (1964), vol. IV (1969), vol. V (1995).
- Correspondance Générale de JJ Rousseau (C.G)* (1924), Paris, Armand Colin, 20 vols.
- Rubio-Carrecedo J, *Ciudadanía y democracia, el pensamiento vivo de Rousseau*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- Vial, F, *La doctrina educativa de JJ Rousseau*, Barcelona: Labor, 1937.
- VVAA, *Dictionnaire JJ Rousseau*, Paris: Champion, 2006.
- VVAA, *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, 1984.

NOTAS

TRES ARGUMENTOS ORDINALES CONTRA EL COMPUTACIONALISMO

THREE ARGUMENTS BASED ON ORDINALS AGAINST COMPUTATIONALISM

Laureano Luna Cabañero¹
IES Doctor Francisco Marín, Jaén

Recibido: 14/ 4/ 16

Aceptado: 27/ 10/ 16

Resumen: Definimos Computacionalismo como la tesis de que la inteligencia humana es equivalente a un algoritmo. Esta tesis implica la tesis particular de que la inteligencia *matemática* humana es equivalente a un algoritmo. Asumiendo que todos los algoritmos son equivalentes a máquinas de Turing, argumentamos que, para cualquier algoritmo, la inteligencia matemática humana es capaz de generar y de definir ordinales que el algoritmo no es capaz de producir o definir. Terminamos con un argumento contra la posibilidad de que los algoritmos puedan definir en sentido estricto, es decir, incluyendo la dimensión semántica del concepto de definir. Consideramos además cómo quedan los argumentos si no suponemos que todos los algoritmos son máquinas de Turing.

Palabras clave: computacionalismo, algoritmo, máquina de Turing, inteligencia matemática humana, ordinales constructivos, semántica, sintaxis.

Abstract: We define Computationalism as the claim that human intelligence is equivalent to some algorithm. This claim entails the weaker claim that human *mathematical* intelligence is equivalent to some algorithm. On the assumption that all algorithms are equivalent to Turing machines, we argue, that for any given algorithm, the human mathematical intelligence is able to generate and define set theoretic ordinals the algorithm is not able to. We present in addition an argument against the possibility that algorithms are capable of defining in the strict sense, that is, including the semantical dimension involved in defining. Furthermore, we assess the value of the arguments when the assumption that algorithms are equivalent to Turing machines is dropped.

Key words: computationalism, algorithm, Turing machine, human mathematical intelligence, constructive ordinals, semantics, syntax.

1. (laureanoluna@yahoo.es) Licenciado en Lenguas Clásicas, doctor en Filosofía y profesor de Filosofía en el IES Doctor Francisco Marín, Siles (Jaén).

1. Introducción y definiciones

Cuando los psicólogos y filósofos de la mente se hicieron cargo de la capacidad de los algoritmos para imitar los procesos humanos de pensamiento algunos de ellos conjeturaron que el funcionamiento de la mente era de naturaleza computacional. Esa concepción de la naturaleza de la mente estaba ligada a las teorías sintácticas de Chomsky (Chomsky 1957) y al Funcionalismo de Putnam (Putnam 1960, donde se proponía la máquina de Turing como modelo de la mente humana) y se desarrolló en el seno del Cognitivismo (por ejemplo, Fodor 1984).

Fodor propone una teoría en la que las actividades cognitivas de la mente son de carácter computacional y se realizan en un sistema representacional de carácter algorítmico: el lenguaje del pensamiento, a veces llamado *mentales*. El Computacionalismo proponía un proyecto más sutil de naturalización de la mente que el del Fisicalismo clásico, porque hacía equivaler los estados mentales no directamente a estados físicos del cerebro sino más bien al significado computacional, lógico o informacional de tales estados. En este contexto se asumía que el cerebro es funcionalmente un computador (tesis fundamentada en el trabajo seminal de McCullough y Warren 1943; para consideraciones críticas de esta tesis ver Penrose 1989, Searle 1990).

El Computacionalismo incluido en el Cognitivismo desembocó en la tesis de que es en principio posible que una máquina desarrolle un comportamiento cognitivo indistinguible de la actividad cognitiva humana, tesis sugerida por Turing (1950). Esa tesis es la que nuestros argumentos pretenden refutar. Nótese que la tesis de que la inteligencia humana es equivalente a un algoritmo es más fuerte que la tesis de que cada operación mental particular puede simularse algorítmicamente. Esta última tesis es casi trivial para algunos ámbitos; por ejemplo, parece evidente que cada tarea matemática particular que un ser humano realice puede escribirse y formalizarse y, una vez representada como una tarea sintáctica, puede ser desarrollada por un algoritmo. Esto, sin embargo, no implica que exista un algoritmo capaz de realizar él solo cuanto la inteligencia matemática humana es capaz de hacer. Por esta razón, la tesis del Computacionalismo en sentido fuerte es más interesante y es la que Lucas (1961), Penrose (1989), Bringsjord *et al.* (2006), etc. han tratado de refutar.

Dicho esto, sigamos con algunas definiciones.

En primer lugar, un algoritmo es un conjunto finito de instrucciones completamente especificadas, que pueden seguirse mecánicamente paso a paso para realizar una tarea sintáctica como escribir un símbolo,

borrarlo, modificarlo o trasladarlo². Una tarea realizada por un algoritmo suele recibir el nombre de ‘computación’.

En segundo lugar, definimos Computacionalismo como la tesis de que la inteligencia humana es equivalente a un algoritmo. Esta tesis implica la tesis particular de que la inteligencia *matemática* humana es equivalente a un algoritmo. Esa equivalencia se entiende aquí como igualdad en la capacidad para desarrollar tareas matemáticas: definir, construir, demostrar...

Las capacidades matemáticas de las que hacemos depender los conceptos de *inteligencia matemática humana* y de *equivalencia* son tan amplias que podría pensarse que los conceptos no quedan suficientemente definidos para los propósitos de nuestra argumentación. Sin embargo, en cada una de las tres secciones que siguen ofrecemos un argumento contra el Computacionalismo basado en una capacidad concreta: la de generar ordinales (primer argumento) o la de definir ordinales (segundo y tercer argumentos). Creemos que esa concreción prestará a los conceptos de inteligencia matemática humana y de equivalencia la definición necesaria en cada caso para que el argumento resulte riguroso.

Introduzcamos ahora los ordinales conjuntistas. El primer ordinal conjuntista es el conjunto vacío, que se equipara con el 0. A partir de ahí, cada ordinal es el conjunto de todos los ordinales estrictamente menores que él:

$$\emptyset = 0; \{0\} = 1; \{0, 1\} = 2; \dots$$

La pauta que nos da recursivamente lo ordinales finitos es pues:

$$0 = \emptyset;$$
$$n+1 = n \cup \{n\}.$$

En la teoría de conjuntos existen números ordinales que van más allá de los usuales ordinales finitos. Se llaman ‘ordinales transfinitos’.

2. Considérese la definición de la noción informal de algoritmo en Rogers (1992, p. 1): “Roughly speaking, an algorithm is a clerical (i.e. deterministic, book-keeping) procedure which can be applied to any of a certain class of symbolic *inputs* and which will eventually yield, for each such input, a corresponding symbolic *output*”.

Como cada ordinal es el conjunto de todos los anteriores, el primer ordinal transfinito es el conjunto de todos los ordinales finitos:

$$\omega_0 = \{0, 1, 2, \dots\}.$$

A partir de ahí

$$\omega_0+1 = \omega_0 \cup \{\omega_0\},$$

y así indefinidamente. Estas pautas nos dan solo una parte de los ordinales transfinitos existentes en la teoría clásica de conjuntos (los ordinales enumerables) pero lo dejaremos aquí: nuestro argumento no requiere ir más allá (véase para más información, por ejemplo, Jech 2006, cap. 2).

Como todo ordinal es el conjunto de todos los ordinales estrictamente menores que él, ningún ordinal es elemento de sí mismo. La estructura de los ordinales es relativamente simple y eso sugiere que podría ser ventajoso basarse en las capacidades humanas de generar y de definir ordinales para argumentar contra el Computacionalismo de una forma más sencilla e intuitiva que usando los recursos habituales. Los argumentos contra el Computacionalismo basados en las capacidades matemáticas humanas han recurrido generalmente a la capacidad humana de demostrar teoremas para contraponerla a las limitaciones que los teoremas de Gödel o Turing imponen a los algoritmos que demuestran teoremas (Lucas 1961, Penrose 1989). Estos argumentos son complejos y controvertidos. Creemos que los que presentamos son como mínimo más sencillos e intuitivos.

2. Primer argumento

Este primer argumento intenta mostrar que la inteligencia matemática humana puede en principio generar más ordinales que cualquier algoritmo dado.

Sucede que hay algoritmos que pueden generar (nombres para) ordinales conjuntistas pautadamente desde el primer ordinal³. Cuando un algoritmo genere nombres pautadamente desde 0 hasta un nombre para un determinado ordinal α , diremos que el algoritmo genera o alcanza α . A los ordinales que son alcanzados o generados por algún algoritmo se llama ‘ordinales constructivos’. Hay ordinales constructivos infinitos, es decir,

3. En palabras de Church (1938, p. 224) se trata de ‘a step by step process of building up to the ordinal from below’. Otra manera de caracterizarlos es definir los ordinales constructivos como los ordinales recursivos (véase Rogers 1992 §11.8, corolario XX).

que contienen infinitos elementos. Cabe preguntarse cómo podría un algoritmo alcanzar un ordinal infinito. Como hemos visto a propósito de ω_0 , la técnica para alcanzar ordinales infinitos es una especie de paso al límite: cuando un algoritmo tiene una subrutina capaz de generar un ordinal α y, para todo ordinal β generado por la subrutina, también el sucesor de β , decimos que la subrutina genera una *secuencia fundamental* S; entonces el algoritmo puede en principio generar el *supremo* de S, es decir, el menor ordinal mayor que todos los ordinales en S. El supremo de S es lo que se llama un *ordinal límite* y es el conjunto de todos los ordinales que están en S o son menores⁴ que todos los elementos de S.

El conjunto de todos los ordinales constructivos es el ordinal ω_1^{CK} . Como ningún ordinal es elemento de sí mismo, ω_1^{CK} no es constructivo; es el primer ordinal no constructivo, el primero que ningún algoritmo alcanza⁵. Los ordinales constructivos y el ordinal ω_1^{CK} fueron definidos por Church y Kleene (Church, Kleene 1937; Church 1938; Kleene 1938; véase también Rogers 1992 §11.8). Church y Kleene, para definir el concepto de algoritmo (o *procedimiento efectivo*) utilizaron el cálculo lambda desarrollado por Church. Por tanto, y dado que lo lambda-computable es lo mismo que lo Turing-computable, por ‘algoritmo’ podemos entender en este contexto ‘máquina de Turing’.

Es fácil ver que no existe ningún algoritmo que genere todos los ordinales constructivos. Si lo hubiera, sería posible construir a partir de él un algoritmo que generase también ω_1^{CK} , y entonces tendríamos la contradicción de que el primer ordinal no constructivo sería constructivo. Para todo ordinal constructivo hay al menos un algoritmo que lo alcanza pero no hay un algoritmo que alcance todos los ordinales constructivos. Por tanto, para cada algoritmo que genera ordinales constructivos hay otro que genera más ordinales constructivos. Y esto es así por necesidad lógica.

Debido a que todo algoritmo tiene una definición precisa y finita, entendemos que la inteligencia humana puede *en principio* usar cualquier algoritmo y desarrollar la tarea indicada en sus instrucciones. Esto significa que no hay imposibilidad lógica o matemática (imposibilidad *por principio*) para ello aunque puedan existir otras clases de imposibilidad para que una

4. El ‘o menores’ es necesario porque un ordinal contiene todos los ordinales menores que él y S puede dejar fuera ordinales menores que algunos de los que están en S; considérese la secuencia 1,2, 3,... Nuestra formulación permite evitar el concepto más técnico de *clausura transitiva*; por eso, usamos una formulación similar más abajo en (2).

5. Desde un punto de vista constructivista el ordinal ω_1^{CK} podría no existir: podría ser el universo ordinal en lugar de un ordinal.

mente humana particular use determinado algoritmo y desempeñe la correspondiente tarea: imposibilidad técnica, física, cultural, biológica, etc.

Hay que subrayar que cuando decimos que un algoritmo puede desempeñar una tarea nos referimos con frecuencia también a su capacidad *en principio*. Por ejemplo, admitimos que existe un algoritmo capaz de enumerar los números naturales (es decir, capaz, para cualquier natural n , de generar n en un número finito de pasos), a pesar de que se trata de una tarea infinita para lo que no existe papel o tinta o energía eléctrica suficiente. Y es que no concebimos los algoritmos como máquinas físicas que usan determinados materiales, consumen cierta cantidad de energía y necesitan cierta cantidad de tiempo para cada paso, sino como objetos matemáticos abstractos, como conjuntos de instrucciones. De igual manera, debemos entender que la capacidad de la inteligencia matemática humana está limitada solo por los límites en la información lógico-matemática que esta inteligencia pueda contener.

Así, por ejemplo, admitimos que la inteligencia humana puede sumar cualquier número finito de números naturales (porque hay un algoritmo que lo hace) aunque en la práctica nos resulte imposible sumar un trillón de números de un trillón de dígitos cada uno, al menos si se eligen adecuadamente esos números. De hecho, el resultado de esa suma es una consecuencia lógica de la aritmética de Peano de primer orden, cuyos axiomas hemos construido nosotros y para la que tenemos una lógica completa (capaz de deducir las consecuencias lógicas de cualquier conjunto de sentencias).

Como para cada algoritmo que genera ordinales hay otro que genera más ordinales y la inteligencia matemática humana puede en principio usar cualquier algoritmo, la inteligencia matemática humana puede en principio hacer lo que ningún algoritmo por principio puede: generar más ordinales que cualquier algoritmo dado. En consecuencia, la inteligencia humana no equivale a algoritmo alguno y el Computacionalismo es falso.

3. Segundo argumento

Nuestro segundo argumento se basará no en la capacidad para generar ordinales (la capacidad para generar nombres para ordinales paudadamente desde 0) sino en la capacidad para *definir* ordinales e intentará mostrar que, para cada algoritmo dado, la inteligencia matemática humana es capaz de definir un ordinal que el algoritmo no es capaz de

definir. La inteligencia matemática humana es capaz de definir ordinales. Por ejemplo, esta fórmula

$$(1) 0 = \{x \neq x^{-1} x\}$$

define el primer ordinal.

Si, como el Computacionalismo pretende, la inteligencia matemática humana equivale a un algoritmo, entonces hay algoritmos capaces de definir ordinales, dado que (1) atestigua que la inteligencia matemática humana puede definir ordinales. Supongamos entonces que hay algoritmos capaces de definir ordinales. Asumiremos además la llamada *tesis de Church-Turing*, que afirma que todo lo computable es Turing computable, de modo que podremos asumir sin pérdida de generalidad que todo algoritmo es una máquina de Turing.

Sea ALG un algoritmo cualquiera capaz o incapaz de definir ordinales. Ese algoritmo es, como todos, finitamente definible. De hecho (asumiendo, como hacemos, la tesis de Church-Turing) el conjunto de todos los algoritmos es algorítmicamente enumerable, lo que significa que hay un algoritmo ALG_E que los enumera a todos (véase por ejemplo Hamilton 1981, pp. 189-190). La inteligencia humana puede por tanto en principio usar una enumeración recursiva de todos los algoritmos e ir nombrándolos uno a uno; tarde o temprano llegará a nombrar a ALG. Como consecuencia de esto, la inteligencia matemática humana puede en principio definir para cada ALG un ordinal mayor que cualquier ordinal definido por ALG de la siguiente manera.

Definimos primero el conjunto O_{ALG} de todos los ordinales iguales a o menores que algún ordinal definido por ALG:

$$(2) O_{ALG} = \{x \mid \exists y (y \in \text{Ord} \ \& \ D(ALG, y) \ \& \ x \leq y)\},$$

donde ‘Ord’ denota la clase de todos los ordinales y ‘D(ALG, y)’ dice que ALG define y. O_{ALG} es un ordinal mayor que todo ordinal definido por ALG ya que si O_{ALG} fuese definido por ALG se contendría a sí mismo y, como hemos visto, ningún ordinal se contiene a sí mismo.

Nótese que si ALG no define ordinales, entonces, por (2), $O_{ALG} = \emptyset = 0$, y mediante (2) conseguimos igualmente definir un ordinal que ALG no de-

fine. Por tanto, el argumento no requiere que sea decidible si un algoritmo dado es o no capaz de definir ordinales⁶.

Parece, por consiguiente, que si hay algoritmos capaces de definir ordinales, entonces, para cada algoritmo dado, la inteligencia humana puede en principio definir un ordinal que ese algoritmo no define. Como eso, por principio, no puede hacerlo ningún algoritmo (porque, si pudiera, al aplicarse a sí mismo definiría un ordinal que él mismo no define), la inteligencia humana no es equivalente a un algoritmo. Y, si no hay algoritmos capaces de definir ordinales, parece igualmente claro que ningún algoritmo es equivalente a la inteligencia humana, que sí es capaz de hacerlo.

Cabría, sin embargo, objetar que, dado un algoritmo ALG, puede no estar bien definido⁷ si ALG define o no algún ordinal, de modo que no esté bien definido si $O_{\text{ALG}} = 0$ (que sería el caso si ALG no define ordinales o solo define 0) o $O_{\text{ALG}} \neq 0$ (en caso contrario). Si eso fuera así, la definición de O_{ALG} sería incapaz de definir un ordinal. Pero esto sugiere inmediatamente la siguiente consideración: el que, dado un algoritmo ALG, no esté bien definido si ALG define o no ordinales solo puede ser el caso si definir ordinales no es una función inherente a las instrucciones de ALG sino que depende de que cómo se interpreten esas instrucciones o sus resultados.

En efecto, podría entenderse que un algoritmo que generase esta secuencia de símbolos:

$$0 = \{x \mid x \neq x\}; 1 = 0 \cup \{0\}; 2 = 1 \cup \{1\}; \dots$$

estaría definiendo ordinales para algunos observadores (aquellos que interpretan esos símbolos de la manera usual) y no estaría definiendo ordinales para otros: la interpretación que dota a los objetos sintácticos de una dimensión semántica podría ser ingrediente necesario para que tenga lugar lo que, en sentido estricto, entendemos por definir ordinales. Ahora bien, si esto fuera así, sería muy dudoso que los algoritmos pudieran en sí mismos definir ordinales como lo hace la inteligencia matemática humana. Los algoritmos son criaturas sintácticas y no está claro que la semántica pueda reducirse a sintaxis a pesar de los intentos de resolver los problemas implicados en tal reducción (véase por ejemplo Taddeo, Floridi 2005 para el problema del *symbol grounding*).

Esto nos conducirá a nuestro tercer argumento.

Pero aclaremos antes este punto: ¿cómo quedaría este segundo argumento si dejamos de admitir que todos los algoritmos son máquinas de

6. Que este problema es indecidible (bajo la tesis de Church-Turing) se sigue del teorema de Rice (debo esta observación a un revisor anónimo).

7. 'No definido' no en el sentido de que sea algorítmicamente indecidible sino en el sentido más fundamental de que el principio de Bivalencia ($p \vee \neg p$) no se aplique porque la cuestión no esté matemáticamente bien definida.

Turing? Este cambio en las premisas podría desde luego afectar al argumento, porque de las máquinas de Turing hay una enumeración algorítmica, de modo que la inteligencia matemática humana puede en principio dar con cualquiera de ellas y definir el correspondiente O_{ALG} pero nada nos asegura que, si hay algoritmos que no son (equivalentes a) máquinas de Turing, haya también una enumeración algorítmica de todos ellos. Si existiesen algoritmos que la inteligencia humana no puede llegar a conocer y nombrar, este argumento y el anterior fallarían: uno de esos algoritmos podría ser equivalente a la inteligencia humana a pesar de nuestro argumento, porque a la inteligencia matemática humana le resultaría imposible por principio definir el correspondiente O_{ALG} . Ahora bien, dado que la definición de algoritmo establece que se tratará siempre de un conjunto *finito* de instrucciones resulta cuando menos inverosímil que existan algoritmos incognoscibles por principio para la inteligencia humana.

4. Tercer argumento

Trataremos de hacer ver que, en sentido estricto, ningún algoritmo es capaz de definir ordinales tal como lo hace la inteligencia matemática humana.

Decíamos que los algoritmos son de naturaleza puramente sintáctica y que la acción de definir tiene una dimensión semántica, de modo que si la semántica involucrada en la tarea humana de definir ordinales no pudiera reducirse a sintaxis, el Computacionalismo sería falso⁸.

Este tercer argumento es una consecuencia del argumento anterior. Informalmente podemos exponerlo así: hemos visto en el argumento anterior que existe una pauta uniforme que permite, dado un algoritmo ALG cualquiera, definir un ordinal O_{ALG} que ALG no define; si los algoritmos pudieran definir ordinales, habría un algoritmo capaz de utilizar esa pauta para definir O_{ALG} para cada ALG, incluido él mismo, y esto llevaría a una contradicción⁹.

Formalmente, el argumento es una reducción al absurdo. Seguiremos por ahora bajo la suposición de que todos los algoritmos son máquinas de Turing. Supongamos pues que de alguna manera toda la semántica que la inteligencia humana utiliza en la tarea de definir ordinales puede reducirse a sintaxis y que, por tanto, hay algoritmos que definen ordinales. Sabemos que hay un algoritmo ALG_E que enumera a todos los algoritmos.

8. Para argumentos de carácter semántico contra el Computacionalismo, véase Searle 1994, Luna 2014.

9. Hay razones independientes para pensar que la capacidad semántica humana no es de naturaleza algorítmica; véase Luna 2013.

Entonces ALG_E podría utilizarse para construir un algoritmo ALG_E^* capaz de definir O_{ALG} para cada algoritmo ALG enumerado por ALG_E : al fin y al cabo, la definición de O_{ALG} , dado ALG , sigue una pauta uniforme. Por tanto, para todo algoritmo ALG , ALG_E^* definiría un ordinal O_{ALG} que ALG no define. Como ALG_E^* es uno de los ALG , ALG_E^* definiría un ordinal que ALG_E^* no define, lo que es una contradicción.

Naturalmente, si los algoritmos no pueden en sentido estricto definir ordinales como hace la inteligencia matemática humana, ningún algoritmo representa adecuadamente la inteligencia matemática humana y el Computacionalismo es falso.

Aunque este argumento, tal como se ha expuesto, emplea la premisa de que todos los algoritmos son equivalentes a máquinas de Turing, es fácil ver que para el argumento basta asumir que el conjunto de todos los algoritmos es algorítmicamente enumerable (sean sus elementos máquinas de Turing o no). Si hubiese algoritmos que no son equivalentes a máquinas de Turing y si, como consecuencia, el conjunto de todos los algoritmos *no* fuese algorítmicamente enumerable, nuestro argumento no valdría.

Sin embargo, si nuestro tercer argumento realmente demuestra en concreto de las máquinas de Turing que no pueden tener la capacidad semántica implícita en la función de definir, cabe preguntarse cómo podrían tener esa capacidad otros algoritmos. Es natural pensar que un algoritmo, incluso si no fuera equivalente a una máquina de Turing, no podría ser esencialmente diferente de las máquinas de Turing a ese efecto: seguiría siendo, como ellas, un conjunto finito de instrucciones bien especificadas que permiten realizar de manera mecánica una tarea de índole sintáctica.

5. Conclusiones

Los argumentos que hemos ofrecido sugieren dos consideraciones finales.

Por una parte, todo algoritmo es, por definición, un objeto bien definido para la inteligencia matemática humana; un objeto, por tanto, en el que esta inteligencia puede en principio apoyarse para generar o definir ordinales que el algoritmo no genera o no define; obviamente ningún algoritmo puede hacer tal cosa con respecto a sí mismo. En este preciso sentido, ningún algoritmo es un objeto bien definido para sí mismo aunque todos los son para la inteligencia matemática humana. Este hecho podría establecer una diferencia esencial entre unos y otra.

Por otra parte, el tercer argumento sugiere que la tarea matemática que desarrolla la inteligencia humana al definir objetos matemáticos

tiene una dimensión semántica que no puede reducirse a ninguna de las tareas sintácticas que un algoritmo es capaz de realizar.

Referencias bibliográficas

Bringsjord, S.; Kellet, O.; Shilliday, A.; Taylor, J.; Van Heuveln, B.; Yang, Y.; Baumes, J.; Ross, K. 2006. "A new Göddelian argument for hypercomputing minds based on the Busy Beaver problem" en *Applied Mathematics and Computation* 176: 516-530.

Church, A. 1938. "The constructive second number class" en *The Bulletin of the American Mathematical Society* 44(4): 224-232.

Church, A.; Kleene, S. C. 1937. "Formal definitions in the theory of ordinal numbers" en *Fundamenta mathematicae* 28: 11-21.

Fodor, J. A. 1984. *El lenguaje del pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Hamilton A. G. 1981. *Lógica para matemáticos*. Madrid: Paraninfo.

Jech, T. 2006. *Set theory*. Springer: Berlín.

Kleene, S. C. 1938. "On notation for ordinal numbers" en *The Journal of Symbolic Logic* 3(4): 150-155.

Lucas, J. R. 1961. "Minds, machines, and Gödel" en *Philosophy*, 36(137): 112-27.

Luna, L. 2014. "Minds vs. Machines: on Saka's Basic Blindspot Theorem" en *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence* 27(4): 483-486.

Luna, L. 2013. "Indefinite extensibility in natural language" en *The Monist* 96(2): 295-308.

McCullough, W. S., Pitts, W. 1943. "A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity" en *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5: 115-133.

Penrose, R. 1989. *The emperor's new mind: concerning computers, minds, and the laws of physics*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H. 1960. "Mentes y máquinas" en Anderson A. R: *Controversias sobre Mentes y Máquinas*. Barcelona: Tusquets, 1984, pp. 113-149.

Rogers, H. 1992. *Theory of recursive functions and effective computability*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Searle, J. 1994. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.

Searle, J. 1990. "Is the brain a digital computer?" en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64(3): 21-37.

Taddeo, M; Floridi, L. 2005. "Solving the symbol grounding problem: a critical review of fifteen years of research" en *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence* 17 (4): 419-445.

Turing, A. 1950. "Computing machinery and intelligence" en *Mind* 59(236): 433-460.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

**PÉREZ CHICO, D. Y VICENTE MAYORAL, J. (eds.):
Wittgenstein la superación del escepticismo, Plaza
y Valdés editores, 2015, 286 pág.**

Balbina Ferrando Bagán
Universidad de Valencia

Wittgenstein: la superación del escepticismo es un libro colectivo que reflexiona en torno a las últimas notas escritas por Wittgenstein – recogidas y publicadas bajo el título *Sobre la certeza*- y su relación con el escepticismo. La idea de su publicación surge tras la celebración del seminario internacional «Wittgenstein’s *On Certainty*: Scepticism, Normativity and Relativism» y está coordinada por sus organizadores, David Pérez Chico y Juan Vicente Mayoral. Es un libro compuesto por ocho artículos que analizan cuestiones interpretativas de la mencionada obra de Wittgenstein o parten de ella para reflexionar en torno a diversos problemas filosóficos. Precediéndolos encontramos una interesante introducción firmada por Pérez Chico que sirve tanto para contextualizar *Sobre la certeza*—pues responde a las cuestiones de: cómo se llevó a cabo su redacción, qué problemas plantea y cuáles son las principales lecturas que se han hecho de ella- cuanto para presentar los diversos artículos que la suceden. Su eclecticismo y actualidad hacen de ella una obra enfocada a un público diverso, desde estudiosos de la obra de Wittgenstein hasta personas interesadas en los problemas de la filosofía contemporánea desde una perspectiva más general.

En el primer artículo, “¿Luchando contra molinos de viento? Ilusión y realidad del escepticismo en *Sobre la certeza*”, Modesto Gómez-Alonso parte del consenso interpretativo de que *Sobre la certeza* es un libro anti-escéptico para reflexionar sobre la forma en que esto debe ser comprendido. Comienza exponiendo las cuatro líneas hermenéuticas generales que se han dado al anti-escepticismo de este libro -realismo interno, naturalismo, compatibilismo y trascendentalismo- para, a continuación, criticar las tres primeras y decantarse por la cuarta. Esta estrategia trascendental consistiría en mostrar el sinsentido del escepticismo que, pretendiendo dudar de nuestras creencias básicas, pone a su vez en cuestión las condiciones mismas que lo dotan de sentido. Ahora bien, ¿no sería esto una estrategia escéptica, tal y como señaló Kripke? Gómez-Alonso critica la lectura kripkeana, aunque sí que comparte que este análisis trascendental no vence al escéptico (más bien “extiende el escepticis-

mo a los últimos rincones de lo mental”) y sostiene que frente a éste continúa siendo mucho más eficiente la estrategia cartesiana.

En “Escepticismo, falibilismo y certeza. Una reflexión en torno a Wittgenstein” Ángel Manuel Faerna asume la taxonomía de posiciones epistemológicas realizada por James -quien distingue entre: (a) anti-escépticos, que se subdividen a su vez en (a1) infalibilistas, (a2) falibilistas; y (b) escépticos- y, tomando en cuenta esta distinción, pondera la contribución de *Sobre la certeza* a la epistemología contemporánea. Para ello expone la posición de Wittgenstein en dicho libro mostrando que se trata de una posición inconsistente con la taxonomía jamesiana – pues: por un lado, parece que el antiescepticismo de Wittgenstein desemboca en ciertas conclusiones escépticas; y por otro, Wittgenstein parece sostener tesis infalibilistas y falibilistas al mismo tiempo. Además, también mantiene que la certeza wittgensteiniana es innecesaria para vencer al escéptico y propone una estrategia anti-escéptica basada en una explicación falibilista del conocimiento acompañada de una explicación holista y pragmática de la justificación. Esta posición haría innecesario ese desplazamiento desde lo epistémico hacia lo gramatical en el que se basaría la noción wittgensteiniana de certeza, desplazamiento con indeseables consecuencias idealistas a ojos de Faerna, porque, por ejemplo, trazaría una distinción metafísica entre mundo humano y mundo sin más.

Para Joseph Greenberg, autor de “La novedad de la «certeza» de Wittgenstein. La tenacidad es consistente con la temporalidad”, la certeza wittgensteiniana estaría caracterizada, a primera vista, por una cierta incoherencia que Wittgenstein no elucida. Por un lado encontraríamos el estado mental que la acompaña, la tenacidad, consistente en que ninguna evidencia empírica puede arrojar dudas sobre ella; y, al mismo tiempo, se vería acompañada por la conciencia de la falibilidad de la certeza, de que en el futuro podría resultar falsa. Greenberg propone que esta supuesta contradicción no es tal y que es salvable mediante una solución bayesiana. Al margen de que compartamos la idea de que la tenacidad tal y como la define Greenberg acompañe a la certeza de wittgensteiniana¹, el artículo es

[1] El propio Wittgenstein imagina situaciones en las que ciertas evidencias podrían poner en duda nuestras certezas. Por ejemplo, en SC §4 “¿qué sucede con una proposición del tipo “Sé que tengo un cerebro”? (...) es posible imaginar que por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío”. La cuestión no sería tanto que no existiría evidencia empírica alguna que nos hiciera cambiar nuestras certezas, más bien que sencillamente no las ponemos en duda a no ser que tengamos motivos para dudar de ellas. Y, además, en *Sobre la certeza* esto estaría acompañado por la afirmación de que la duda que acompaña al escéptico es tratada como empírica cuando en realidad pertenece al plano de la lógica (SC § 35-36, 51-56) y en este error estaría incurriendo también el artículo de Greenberg. Sin embargo, sí encontramos la tensión que propone el autor entre una certeza que no ponemos en duda (salvando las distancias respecto a la cuestión de la evidencia empírica contra ella) y la

interesante porque dicha solución sería aplicable a todas las pretendidas paradojas que argumentan en contra de la tensión tenacidad/temporalidad.

Sabemos que Wittgenstein utilizó ideas de Albert Einstein sobre la coordinación de relojes para ilustrar varias de sus posiciones. En “Wittgenstein y los relojes de Einstein”, Martin Kusch propone ahondar en estos usos para clarificar varios puntos oscuros de la filosofía wittgensteiniana. Tras una sugerente introducción sobre la metrología en el primer Wittgenstein, Kusch se adentra en su segunda filosofía para, de la mano de conceptos einsteinianos, entender su supuesto relativismo lingüístico como relatividad; sostener una lectura comunitarista sobre el *seguir una regla*; mostrar la retroalimentación que se daría entre proposiciones gramaticales y empíricas; y mejorar la comprensión de la reflexión anti-escéptica que encontramos en *Sobre la certeza*.

La reputada intérprete del último Wittgenstein Danièle Moyal-Sharrock firma el siguiente artículo, “Kuhn y Wittgenstein. Objetividad con rostro humano”. Kuhn y Wittgenstein compartirían una misma perspectiva: son los lenguajes, y no el mundo, los responsables de los conceptos que manejamos -no hay ninguna concepción de la realidad independiente del lenguaje; además, diferentes lenguajes conllevarán diferentes explicaciones del mundo-. Partiendo de esta base Moyal-Sharrock rebate las tres acusaciones fundamentales a dicha posición en estos autores: la del problema de la inconmensurabilidad -que no sería tal, pues la carencia de una traducción absoluta no conlleva la falta de inteligibilidad-; la acusación de idealismo lingüístico, frente a la que propone un fundacionalismo gramatical; y la de relativismo conceptual, la cual matizará tornándola en un objetivismo con rostro humano. Además, profundiza en las diferentes características que este objetivismo poseería en cada uno de los dos autores.

Juan Vicente Mayoral reflexiona también en torno a estos dos autores en “Significado, conocimiento y creencia en Kuhn: la influencia de Wittgenstein y Austin”. En primer lugar Mayoral expone la concepción kuhniana del lenguaje -especialmente del lenguaje científico- y la influencia que Wittgenstein tuvo sobre ella. Tras esto, expone la postura de Kuhn respecto al conocimiento y su diferencia con la creencia subrayando qué ideas tomó de Wittgenstein y cuáles de Austin. Por último, cierra con el replanteamiento de Kuhn sobre la cuestión del desarrollo del conocimiento y su respuesta a ella. Esto nos permite comprender mejor su epistemología y su respuesta a las teorías empiristas del conocimiento.

En “La neurociencia también tiene límites. Réplica a una profecía de Dennett sobre la revelación científica de nuestros propios sueños” José María Ariso se basa en la obra de Wittgenstein para dar una respu-

conciencia de la falibilidad de dicha certeza.

ta a la investigación neurocientífica sobre nuestros contenidos oníricos. Comienza exponiendo la profecía de Dennet -los científicos del futuro, al ser capaces de traducir la actividad neuronal en contenidos de sueños, serán capaces de predecir los relatos oníricos- y los últimos avances en neurociencia respecto a la invención de una máquina capaz de reproducir nuestros contenidos oníricos. Partiendo de esto, su reflexión se centra en la tensión que se crearía entre lo que el sujeto *creería* haber soñado y lo que el científico *demonstraría* que ha soñado; y el cambio conceptual que conllevaría aceptar un criterio fisiológico del soñar. Finaliza meditando en torno al colonialismo conceptual que trae consigo el discurso científico en numerosas ocasiones.

Por último, en “Normatividad y praxis en el uso emancipatorio del lenguaje. Aproximación desde la certeza en Wittgenstein” Stella Villarme reflexiona en torno a la idea sostenida por algunas teorías feministas de la existencia de un lenguaje de hombres y uno de mujeres. La autora defiende que se trata de una tesis reduccionista que incurriría en un error en el que ya cayeron ciertas argumentaciones del escepticismo clásico, argumentos que Wittgenstein rebatió en *Sobre la certeza*. Es por ello que la autora propone utilizar esas mismas herramientas wittgensteinianas para mostrar sus limitaciones y cómo, a la postre, serían propuestas abocadas a la autodisolución. Sin embargo, Villarme propone transitar otra vía para lograr un uso emancipatorio del lenguaje y muestra un ejemplo de ello en la nueva red de conceptos y campos semánticos que el activismo feminista ha codificado en torno al embarazo y el parto.

En conclusión, nos hallamos ante un libro que ayuda a ubicar el debate contemporáneo en torno a *Sobre la certeza* de Wittgenstein y que ilumina ciertos problemas filosóficos desde la perspectiva de este filósofo. Se trata de una obra colectiva novedosa que, pese a su variedad y sin menoscabar el necesario debate interno, mantiene la suficiente coherencia en el enfoque y en la exposición de las ideas como para poder presentar un compendio colectivo pero unitario.

HACKING, I.: *Why is there Philosophy of Mathematics at all?* Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 290 páginas.

Manuel J. García-Pérez
Universidad de Sevilla (España)

Se suele describir a Ian Hacking como un importante historiador y filósofo de la ciencia del siglo XX. Ciertamente marcó un hito en la filosofía de la ciencia en los años 80' con la publicación de su obra *Representing and Intervening*, la cual supuso el nacimiento de la corriente conocida como Nuevo Experimentalismo en filosofía de la ciencia, corriente importante en la historia de la filosofía de la ciencia, pero con poca representación en nuestro país. Aun así, no ha sido solo este campo el que ha cultivado -siendo también un importante historiador de las ciencias probabilísticas-, pues ha escrito obras importantes sobre ontología, la cuestión de la realidad social, sobre la relación de los agentes con diversas capacidades mentales como la memoria, o las enfermedades mentales, etc. Por lo tanto, no es exagerado decir que es este un autor importante, no solo en la historia y filosofía de la ciencia, sino en diversos campos del saber filosófico contemporáneo.

En esta obra en particular, tratará sobre algunos problemas principales de la filosofía de las matemáticas, mostrándose así una vez más lo polifacético de su pensamiento filosófico. Esta obra nace, por un lado, de la necesidad del autor de continuar con trabajos sobre filosofía de las matemáticas, a los cuales no se dedicaba activamente desde que escribió en 1962 su tesis doctoral; por otro lado, es fruto de una serie de lecturas y cursos que impartió desde el año 2010 hasta 2013, tales como las lecturas René Descartes en la Universidad de Tillburg, o las lecturas Gaos en la Universidad Autónoma Nacional de México -por mencionar solo dos-.

Esta obra se compone de siete capítulos, los cuales podemos dividir en tres apartados: 1) Los tres primeros capítulos -*A cartesian introduction, What makes mathematics mathematics? y Why is there philosophy of mathematics?*- que sirven como introducción general a los múltiples conceptos y problemas generales de la filosofía de las matemáticas; 2) Los capítulos cuarto y quinto -*Proofs y Applications*- en los cuales se encuentra más delimitada y explicada de manera sistemática la idea central del libro; 3) los dos últimos capítulos -*In Plato's name y Counter-platonisms*- en los cuales el autor se centra en el pro-

blema, que ha sido central durante gran parte de la historia de la filosofía de las matemáticas, del platonismo esto es, que tipo de existencia podemos decir que tengan las entidades matemáticas.

La obra de Hacking parte de una pregunta muy simple, ¿por qué hay filosofía de las matemáticas? es decir, ¿qué es aquello que ha hecho que desde el nacimiento de la filosofía hasta nuestros días una parte importante de los filósofos -algunos incluso tan importantes como Platón, Descartes o Kant- dediquen parte de sus reflexiones filosóficas a las matemáticas? Hacking basará su respuesta principalmente en dos puntos: las demostraciones, por un lado, y las aplicaciones de las matemáticas, por otro.

En primer lugar, señala que una fuente importante de reflexión filosófica acerca de las matemáticas procede de la experiencia misma de realizar una prueba. Para ello, pone principalmente el énfasis en el mundo antiguo, haciendo referencia a la idea de que estas -las pruebas- nacieron en el mundo griego debido a la búsqueda de respuestas ciertas y seguras, cuya verdad no dependiera de la habilidad para convencer del interlocutor. Así, se señala, nace en el mundo griego lo que se considerará posteriormente como la prueba matemática rigurosa, deductiva, etc.

Aunque, cuando vamos avanzando en el libro -y en la propia historia de las matemáticas- vemos que este relato se va complicando, naciendo diferentes nociones de lo que será o no una prueba matemática. Propondrá principalmente dos ejemplos o modelos de lo que se considera una prueba -ideal-matemática: la prueba cartesiana, que pondrán énfasis en la intuición del sujeto de saber que está llevando a cabo un razonamiento correcto, y que realiza la prueba precisamente para ver que su intuición es correcta; y la prueba leibniziana, que será una prueba de corte formalista, en la que lo importante es la propia realización deductiva de la prueba, con todos sus pasos deductivos desarrollados de manera explícita, para que aquel que lea la prueba, pueda saber si la hemos realizado de manera correcta o no.

Para Hacking, sin embargo, esto no es solo una curiosidad histórica que se cuente como anécdota del desarrollo matemático, sino que nos muestra que a día de hoy sigue habiendo diferentes matemáticos que consideran como válidas solo una de estas pruebas. De un lado, aquellos que ponen su confianza en el uso de programas informáticos que puedan comprobar si una prueba matemática es cierta o no; y de otro, matemáticos que consideran que la confianza en estos programas no está epistémicamente justificada, y así mismo nos llaman la atención acerca de la imposibilidad de comprobar -"manualmente"- la totalidad de algunas pruebas. Por ejemplo, la extensísima prueba del último teorema de Fermat, que aparte de ser muy larga de seguir, es tan compleja que pocos matemáticos pueden siquiera comprenderla, o la conjetura de Kepler, la cual fue resuelta gra-

cias a la ayuda de un ordenador, pero cuya resolución es *casi* imposible de comprobar pues consiste en tres gigabytes de códigos.

La otra fuente importante de reflexiones filosóficas en torno a la matemática han sido las aplicaciones de la matemática a otras áreas de conocimiento, o incluso a la propia matemática –son ocho los tipos de aplicaciones que Hacking dice que hay, aunque no es esta una lista definitiva ni exhaustiva, solo informativa–. Este segundo tipo de reflexión está esencialmente unido a la famosa distinción entre matemáticas puras y matemáticas aplicadas. Dos casos de especial atención para Hacking son la aplicación de las matemáticas en las propias matemáticas, o el uso de analogías de un campo a otro, que ha mostrado ser esencial para el desarrollo de las matemáticas, y el uso de matemáticas en la ingeniería, como en el caso de la construcción de aviones, caso que analiza minuciosamente para mostrar que quizás no es tan sencilla ni tan explícita la diferencia entre matemáticas aplicadas y matemáticas puras, ni la importancia que se le ha dado a cada una de ellas en relación al propio desarrollo del conocimiento matemático.

Aunque en la antigüedad ya encontramos ideas como las de Platón que diferenciaba entre la aritmética como logística, que servía básicamente para propósitos prácticos como el comercio o la ingeniería, y que se basaba principalmente en la rutina de los cálculos, y por otro, la matemática teórica practicada básicamente por filósofos, no será hasta la ilustración el momento en el que se traten sistemática y rigurosamente estos temas.

Hacking nos hace una advertencia respecto a cómo aborda los temas desarrollados en su libro: en sus propias palabras, “as usual I would like to complicate things a bit” (p. 175). Con esto a lo que está haciendo referencia es a que no intentará dar una definición universal de matemáticas, que sirva para todo momento histórico, y con la que todos podamos estar satisfechos, ni intentará explicar la matemática como mero desarrollo deductivo y lógico de ciertas pruebas, sino que pretenderá dar una visión diferente. Por ejemplo, vemos que para Hacking una prueba no es algo que podamos definir de manera clara y que nos sirva para todo lo que se haya considerado como prueba por los matemáticos, o incluso apunta a la idea de que es imposible definir una prueba de manera uniforme y con la que todos los matemáticos puedan estar de acuerdo; así mismo, tampoco cree que podamos hacer una distinción tajante entre matemáticas puras y matemáticas aplicadas, ni podemos decir que siempre sea más importante una frente a otra, o que los matemáticos hayan tenido clara esta definición siempre.

Esto se debe principalmente a que el autor no quiere tratar a las matemáticas como algo estático, que ha sido como mayormente se han considerado, en su sentido puramente formal, sino como una actividad que es desarrollada por seres humanos y desde el punto de vista de un momento histórico determinado, p.e., la época de Hilbert. Por lo tanto, aboga -aun-

que no desarrolla mucho este tema- por un estudio multidisciplinar de las matemáticas, no centrándonos solo en sus detalles lógicos o formales, sino también en su historia, en los estudios cognitivos, sociológicos, arqueológicos, etc. de este campo de conocimiento.

Aunque la cuestión principal del libro sea la búsqueda de la respuesta a por qué ha existido siempre una preocupación y reflexión filosófica acerca de las matemáticas, en los dos últimos capítulos (*In Plato's name* y *Counter-platonisms*) Hacking aborda el tema del platonismo en las matemáticas, o lo que es lo mismo, la preocupación acerca de qué presupuestos ontológicos debemos tener en relación a las entidades matemáticas. Pero, como el propio Hacking señala, no quiere presentar este tema para dar sus opiniones al respecto, ni posicionarse como platonista o nominalista, su intención principal es hacernos ver el tinte que tenían estas disputas en la antigüedad, y cómo estas se han mantenido hasta nuestros días en ciertas contiendas ontológicas mantenidas actualmente por matemáticos de primera línea de investigación -ganadores de medalla Fields, incluso-. Podemos decir que una tercera postura en este debate sería precisamente aquella que toma Hacking, y es la de decidir no opinar respecto al tema en el curso de las reflexiones filosóficas, o, yendo más lejos, considerar que este tema no tiene verdadera relevancia para el desarrollo de nuestra filosofía acerca de las matemáticas.

La preocupación principal de Hacking con este tema tiene que ver con la intención de ver si dichas reflexiones filosóficas tienen alguna influencia en la actividad matemática que el propio matemático desarrolla. Para esto, mostrará las posturas enfrentadas de autores como Kronecker y Dedekind, o en la actualidad, Connes y Gowers. Y, como no podría ser de otra manera, tampoco se encuentra Hacking con una respuesta clara al respecto. Para algunos matemáticos, parece que su posición filosófica sí influye en cómo desarrollan su labor matemática, o en cómo enseñan luego matemáticas a los estudiantes universitarios; pero por otro, hay matemáticos que consideran la reflexión filosófica acerca de las matemáticas como mero pasatiempo, pero sin repercusión real en la práctica matemática.

Estos, podemos decir, son los tres temas principales que trata la obra de Hacking: por un lado, la respuesta a por qué hay filosofía de las matemáticas basada en que esta existe gracias a la experiencia de la realización de una prueba, y por otro, debido a la asombrosa -o irrazonable, como diría Wigner- aplicación que la matemática tiene en campos que tratan directamente con el mundo, o con ella misma en campos muy distantes; por otro lado, el tema perenne del platonismo en matemáticas.

Todas estas cuestiones, aunque estén más o menos explicitadas en unos capítulos claves, se encuentran dispersas por todo el libro, y es que esta no es una obra que trate de manera sistemática una cierta temática,

sino más bien varios asuntos relacionados con el campo de la filosofía de la matemática. La obra ni siquiera se puede decir que se nos presente como un libro de introducción a la filosofía de las matemáticas, pues tampoco da una definición clara de los problemas y debates “típicos” de esta materia. Más bien, es una obra con mucha información relevante, pero no sistematizada, y sin hilo argumental claro, que salta desde el pasado de la matemática hasta nuestros días, mostrándonos así que todo está conectado en este campo del saber, y que sin embargo, nada es definitivo ni tan seguro como se ha pretendido que fuera.

Esto se debe principalmente a la asunción que el autor deliberadamente toma, ya que para él “mathematics is a human activity, grounded in the body, hands as well as brain, and formed by human communities at very specific times and places.” (p. 93). La consecuencia es que no podemos dar una definición universal de lo que sea una prueba, ni de lo que sean las matemáticas puras, ni de la importancia que estas vayan a tener para el conocimiento humano, pues las matemáticas, para este autor, son radicalmente históricas, dependiendo así mismo de las capacidades cognitivas de los seres humanos, y del tiempo y lugar en el que estos la desarrollan.

Así mismo, el autor dice explícitamente que para él, una filosofía de las matemáticas ha de ser una filosofía capaz de tener algún tipo de influencia en la propia práctica matemática, y no verse enfrascada como muchas veces ha ocurrido en discusiones semánticas interminables, o epistémicas pero que, al considerarse filosóficas, olvidan por completo la propia práctica sobre la que están discutiendo, y se tornan debates filosóficos sobre la matemática, pero que olvidan la propia matemática.

Tenemos que añadir que, como el libro trata una diversidad enorme de temas, seguramente hayamos olvidado decir cosas que pueden parecer importantes para la obra, tales como la importancia que pudieron tener diversas escuelas matemáticas en la separación entre matemáticas puras y aplicadas, como la que existió entre las ideas de Gauss y la escuela alemana frente a las ideas de franceses como Lagrange o Laplace, o incluso el tipo de modelo de evolución del conocimiento matemático que Hacking expone (modelo de la mariposa frente al modelo latino), etc. Pero, creemos que es imposible detallar con exactitud todos los temas que trata, pues como hemos señalado, esta nos parece una obra de lo más compleja y ecléctica, aunque articulada en torno a los tres argumentos principales (pruebas, aplicaciones y platonismo) que hemos señalado que podemos encontrar en ella.

HEINRICH, D.: *Die Stimmen aus der Unterwelt. Bob Dylans Mysteryspiele*. Múnich: C. H. Beck, 2016.

Alberto Ciria

Hace unos meses asistí a una conferencia de Heinrich Detering en la que este poeta-filólogo presentaba su recién publicado ensayo sobre las fuentes literarias de las que se nutren los textos de las canciones de Dylan. Algunas de esas fuentes, como ya sabíamos, eran los pioneros del blues y del country. Pero sorprendentemente muchas fuentes eran clásicas: la Biblia, Homero, Petrarca, Dante, Ovidio, etc. Y por supuesto Shakespeare, a quien Dylan nombra en una de sus canciones como „Willy the Shake“.

Ulises, Ovidio y Dante: todos ellos tienen en común que fueron exilados, peregrinos, desterrados o, como nosotros diríamos hoy, “migrantes”, igual que los africanos llevados a Norteamérica y de quienes nació el blues. También la vida de Petrarca fue un continuo peregrinaje. Con sus análisis de textos, el conferenciante demostraba que los textos de las canciones de Dylan no son originales, en el sentido de que no son propios del cantautor, sino que son recopilaciones y revoltijos, “collages” de citas dispersas de todos esos autores citados y de muchos más. Con esto, el arte de Dylan no consiste en tener una voz propia ni tampoco en dar voz a quien no la tiene (que es lo que hacía por ejemplo Martin Luther King): esas voces ya estaban ahí, pero estaban desperdigadas, como arrojadas a la playa por un naufragio o barridas por un viento desolador. Lo que hace Dylan con sus textos es recoger todos esos restos esparcidos de naufragios, y si su música resulta tan universal es, precisamente, porque la condición existencial del hombre es la de un peregrino, la de un náufrago, la de un desterrado. La originalidad del poeta, y en general del artista, no consiste entonces en decir lo que nadie ha dicho hasta ahora, sino en preocuparse por sí mismo por aquello de lo que nadie se ha preocupado hasta ahora: recoger lo disperso, hacerse eco de las voces que nadie escucha y reparar en lo que no tiene dueño.

Lo que en los tiempos de Ulises era el mar, en nuestra época son las carreteras y las cunetas y descampados, y lo que antes eran las playas hoy son los

campos de refugiados: la patria de los sin dueño, una de cuyas expresiones musicales es el country, de donde surge directamente la música de Dylan.

Las voces exiladas, desterradas, naufragadas, desperdigadas, las voces en la diáspora son las voces anónimas: las voces que están ahí pero que no se sabe de quién son. A lo mejor ni siquiera ellas mismas saben de quiénes son. Las voces sin dueño. Aquí la propiedad intelectual no pinta nada y la diferencia entre original y plagio pierde su sentido. ¿Qué tiene que ver esto con „Willy the Shake“? Que también Shakespeare escribía sus obras recogiendo las voces de su época y que también su teatro es un teatro sin dueño. Por eso no es casual que sobre la autoría de los dramas de Shakespeare e incluso sobre la propia identidad del dramaturgo se planteen los mismos debates que sobre la identidad de Homero, de quien ni siquiera se sabe si fue una o varias personas.

En nuestros frenéticos tiempos de currícula, de certificados, de títulos, de meritocracia, de puntuaciones, evaluaciones y rankings, en esta hora de la apoteosis de la vanidad, en este mundo en el que todo tiene autor y de todo queda constancia, lo que tenemos que aprender de Bob Dylan y de toda la milenaria tradición a la que él se suma es que las aportaciones no sólo más valiosas y más entrañables, sino sobre todo también las más originales, son aquellas que no tienen dueño.

**BINETTI, M. J., *El idealismo de Kierkegaard*.
Universidad Iberoamericana, México, 2015.**

José Antonio Antón Pacheco
Universidad de Sevilla

María José Binetti es doctora en filosofía por la Universidad de Navarra e investigadora adjunta de CONICET de Argentina. No es este el primer trabajo de María J. Binetti sobre Kierkegaard. Conocíamos ya varios de sus artículos sobre el pensador danés publicados en revistas especializadas y siempre nos habían parecido de una extraordinaria profundidad. Pero sin duda este libro supone una culminación de anteriores investigaciones y un auténtico hito dentro de los estudios kierkegaardianos.

La tesis general del libro está expresada paladinamente en el título: el idealismo de Kierkegaard, lo cual parece contravenir una cierta opinión bastante extendida que hace de Kierkegaard un pensador opuesto al romanticismo y al idealismo (fundamentalmente Schelling y Hegel).

Lo cierto es que nosotros siempre habíamos intuido que la cosa iba por ahí, es decir, que en el fondo el proyecto filosófico de Kierkegaard no difería tanto del programa del idealismo alemán, y que había más tópico que realidad en las supuestas proclamas kierkegaardianas contra Schelling y Hegel. Pero claro está, no basta con tener intuiciones para defender una tesis, es necesario un conocimiento que pruebe de manera satisfactoria aquello que se quiere mantener. Y esto es lo que hace María J. Binetti en el libro que ahora comentamos.

Es verdad que la tesis en cuestión no es completamente nueva y varios autores han insistido sobre ella (Theunissen, Ricoeur, Taylor, Poole, Westphal, Burns, aunque Binetti se siente especialmente deudora de Jon Stewart) pero hasta ahora no la había visto expuesta de una forma tan argumentada y tan especulativamente exhaustiva.

La idea básica que se defiende en el libro consiste en considerar a Kierkegaard un pensador que culmina el programa filosófico del romanticismo y el idealismo: reconciliar lo universal y lo particular, hacerlos realidad en una mediación que evite lo abstracto del puro concepto idéntico a sí mismo y la dispersión de la pura alteridad. A partir de aquí se plantean las principales categorías del pensador danés para analizarlas según esa clave: la postulación de la unidad de una unidad abstracta y una pluralidad disolvente ¿Quiere decir esto que tenemos que considerar a Kierkegaard sin más como un romántico o un idealista? Sin duda no como un mero romántico, pues en gran medida la crítica del estadio

estético es una crítica al romanticismo en tanto que el mismo romanticismo no es capaz de cumplir su propio proyecto. Se puede hablar entonces de Kierkegaard como un romántico que toma conciencia de las limitaciones del romanticismo (un posromántico, pues), según deducimos de la lectura de este trabajo.

¿Y qué sucede con el idealismo?, ¿se podrá afirmar que nuestro autor es un idealista o un postidealista? María José Binetti nos deja claro el alejamiento de Kierkegaard con respecto a Schelling, cuya filosofía el danés juzgó como incapaz de superar el ámbito de la generalidad abstracta. Sin embargo, en lo que se refiere a Hegel, el tono de la argumentación nos plantea un Kierkegaard muy cercano al alemán. No desde luego como para decir que Kierkegaard era hegeliano, pues precisamente la crítica kierkegaardiana lo que quiere hacernos ver es que el sistema de Hegel no terminó de lograr la realización efectiva de lo universal en lo particular. Ahora bien, no termino de ver con nitidez esa diferencia en el tratamiento que la autora hace de la cuestión, es decir, no termino de ver lo que distingue Hegel de Kierkegaard. Tal vez suceda que en el énfasis puesto en mostrar la vinculación de Kierkegaard con el programa idealista, María José Binetti haya desatendido un tanto los desacuerdos entre el alemán y el escandinavo, o al menos haya subrayado más lo que une que lo que separa.

Otro tema que a mi juicio no está marcado que suficientemente fuera de desear en este libro, es la especificidad de pensador cristiano por parte de Kierkegaard (un “escritor religioso”, como él mismo se definía); pues tal vez aquí estribe su diferencia radical con respecto al idealismo alemán. Es más, la diferencia se acentúa en cuanto nos hacemos cargo de la inserción de Kierkegaard en la tradición de un cristianismo dramático.

En cualquier caso, *El idealismo de Kierkegaard* nos ofrece un análisis, profundo, denso, difícil a veces, pero muy esclarecedor de las líneas fundamentales no ya de la filosofía kierkegaardiana, sino de la misma existencia kierkegaardiana, dado que todo el proyecto vital del danés va dirigido (y eso es algo que lo deja paladinamente claro María José Binetti) hacia la reduplicación del concepto en una subjetividad concreta y por eso real (la existencia religiosa como subjetividad real). Ya decía antes que uno de los grandes méritos del libro radica en hacernos comprender las grandes categorías de Kierkegaard desde su pertenencia al ámbito abierto por el idealismo; idealismo que, en última instancia, no quería ser rechazado sino cumplido en todo su rigor y radicalidad. Y es que algo muy importante demuestra este libro de María José Binetti: hay que abandonar definitivamente esas ideas imprecisas (pero que sobrevuelan todavía muchos ámbitos académicos) que ven en la figura de Kierkegaard un pensador conceptualmente poco riguroso, difuso en su expresión, ensayístico o llevado por emociones confusas.

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, el director adjunto 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 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 entrecomilladas: «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 “Ibidem, 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 Grefin, 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 estas 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 online 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.

EVALUADORES

El listado que sigue corresponde a los evaluadores de *Thémata. Revista de Filosofía* que han colaborado realizando evaluaciones ciegas por pares en todos los artículos que llegaban a la redacción después de pasar el primer filtro de comité directivo. Todos los artículos tienen una revisión previa por parte de los subdirectores de la revista: Inmaculada Murcia Serrano y Jesús Navarro Reyes que comprueban que los artículos cumplen los requisitos mínimos y es el director adjunto, José Manuel Sánchez, el que se encarga de la distribución, según especialidad de los evaluadores, de los textos. Todos los trabajos recibidos, después de pasar el primer filtro, han sido informados por dos evaluadores que desconocían la identidad del autor. Por ello la dirección de la revista agradece la colaboración de todos ellos por la importante labor realizada.

- Adame de Heu Clara, Cristina (University of Virginia's College at Wise, Estados Unidos)
Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)
Alvira Domínguez, Rafael (Universidad de Navarra, España)
Arisó, José María (Universidad de La Rioja, España)
Ayala Martínez Jorge (Universidad de Zaragoza, España)
Aymerich, Ignacio (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Barrientos Rastrojo, José (Universidad de Sevilla, España)
Basso Monteverde, Leticia (CONICET/Universidad Mar de la Plata, Argentina)
Bejarano Fernández, Teresa (Universidad de Sevilla, España)
Benavides, Cristian (CONICET, Argentina)
Burgos Diaz, Elvira (Universidad de Zaragoza, España)
Caballero Rodríguez, Beatriz (University of Strathclyde, Gran Bretaña)
Cabrera, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Caram, Gabi (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
Choza, Jacinto (Universidad de Sevilla, España)
Ciria Alberto (Investigador independiente, Munich)
Comins Mingol, Irene (Universidad Jaume I, Castellón, España)
De Diego, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
De Garay, Jesús (Universidad de Sevilla, España)

De Gasperín, Rafael (Instituto tecnológico de Monterrey, México)
De las Mazas, Mariano (Universidad Católica de Chile)
De Peretti, Cristina Peñaranda (UNED, Madrid)
Domingo Moratalla, Tomás (Universidad Complutense de Madrid, España)
Durán Guerra, Luis (Universidad de Sevilla, España)
Estrada Díaz, Juan Antonio (Universidad de Granada, España)
Falgueras Salinas, Ignacio (Universidad de Málaga, España)
Feenstra, Ramón (Universidad Jaume I, Castellón, España)
García González, Juan (Universidad de Málaga, España)
Gil Martínez, Joaquín (Universidad Jaume I, Castellón, España)
Gómez García, Sergio (Universidad de Zaragoza, España)
Gómez Yepes, Víctor (Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia)
Gustems Carnicer, José (Universidad de Barcelona, España)
Hernández, Seny (Universidad Central de Venezuela)
Jaran, François (Universidad de Valencia, España)
Koprinarov, Lazar (South West University, 'Neofit Rilski', Bulgaria)
Laera, Rodrigo (Universidad de Barcelona)
Llinares, Joan B. (Universidad de Valencia, España)
López Cambronero, Marcelo (Instituto de Filosofía Edith Stein, España)
López Cedeño, Francisco (Universidad de Salamanca, España)
Mariano de la Maza, Luis (Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)
Marín Casanova, José Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Martínez-Freire, Pascual (Universidad de Málaga, España)
Méndez Jimenez, Jaime (Universidad Veracruzana, México)
Molina Flores, Antonio (Universidad de Sevilla, España)
Navarro Reyes, Jesús (Universidad de Sevilla, España)
Núñez, Marco A. (autor independiente)
Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla, España)
Ortiz de Landázuri, Carlos (Universidad de Navarra, España)
Padiál, Juan José (Universidad de Málaga, España)
Palacios Cruz, Víctor (Universidad Católica Santo Toribio de Mongrovejo, Perú)

Parellada, Ricardo (Universidad Complutense de Madrid, España)

París Albert, Sonia (Universidad Jaume I, Castellón, España)

Pérez Borbujo Fernando (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona)

Pérez Herranz, Fernando Miguel (Universidad de Alicante, España)

Peire, Jaime Antonio (Universidad Nacional Tres de Febrero, Conicet, Argentina)

Pulido, Manuel (Universidad de Católica de Portugal, Oporto)

Riquelme Gajardo, Eduardo (Universidad de Chile)

Rodríguez Barraza, Adriana (Universidad Veracruzana, México)

Rodríguez Cristina, Marciel (UNED, Madrid)

Rodríguez Gómez, Federico (Universidad de Chile, Chile)

Rodríguez Orgaz, César (UNED, Madrid)

Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España)

Rodríguez Valls, Francisco (Universidad de Sevilla, España)

Rojas, Alejandro (Universidad de Málaga, España)

Román Alcalá, Ramón (Universidad de Córdoba, España)

Ronzón, Elena (Universidad de Oviedo, España)

Rosales Mateo, Emilio (Universidad de Sevilla, España)

San Martín, Javier (UNED, Madrid, España)

Sánchez Durá, Nicolás (Universidad de Valencia, España)

Sánchez Espillaque, Jessica (Universidad de Sevilla, España)

Santamaría Plascencia, Ana Laura (Tecnológico de Monterrey, México)

Tena Sánchez, Jordi (Universitat Autònoma de Barcelona, España)

Teruel, Pedro Jesús (Universitat de València, España)

Trilles Calvo, Karina (Universidad de Castilla la Mancha, España)

Urbano Ferrer Santos (Universidad de Murcia)

Vargas, Mariela (Technische Universität zu Berlin, Alemania)

Vicente Arregui, Gemma (Universidad de Sevilla, España)

