

THÉMATA

Revista de Filosofía

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 45



Sevilla, abril 2012

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
<http://institucional.us.es/themata/actual.htm>

THÉMATA
Revista de Filosofía

Número 45

2012

<http://institucional.us.es/themata/actual.htm>

Directores: Jacinto Choza, Juan Arana. *Secretario:* Francisco Rodríguez Valls

Comité de Redacción: Luis Miguel Arroyo, Federico Basañez, Avelina Cecilia, Concepción Diosdado, Jesús de Garay, Jesús Fernández Muñoz, Javier Hernández Pacheco, Alejandro Martín Navarro, Clara Ríos, Ignacio Salazar.

Comité Consultivo: Jesús Arellano (+) (Sevilla), Modesto Berciano (Oviedo), Alexander Broadie (Glasgow), Lawrence Cahoon (Boston), Carla Cordúa (Santiago de Chile), Angel D'Ors (Madrid), Ignacio Falgueras (Málaga), Tomás Gil (Berlín), Mario González (São Paulo), Nicolas Grimaldi (París), Fernando Inciarte (+) (Münster), Alejandro Llano (Pamplona), Pascual Martínez-Freire (Málaga), Carlos Másmela (Medellín, Colombia), José Rubio (Málaga), Otto Saame (+) (Mainz), Roberto Torretti (Santiago de Chile), Jorge Vicente Arregui (+) (Málaga), Héctor Zagal (Ciudad de México).

La Revista *Thémata* está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios Biliográficos:

Bases de Datos:

- The philosopher's index*. Bowling Green State University.
- FRANCIS. PHILOSOPHIE*. CNRS. INST. France.
- BASE ISOC-FILOSOFIA*. CINDOC. CSIC. España.
- Ulrich's Internat. Periodicals Directory, R.R. Bowker, New York, USA.
- Dialog Journal Name Finder, Palo Alto. CA. USA.

—*Directory Open Acces Journal :*

<http://www.doaj.org>

Repertorios Bibliográficos:

- Répertoire bibliographique de la philosophie, Louvain, Belgique.
- Bulletin signaletique. Philosophie, CNRS, France.
- The philosopher's index, Ohio, USA.
- Índice español de humanidades. Filosofía, CINDOC, Madrid.

Redacción y Secretaría:

Thémata. Revista de Filosofía. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla.
☎ 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78.
E-mail: themata@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y

números atrasados:

www.lospapelesdelsitio.com

Precio del ejemplar: 35 euros

© Thémata. Revista de Filosofía

Depósito Legal: SE-72-2002

ISSN: 0212-8365

e-ISSN: 2253-900X

ÍNDICE

Estudios

-Arquitectura y sensibilidad. Filosofía en la arquitectura de Juhani Pallasmaa,	
Isabel Aísa. <i>Universidad de Sevilla</i>	13
-Una aproximación orteguiana a las reflexiones de Antonio Machado sobre las creencias y sus sombras,	
José María Ariso. <i>Universidad Internacional de la Rioja</i>	23
-La noción de lugar en la física aristotélica,	
Albert Arisó Cruz. <i>Universidad de Barcelona</i>	35
-La paradoja de la moderación ideológica en la ética singeriana,	
José Barrientos Rastrojo. <i>Universidad de Sevilla</i>	51
-Algunas notas sobre el concepto de voūç,	
Jacob Buganza. <i>Universidad Veracruzana</i>	71
-El concepto de excepcionalismo español en María Zambrano a la luz del capital espiritual de la segunda república,	
Beatriz Caballero Rodríguez. <i>University of Canterbury (Nueva Zelanda)</i>	85
-García Morente y el entusiasmo generacional por Henri Bergson,	
Álvaro Cortina Urdampilleta. <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	103
-La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones. De la edad media al siglo XIX,	
Natalia Fernández Díaz. <i>Universidad Autónoma de Barcelona</i>	109
-La disolución de la personal majesty: el derecho de resistencia comunitario lockeano,	
Diego A. Fernández Peychaux. <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	119
-Las artes de la existencia: un asunto de orden pedagógico y político,	
Mario Germán Gil Claros. <i>Universidad Santiago de Cali (Colombia)</i>	141
-El giro epistemológico en la analítica,	
Modesto M. Gómez Alonso. <i>Universidad Pontificia de Salamanca</i>	151
-Chantal Maillard. La escritura como estrategia contra el dolor,	
Sergio Gómez García. <i>I.E.S. Ítica, Zaragoza</i>	169
-Integración epistémica y humanismo: un acercamiento a la fenomenología dialéctica de Eduardo Nicol,	
Roberto Andrés González. <i>Universidad Autónoma del Estado de México</i>	191
-¿Puede ser no-metafísica una fundamentación última del conocimiento? el pensamiento filosófico de K. O. Apel,	
Felipe Martín Huete. <i>Universidad de Granada</i>	209

-Génesis y desarrollo de la modernidad en tanto sociedad del riesgo,	
Yvonne Le Meur. <i>Palma de Mallorca</i>	217
-Sobre apriorismo y subjetividad en referencia a la filosofía de la historia del idealismo alemán,	
Jaime Llorente. <i>Ciudad Real</i>	239
-Cómo hacer metafísica a partir de la lógica,	
Laureano Luna Cabañero. <i>Siles</i>	261
-La violencia como insignia y sello, Reconsiderando las relaciones entre racionalidad instrumental, derecho y pedagogía en Walter Benjamin,	
Eduardo Maura Zorita. <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	275
-De la originalidad de Velázquez. Las interpretaciones de Ortega, Zambrano y Gaya,	
Inmaculada Murcia. <i>Universidad de Sevilla</i>	289
-El tiempo en un cuento de Borges: “El jardín de senderos que se bifurcan”,	
Josefina Pantoja Meléndez. <i>Universidad Nacional Autónoma de México</i>	303
-Pantisocracia: La utopía colectiva del romanticismo inglés,	
J. Miguel Vicente Pecino. <i>El Puerto de Santa María</i>	319
-La filosofía trascendental de Kant y la cuestión del escepticismo,	
Octavi Piulats Riu. <i>Universidad de Barcelona</i>	331
-Una sincronía insoportable: Funes el memorioso,	
José Pedro Pizarro Suescum. <i>Universidad de Sevilla</i>	343
-Palimpsestos onirocríticos. Hacia una psico-grafía de lo siniestro,	
Federico Rodríguez Gómez. <i>Universidad de Sevilla</i>	359
-La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43,	
Alejandro Rojas Jiménez. <i>Bayerische Akademie der Wissenschaften, Munich</i>	383
-Reflexiones sobre el contexto histórico y el hegelianismo de los “Escritos de juventud”,	
Gabriel Terol Rojo. <i>Universidad de Valencia</i>	395

Filosofía y Literatura

(Editor responsable: Fernando Calderón Quindós)

-La realidad simbólica después del once de septiembre en la filosofía y ficción actuales,	
Javier Alonso Prieto. <i>Universidad de Valladolid</i>	415
-El <i>Micromegas</i> de Voltaire y la observación como proceso ideologizado,	
Fernando Calderón Quindós. <i>Universidad de Valladolid</i>	425

-Literatura y existencia,	
Sixto J. Castro. <i>Universidad de Valladolid</i>	437
-Fernando Pessoa: un filósofo animado por la filosofía,	
Julia Alonso Diéguez. <i>Universidad de Valladolid</i>	451
-Poesía y Filosofía, el último asalto: usos referenciales y plasmaciones paródicas de lo filosófico en la poesía española reciente,	
Cristina Gutiérrez Valencia. <i>Universidad de Valladolid</i>	485
-Del ideal a la pesadilla: reflexión filosófica y práctica literaria en el romanticismo alemán. -Una perspectiva desde la literatura comparada,	
Sara Molpeceres Arnáiz. <i>Universidad de Valladolid</i>	511
-Mihai Eminescu y Emil Cioran, o la nostalgia como sabiduría,	
Pablo Javier Pérez López. <i>Universidad de Valladolid</i>	535

Sección Bibliográfica

Manuel Barrios Casares, *La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la narrativa de Milan Kundera*. Sevilla, Fénix Editora, 2010(Francisco Rodríguez Valls); Urbano Ferrer Santos, *El principio antropológico de la ética*. Sevilla-Madrid, Thémata-Plaza y Valdés, 2010 (Jesús Fernández Muñoz); M. Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Traducción de A. Ciria, Barcelona, Herder, 2010 (Isabel Aisa); Higinio Marín, *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*. Valencia, Pre-Textos, 2010(Pedro Jesús Teruel); Alejandro Martín Navarro, *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*. Sevilla-Madrid, Thémata-Plaza y Valdés, 2010 (Miguel Escobar Torres); Inmaculada Murcia Serrano, *Agua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya*. Oxford/Bern/Berlin, peter Lang, 2011 (Francisco Rodríguez Valls); Jesús Navarro Reyes, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Méjico, FCE, 2010 (Francisco Rodríguez Valls); Jesús Portillo Fernández, *Celosías del pensamiento. Filosofía y miserias*, Sevilla, Thémata, 2011 (Ana María Fernández Hernández); Luis Puelles Romero, *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*. Madrid, Abada Editores, 2011 (Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz); Francisco Rodríguez Valls, Concepción Diosdado y Juan Arana. (eds.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (Luis Arroyo); Javier Ruiz Portella, *Los esclavos felices de la libertad*. Barcelona, Áltera, 2011 (Martín López Corredoira); Pedro Jesús Teruel, *Filosofía y ciencia en Hipatia*, Gredos, Madrid, 2011; Rosario Bejarano Canterla, *Habitación del Vacío. Heidegger y el problema del espacio después del Humanismo*, Sevilla-Madrid, Editorial Thémata-Plaza y Valdés, 2010 (Clara Ríos Álvarez)..... 553

Noticias y Comentarios

-La luz como yugo, la verdad como no-ocultamiento y el alma como aspiración,	
Alberto Ciria. <i>Klüber Lubrication München KG</i>	589

ESTUDIOS

ARQUITECTURA Y SENSIBILIDAD Filosofía en la arquitectura de Juhani Pallasmaa

Isabel Aísa, Universidad de Sevilla.

Resumen: La crisis de nuestro tiempo no es sólo económica: también es arquitectónica. El arquitecto finlandés J. Pallasmaa la ha investigado, y se refiere a la necesidad de la filosofía como posible orientadora en nuestra crítica situación. Este escrito intenta ser un diálogo interdisciplinar entre filosofía y arquitectura, en el que pueda hacerse patente el origen de la crisis y el camino para superarla.

Abstract: The crisis of our times is not just economical: it is also architectonical. Finnish architect J. Pallasmaa has inquired into it, and he has referred to the need of philosophy as a possible guidance in our critical situation. This paper is an attempt to promote an interdisciplinary dialog between philosophy and architecture, in which we could find both the origin of the crisis and the way to overcome it.

Presentación

Un arquitecto –el finlandés J. Pallasmaa– critica la arquitectura que hoy triunfa en las sociedades avanzadas de todo el mundo. Su crítica se centra en el desmesurado protagonismo que tiene la imagen: la del arquitecto-estrella y la del edificio-icono. Es así como prolifera una arquitectura hecha *desde la vista y para* ser vista. La consecuencia negativa consiste en que las construcciones adquieran una autonomía que, en realidad, no les corresponde, perdiendo su verdadera finalidad: que el hombre pueda habitar el mundo mediante los lugares que ella crea, comunicando y acercando. De ahí que proponga una arquitectura hecha *desde el tacto*: un sentido que acerca y comunica, a la vez que permite considerar a todos los demás sentidos como extensiones suyas.

La crítica de este arquitecto es tan honda, que toca el suelo del pensar filosófico. Pallasmaa es consciente y lo explicita mediante el reconocimiento de que la arquitectura ha de atender al “ser-en-el-mundo” del hombre. Éste es un término filosófico, utilizado por el antropólogo y filósofo A. Gehlen y por el filósofo M. Heidegger, entre otros. Aquél ha investigado qué significa la apertura al mundo del hombre y la problemática que conlleva, algo que no puede dejar de tenerse en cuenta, pues dicha apertura hace del hombre una realidad única. Este “única” incluye tanto la dificultad de conducir su vida, como la constante amenaza de error que cargan al hombre.

M. Heidegger coincide con Pallasmaa y Gehlen en considerar al hombre como ser-en-el-mundo. Además, cuando sostiene que el pensar (filosofar) ha de esclarecer la cuestión del habitar (el mundo) y que el auténtico construir (la arquitectura) ha de realizarse *desde ese habitar* que el filosofar investiga, Heidegger pone a dialogar dos disciplinas que no deben ignorarse. En esto coincide con Pallasmaa. También coincide en apuntar a la comunicación y cercanía, frente a la distancia de enfoques meramente representativos u

objetivos, pues las “cosas”, que son tema del pensar según él, se caracterizan precisamente por ser cercanas y comunicar.

En consecuencia, Pallasmaa, Gehlen y Heidegger nos muestran con máxima profundidad la *real* necesidad del diálogo interdisciplinario, con miras a poder evitar algunos de los errores y desequilibrios que amenazan *constitutivamente* al hombre, cuya ‘casa’ es el mundo mismo.

1. El arquitecto y la filosofía

“Existe una idea muy vaga sobre
la finalidad de la arquitectura”.
J. Pallasmaa (2006).

Juhani Pallasmaa (Hämeenlinna, Finlandia, 1936) es arquitecto y escritor. Ha estado en España como jurado de los premios FAD (*Foment de les Arts Decoratives*) y confiesa admiración por algunos de los arquitectos españoles, si bien piensa que la arquitectura española atraviesa un proceso de pérdida de raíces, tal y como sucede en la práctica totalidad de los países desarrollados.

El 12 de agosto de 2006, *El País* publicó en su suplemento cultural (“Babelia”) una entrevista con este arquitecto finlandés, en la que Pallasmaa se mostraba muy crítico con la arquitectura que hoy predomina en el mundo, en tanto mero reflejo de la comercialización y la velocidad que imperan en él. La arquitectura, sin embargo, es “el arte de la lentitud y el silencio” (p.15), según afirmación suya. Los intereses económicos, junto con las posibilidades tecnológicas, promueven una arquitectura de impacto inmediato, hecha para ser vista y para hacerse notar entre la competencia; unido todo esto al acelerado proceso de globalización, el resultado es –en términos de Pallasmaa– “narcisista” y “nihilista” (ibd.). La auténtica finalidad arquitectónica habría quedado relegada; en lugar de anclar a los humanos en el mundo, se ofrece un arte visual protagonizado por artista y cliente. Además, la fama del arquitecto atrae clientela y siembra de edificios homogéneos los lugares más dispares, borrando las diferencias culturales.

Pallasmaa entiende que la orientación social y cultural, al servicio de “una arquitectura que ancle a los seres humanos en el mundo” (ibd.), es la auténtica finalidad. Aquí es justamente donde interviene lo filosófico, imbricado con lo arquitectónico. En su libro: *Los ojos de la piel* afirma, por ejemplo, que la arquitectura implica “cuestiones metafísicas”, concernientes al “ser-en-el-mundo del hombre” (p.47).

Ciertamente, hoy la arquitectura desperta mucho interés; las ciudades más prósperas ofrecen edificaciones proyectadas por arquitectos actuales de renombre, que se convierten en iconos y atraen al turismo. A otros niveles, se busca resolver el problema de la falta de viviendas, se investiga con materiales nuevos o se persigue esa ‘casa inteligente’, reclamada por el avance tecnológico de nuestras sociedades. Sin embargo, que un arquitecto se refiera a cuestiones filosóficas como *intrínsecas* al ejercicio mismo de la arquitectura, puede producir perplejidad: ¿qué parentesco cabe encontrar entre los problemas metafísicos y los relativos a la organización de un espacio y a la tecnología constructiva? No

estamos acostumbrados a que las ciencias, técnicas o artes cuenten en sus investigaciones y realizaciones respectivas con la filosofía y, menos aún, con la metafísica. Tampoco parece que ese contar esté hoy en camino, de manera que en un futuro próximo pudiera acontecer un diálogo interdisciplinario fecundo.

Afirmaciones como las de este arquitecto finlandés podrían tomarse como indicios de realidades que, por lo general, no son tenidas suficientemente en cuenta, provocando peligrosas cegueras en la acción humana. Acaso nuestro actual momento crítico, que trasciende lo meramente económico y nacional, tenga algo que ver con esa desatención y el desequilibrio en la consideración de los factores e intereses que ponemos en juego.

En diciembre de 1979, el economista español José Luis Sanpedro concedía una entrevista, publicada en *Economía humanista* bajo el título: “Economía y ecología”, en la que advertía del error de no insertar el problema ecológico en su auténtica raíz: “una actitud esencialmente filosófica”, “una toma de posición en lo más fundamental, que es la implantación del hombre en el mundo” (p.211). Sólo desde esa fundamentalidad el hombre *sabe* que no puede ver en la naturaleza un botín dejado a su arbitrio. La acción técnica vendría después: una acción orientada y consciente del límite que ha de asumir.

Estas voces críticas que desde la arquitectura y la economía reclaman la atención debida a lo filosófico de los problemas, suscitan algunas reflexiones:

- 1) la necesidad de mantener, proteger y potenciar todos esos saberes que, como el filosófico, hoy no están suficientemente presentes, volcados como estamos hacia un crecimiento extrínseco y sin medida.
- 2) la sospecha de que la Modernidad antropocéntrica y sus excesos aún no han finalizado, pese a las numerosas críticas que se han alzado contra ellos. Dichas críticas, ni habrían alcanzado suficiente amplitud, ni tampoco escucha.

El puente que tiende Pallasmaa entre arquitectura y filosofía viene a mostrar lo que siempre ha estado presente, de una u otra manera en la investigación y construcción de las distintas realidades: que la investigación en el mundo es finalmente *una*, como *uno* es el mundo en el que investigamos. A dicha finalidad apunta todo conocimiento humano desde sus diversas ramas. Únicamente la parcialidad o los reduccionismos pueden romper la comunicación entre los saberes, que tiene su origen más hondo en la unidad real. Desde esta perspectiva, las afirmaciones de Pallasmaa sobre arquitectura y metafísica nada tienen de extraño.

Muchos años antes, en 1951, un filósofo se pronunciaba sobre la unidad de filosofía (*pensar*) y arquitectura.

2. El filósofo y la arquitectura

“Así pues, el habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir”.
M. Heidegger (1994).

En agosto de 1951, se celebraron en Darmstadt (Alemania) unas conferencias dedicadas al tema general: “El hombre y el espacio”. Científicos, arquitectos y

filósofos habían sido invitados a intervenir. Entre los filósofos se encontraban Ortega y Heidegger. Este último tituló su conferencia: “Construir, habitar, pensar”.

En su conferencia, Heidegger enlaza los términos que dan título a la misma y, al hacerlo, hace explícita la necesidad de diálogo entre el construir arquitectónico y el pensar filosófico. El “habitar” es la clave de la unión, al confluir en él tanto el pensar como el construir. Ahora bien, esa confluencia no está dada, sino que ha de hacerse posible mediante ciertos requisitos: la escucha mutua, el pensar *de un modo esencial* el habitar y el construir desde ese habitar esencial.

Nuestro modo de ser en el mundo consiste en habitarlo; sólo si sabemos hacerlo seremos capaces de un auténtico construir, tal y como expone Heidegger. En consecuencia, el filósofo ha de preguntarse por el habitar, problema más acuciante, según aquél, que la propia escasez o carestía de viviendas. Tal estimación puede sorprender. Sin embargo, es preciso advertir que Heidegger la hace desde un enfoque filosófico de la cuestión, lo cual significa un enfoque *radical*: el cuidado de la raíz cuida de todo lo que ella alimenta. En 1945, ya había procedido de similar manera respecto del tema de la pobreza, cuando en la conferencia que pronunció en el castillo de Wildenstein afirmó: “El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez (...) no reside de ningún modo en que muchos hombres pueden perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir. La <vida> gira sobre ella misma en su propio vacío, que la asedia bajo la figura, apenas notada y a menudo inconfesada, del aburrimiento. En este vacío, el hombre se extravía” (pp.115-117) En dicha ocasión, Heidegger pensaba *filosóficamente* la pobreza, mostrando el peligro de girar incesantemente en torno a las necesidades apremiantes, que nos coaccionan, desatendiendo la orientación hacia lo que nos libera. Si pensamos estas frases desde el consumismo actual de (*sólo*) una parte de la población mundial y sus consecuencias, advertiremos la verdad que contienen y quieren transmitir.

Con el habitar pensado esencialmente, Heidegger muestra dónde está la finalidad del construir; esa finalidad que, según Pallasmaa, *hoy* apenas es advertida en la arquitectura. La escasez, la carestía y otros problemas relativos a las viviendas retroceden, por así decir, hasta el *primario* asunto del habitar. Únicamente porque nuestro modo de ser en el mundo consiste en habitarlo, construimos: no sólo viviendas, sino todo tipo de construcciones. Los animales no son capaces de habitar; sólo el hombre, en tanto ser de *mando* y no de mero *medio*. Con todo, ese habitar del que somos capaces puede olvidarse, puede trivializarse o relegarse. Por ello debe ser pensado “esencialmente”, lo cual es tarea de la filosofía.

Desde el principio de su conferencia, Heidegger advierte que su enfoque no es arquitectónico ni técnico, sino que va a “buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que *es*” (p.127). En esa región, que un primer Heidegger habría denominado “ontológica”, es donde puede patentizarse la pertenencia del construir al habitar. Algo, por otra parte, que Pallasmaa también descubre como arquitecto, al advertir la pérdida de sentido en la arquitectura actual y al plantear su recuperación.

3. Habitar el mundo

“Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas, sino también las lejanas montañas y las estrellas, y más allá de lo perceptible, los dioses, con los que trata en el rito y en el culto”.

A. Gehlen (1980).

En 1940, Arnold Gehlen publicó una investigación sobre el hombre en la que, frente al esquema de los grados, que explica su naturaleza en continuidad con la del animal, sostiene su carácter de “proyecto absolutamente único” (p.15). Propone, con ayuda de la ciencia y de la filosofía, investigarlo desde sí mismo mediante categorías estrictamente humanas y con un enfoque de totalidad o general. Ya en una primera aproximación a su concepto, Gehlen sostiene la *apertura al mundo* del hombre, la cual implica que éste es una tarea para sí mismo, que el riesgo de malograrse pertenece a su constitución y que el futuro, en lugar del presente, es su preocupación. Todo esto hace de él un ser eminentemente práxico: gracias a la acción puede suplir sus carencias.

La apertura sin restricción representa, tal y como afirma Gehlen, “una carga” (p.40) para el hombre, el cual ha de orientarse en medio de una incomparable abundancia de impresiones carentes de dirección prefijada. Conducir su vida en la apertura mundanal es la tarea al servicio de la cual ha de poner sus carencias en juego, por paradójico que parezca. Con sus manos y su inteligencia no especializadas, transformará el mundo: lo habitará.

En el animal, hay una estricta armonía entre su estructura orgánica, su medio ambiente y sus reacciones. Como viviente especializado, el animal padece un ‘cerramiento’, que le ajusta en el presente. El hombre, por el contrario, ha de realizar la armonía que no le viene dada, en tanto ser abierto al mundo. En dicha realización, entra en juego la previsión y, por consiguiente, el futuro. Lo que en el animal es instinto, en el hombre ha de llamarse libertad. Es preciso advertir que el manejo de su libertad es una tarea costosa y larga; los estímulos que recibe son tan variados y amplios como el mundo, en tanto que su satisfacción no encuentra reposo, a diferencia de lo que ocurre con el animal. Todo esto implica una lucha incessante en el hombre mismo, que ha de configurarse inexorablemente, tomando y dejando, siempre amenazado por el fracaso, mientras ha de soportar una considerable tensión interior.

La inteligencia y sus creaciones culturales ayudan al hombre a crearse *su* mundo en *el* mundo. Sin duda, la capacidad de habitar ha de verse íntimamente unida a la especial condición de la realidad humana: abierta, deficiente orgánicamente y carente de especialización. Sin estímulos que le signen las respuestas, sin órganos sensoriales afinados al extremo y en concordancia con el medio respectivo, sin un techo de pulsiones y satisfacción, el habitar pertenece a ese “proyecto absolutamente único” que es el hombre, según caracterización del autor.

Ahora bien, ¿qué es “habitar”? , ¿en qué consiste “esencialmente”? , ¿qué nombra Heidegger con dicho término? Cuando Gehlen afirma (p.94) que para el hombre existe tanto la hormiga como el árbol, tanto las montañas como las

estrellas, tanto lo perceptible como los dioses, *muestra* en su afirmación la esencia misma del habitar. Porque habitamos *siendo en el mundo*, nada puede sernos ajeno; en nuestro “siendo” ha de estar atendida la unidad mundanal y las diferencias que ella acoge. Los humanos *habitamos* la tierra “cuidando” y “erigiendo” (edificando, construyendo), al residir junto a “cosas”. El construir pertenece al habitar. Pero es preciso esclarecer el significado del “cuidar” y de la “cosa” en Heidegger para mostrar más y mejor esa pertenencia.

Ser en el mundo conlleva ser en la tierra, bajo el cielo, con los mortales y a la espera de los divinos: “Cuaternidad” es el término utilizado por Heidegger para denominar la unidad diversa de tierra y cielo, mortales y divinos. Somos en el mundo siendo en la Cuaternidad; Gehlen diría –como ya sabemos– que para los hombres existen tanto los árboles como las estrellas, tanto lo perceptible como los dioses. En la Cuaternidad está acogida toda la diversidad (toda la entidad) desde la unidad (desde el ser): no se trata de una suma ni de una enumeración, sino de pensar el mundo desde el *ser*. Este pensar es el que *deja-ser* el mundo como Cuaternidad; es el pensar meditativo, que pusieron en marcha los primeros filósofos griegos al preguntarse por el principio (la *arché*).

Desde la Cuaternidad, los entes no son meros entes, sino *cosas*: albergan la unidad diversa. El asunto del pensar (filosofar) no son los meros entes –éstos o aquéllos– ni los objetos de un sujeto consciente, sino *las cosas mismas*, que en su *siendo* (desde el ser, desde la *arché*) acogen la Cuaternidad (la unidad diversa). Por ejemplo, el puente como cosa comunica las orillas, recoge en el cauce que atraviesa el agua de lluvia, acerca a los humanos y, no pocas veces, dedica un espacio a una imagen o signo sagrado. Siendo en el mundo es como podemos ser apelados por “cosas”.

Albergando la Cuaternidad, las cosas acercan la diversidad (tierra, cielo, mortales y divinos) desde la unidad (desde el ser). En definitiva, los humanos (mortales) somos en el mundo siendo en la Cuaternidad junto a *cosas*. Habitarn es propio de los mortales. Únicamente el hombre –capaz de muerte– *habita*.

Las cosas están a nuestro cuidado, y puesto que ellas albergan la Cuaternidad, el cuidado es cuádruple: de tierra, cielo, humanos y divinos. El hombre no es dueño de las cosas, sino su cuidador; tampoco es dueño del ser, el cual está en relación con él, también a su cuidado. En la cosa, en tanto “cosa”, atendemos la diversidad que ella acoge en unidad. De ahí que Heidegger se refiera a “salvar la tierra”, en lugar de arruinarla en una “explotación sin límites”; a dejar a la luna y al sol “seguir su viaje” y a las estaciones “su bendición y su injusticia”; a capacitarnos para “una buena muerte”; a esperar “a los divinos como divinos”, sin fabricarnos ídolos (p.132). El rasgo fundamental del habitar es el *cuidar* que *deja-ser*.

Habitarn es cuidar, tal y como queda expuesto, pero también erigir o construir. ¿Cómo pertenece el construir al habitar? El auténtico construir lleva consigo la Cuaternidad a una cosa: “(...) el construir trae la Cuaternidad llevándola a una cosa” (p.140), como afirma Heidegger. Esa cosa puede ser una casa o un puente, pero en ella ha de estar el cuádruple cuidado que le corresponde. El construir pertenece al habitar porque tiene su principio y su finalidad en éste. El construir auténtico vehicula el cuidado desde el habitar y para el habitar. Pensar y construir se reclaman entre sí: pensando para el habitar y construyendo desde el

habitar. Ahora podemos entender mejor la importancia de la pregunta por la esencia del habitar: la pregunta no queda en lo meramente filosófico, sino que su proyección es mundanal. De ahí la necesidad del diálogo interdisciplinario, del “escucharse el uno al otro” (p.141) en expresión de Heidegger. Arquitectura y filosofía no son ajenas entre sí. Además, la necesidad de diálogo ha de ampliarse a toda investigación y realización en el mundo, tal y como ya apuntábamos, pero también tal y como reclama lo expuesto.

4. Arquitectura y sensibilidad

“Nuestros diversos sentidos, que nos parecen tan personales que a veces nos apartan de los demás, van en realidad mucho más allá de nosotros. Son una extensión de la cadena genética que nos conecta con todo lo que en un momento u otro ha tenido vida; nos vinculan con otras personas y animales, por encima del tiempo y las circunstancias. Son un puente entre lo personal y lo impersonal, entre el alma privada y sus muchos parientes, entre el individuo y el universo, entre todo lo que tiene vida en la Tierra.”

D. Ackerman (2000).

El origen de la “patología” de la arquitectura actual hay que buscarlo, según Pallasmaa (p.18), en la tendencia *ocularcentrista* de nuestras sociedades y de la arquitectura misma. La vista, al ser considerada el sentido por excelencia, en detrimento de los demás, obstaculiza el construir desde el habitar y, consiguientemente, el cuidado de lo diverso desde la unidad. La hegemonía de la vista en las construcciones desvincula la obra de su pertenencia a la unidad del mundo, como si fuera algo separado y al servicio de quien en ella busca expresarse. Así es como la arquitectura deviene ejercicio narcisista: un nombre principalmente. Sin embargo, las construcciones no tienen forma nominal, sino verbal: articulan, estructuran, facilitan o impiden, relacionan o separan. Como afirma Pallasmaa, la experiencia arquitectónica es el “acerarse o enfrentarse a un edificio, más que la percepción formal de una fachada; el acto de entrar y no simplemente del diseño visual de la puerta; mirar al interior o al exterior por una ventana, más que la ventana en sí como un objeto material” (p.64). Lo que esta afirmación significa es que el espacio arquitectónico es un espacio *existencial*, ‘un espacio vivido’ y no meramente físico ni estético. Heidegger estaría de acuerdo; del puente, por ejemplo, nos dice que reúne: “Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una vecindad recíproca” (p.133). *Desde el habitar*, la obra arquitectónica expresa el *ser en el mundo* del hombre, deja ser nuestra condición mundanal y, por tanto, presta atención a un múltiple cuidado: de tierra y cielo, mortalidad y divinidad. Una sociedad que marche hacia una creciente contaminación, velocidad, mercantilización y pérdida de lo sagrado, es una sociedad que no habita el mundo. En *Los ojos de la piel*, Pallasmaa se refiere a la creciente experimentación en las ciudades de las sociedades tecnológicamente avanzadas de las sensaciones de “alienación, distanciamiento y soledad” (p.18). La arquitectura y la ciudad contemporáneas tendrían que ver con ello, debido al desequilibrio sensorial (ocularcentrismo) que practican y padecen. Lo ejemplifica con los hospitales y los aeropuertos, que “a menudo generan esta sensación de

distanciamiento e indiferencia” (ibd.), siendo –paradójicamente– lugares técnicamente privilegiados.

El ojo es un órgano distanciador, el tacto es un sentido que acerca. La primacía concedida hoy al sentido de la vista, además de contar con una importante tradición, no es ajena al vértigo, la prisa y el ajetreo que caracterizan nuestra vida actual, ya que la vista es un sentido rápido, capaz de adaptarse a la velocidad de nuestro mundo tecnológico. Pero algunas consecuencias son la pérdida de cercanía, comunicación y riqueza existencial. De ahí que Pallasmaa proponga una arquitectura del tacto para recuperar su verdadera finalidad. Sin embargo, todos los sentidos –incluso el de la vista– pueden considerarse “como extensiones del sentido del tacto” (p.43), tal y como él mismo reconoce. Nuestra civilización de la imagen nos afecta negativamente; en la arquitectura ha hecho proliferar construcciones impactantes, que seducen como un producto más del mercado y de la publicidad, sin consideración a su sentido intrínseco, unido al existir humano y al mundo. El resultado es un empobrecimiento fatal, por mucho progreso técnico que pueda exhibirse. Porque hemos perdido cercanía, corporalidad, cuidado (*dejar-ser*), es necesario reivindicar la corporalidad y la riqueza sensorial humana en su conjunto. En nuestros sentidos no encontraremos el alcance cualitativo propio de los sentidos del animal, pero sí algo mucho más hondo: su apertura al mundo. Nuestros sentidos nos acercan el mundo uno y diverso de múltiples modos –no sólo visualmente–, de tal forma que cada sentido siente el mundo a su modo. Además, sentir el mundo es sentirlo desde la unidad de todos ellos. Así lo ha puesto de relieve el filósofo Xavier Zubiri en su trilogía sobre la aprehensión humana: *Inteligencia sentiente*. La inteligencia no está separada del sentir; no está separada del cuerpo. Proceder como si lo estuviera es un error. También lo es reducir la diversidad de los sentidos. Todos sienten “mundo”, “realidad”, “ser” y no sólo meros colores, sabores, sonidos, texturas, etc.; es decir, su alcance trasciende las diferencias sin anularlas, sino comunicándolas entre sí. Porque son sentidos abiertos al *mundo*: sintiendo desde la unidad, están abiertos a las diferencias y al cuidado de tierra y cielo, mortalidad y divinidad.

Final

Si la arquitectura proyecta desde el habitar, la unidad del mundo y la diversidad de los entes estará preservada, atendida, cuidada: la tierra no será arruinada, los cielos no se contaminarán sin remedio, lo sagrado no será desvirtuado y los humanos podremos *existir* nuestra mortalidad.

En el auténtico construir, en el habitar esencial y en la recíproca escucha del diálogo interdisciplinario podremos encontrar hoy una orientación para sortear los peligros que nos acechan desde todas las formas de narcisismo; peligros que ya describiera Heidegger con toda lucidez en sus *Pensamientos Poéticos*:

“Figurándose que él mismo es medida de todas las cosas, cegado por su propia potencia, el hombre atraviesa hoy veloz el extravío: enajenado de las estrellas, asolando la tierra, falseando el pensar meditativo al reconvertirlo en un calcular, cerrado al dictado que aguarda a los únicos poetas” (p.362).

* * *

Bibliografía

- ACKERMAN, D. (2000) Una historia natural de los sentidos. Trad. de C. Aira. Barcelona: Anagrama, 2000.
- GEHLEN, A. (1980) El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo. Trad. de F. C. Vevia Romero. Salamanca: Sígueme, 1980.
- HEIDEGGER, M. (1994) “Construir, habitar, pensar”, en Conferencias y artículos. Trad. de E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp.127-142.
- HEIDEGGER, M. (2006) La pobreza. Trad. de I. Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- HEIDEGGER, M. (2010) Pensamientos Poéticos. Trad. de A. Ciria. Barcelona: Herder, 2010.
- PALLASMAA, J. (2006) Los ojos de la piel. Trad. de M. Puente. Barcelona: Gustavo Gili, 2006.
- SAMPEDRO, J. L. (2009) Economía humanista. Barcelona: Mondadori, 2009.

María Isabel Aísa Fernández,
Departamento de Metafísica y Corrientes
Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política.
assyaa@us.es

UNA APROXIMACIÓN ORTEGUIANA A LAS REFLEXIONES DE ANTONIO MACHADO SOBRE LAS CREENCIAS Y SUS SOMBRA^s¹

José María Ariso, Universidad Internacional de la Rioja.

Resumen: Según José Ortega y Gasset, sólo podremos entender a un hombre si tenemos una visión clara de las creencias que conforman su vida. Sin embargo, y basándome en algunas observaciones que Antonio Machado hizo sobre la creencia en la muerte, mostraré que incluso las creencias más fundamentales de los hombres no son siempre tan obvias y previsibles como podríamos estar tentados a pensar en un principio.

Abstract: According to José Ortega y Gasset, we will only be able to understand a man if we get a clear view of the beliefs that shape his life. Basing myself on some remarks Antonio Machado made on the belief in death, however, I will show that even the most fundamental beliefs are not always so obvious and foreseeable as we might be tempted to think.

1. Introducción

En las primeras clases que impartió durante el curso académico 1935-1936 en la Universidad de Madrid, José Ortega y Gasset se dedicó a comentar pormenorizadamente un texto que había acabado de redactar sólo unos meses antes, en diciembre de 1934. La intención de Ortega era que este manuscrito, titulado *Ideas y creencias*², constituyera el comienzo de *Aurora de la razón histórica*, un libro que finalmente se quedó en un mero proyecto que nunca vio la luz. Que *Ideas y creencias* fuera un texto concebido para dar inicio a un proyecto de la importancia de *Aurora de la razón histórica* no es un detalle baladí: de hecho, *Ideas y creencias* es una obra de crucial importancia dentro del contexto del raciovitalismo orteguiano. Sin embargo, considero que los escasos ejemplos de creencias que aparecen en este texto pueden llevarnos fácilmente a caer en el error de pensar que realmente *estamos* en todas aquellas creencias en las que suponemos que estamos. Con el fin de arrojar luz sobre esta cuestión, traeré a colación la conocida obra de Antonio Machado *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*³. Pues si bien Machado medita en esta obra sobre diversos problemas filosóficos como el escepticismo, el

1 Este artículo ha sido escrito dentro del marco del proyecto de investigación “Normatividad y Praxis: El debate actual después de Wittgenstein” (FFI2010-15975).

2 Ortega y Gasset, José (2007/1940): *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas “IC”.

3 Machado, Antonio (2009/1936): *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Alianza Editorial, Madrid. En lo que sigue citaré esta obra con las siglas “JM”.

solipsismo y la fe en la razón⁴, también ofrece una serie de reflexiones en relación con nuestras creencias en la muerte que resultan muy útiles a la hora de analizar si verdaderamente creemos todo aquello que, en principio, parecemos creer.

Con el fin de facilitar el seguimiento de mi exposición, en el siguiente capítulo ofreceré una breve introducción a la obra de Ortega *Ideas y creencias*, introducción en la que prestaré especial atención al uso que el pensador madrileño hizo de ambos conceptos. Acto seguido, pasaré a analizar las reflexiones de Machado sobre la creencia en la muerte. Y para acabar, aclararé qué ha aportado mi análisis de los comentarios de Machado a nuestra comprensión de *Ideas y creencias*.

2. Ideas y creencias según Ortega

La distinción que Ortega establece entre ideas y creencias ilustra claramente la solución raciovitalista en la que culminan sus críticas al racionalismo y al vitalismo. Como es sobradamente conocido, dicha solución se basa en la primacía ontológica que se concede a la realidad sobre el pensamiento, el cual debe dar razón de aquella: de hecho, el pensamiento debe reconocerse como derivado de esa misma realidad que le precede y a la cual debe hacer frente el hombre. Así, mientras que la realidad –dentro de la cual se halla la vida como su aspecto más importante– se confunde con nuestras creencias, el pensamiento permite elaborar ideas que ayudan al hombre a entender la realidad y desenvolverse en ella. Pero analicemos más detenidamente en qué consisten las ideas y las creencias según Ortega, lo cual nos permitirá tener una panorámica más clara de la dinámica existente entre ambas.

Para comenzar, es preciso tener en cuenta que Ortega describe la condición humana como “drama” e “incertidumbre sustancial”, pues la vida aparece como un “naufragio inicial” al que el hombre debe hacer frente elaborando ideas que le permitan orientarse⁵. Dicho de otro modo, Ortega presenta al hombre como un ser que llegó al mundo desprovisto de seguridades, lo cual le obliga a recurrir al pensamiento –o lo que es lo mismo, a forjar sus propias ideas o teorías– con el fin de desenvolverse en un entorno potencialmente hostil e impredecible. Frente a la tradición filosófica que concebía el pensamiento como algo dado al hombre para utilizarlo como si se tratara de una cualidad constitutiva e inalienable, Ortega afirma que el hombre no vive para pensar, sino que piensa para lograr pervivir⁶. De hecho, Ortega señala que son tres las fases que se repiten cíclicamente en la historia humana. En un momento determinado, el hombre se altera al sentirse náufrago y perdido entre las cosas; a consecuencia de ello, se ensimisma

4 En este punto Machado se halla en plena sintonía con Ortega (ver IC, p. 32), pues a juicio del poeta sevillano, el hombre ha hecho de la fe en la razón “el distintivo de su especie” (JM, p. 111).

5 Ortega y Gasset, José (2006/1935): *El hombre y la gente*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, pp. 32-33. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas “HG”.

6 HG, p. 31.

retirándose a su mundo interno para pensar y formarse ideas de las cosas; y por último, retorna al mundo externo para *actuar* en él siguiendo el plan ideado en su mundo interno. Según esto, el destino del hombre es ante todo acción, aunque dicha acción estará dirigida por el pensamiento previo que el sujeto en cuestión forjó en su mundo interno⁷: concretamente, lo que el sujeto elabora en su mundo interno, en el ámbito de su intimidad, es una estrategia formada por ideas que puede llegar a sostener y defender hasta el punto de ser capaz en algunos casos de morir por ellas⁸.

Acabamos de ver que Ortega sitúa la génesis de las ideas en el ensimismamiento o retirada al mundo interior que el hombre lleva a cabo al verse alterado por los desconcertantes hechos de su entorno. No obstante, Ortega nos dice en otro lugar que las ideas surgen cuando tiene lugar una duda, es decir, cuando una creencia se ha debilitado o simplemente se ha perdido⁹. Detengámonos, pues, a analizar cómo concibe Ortega las creencias antes de explicar con mayor detalle cómo surgen las dudas. A diferencia de las ideas que tenemos y sostenemos desde un momento concreto de nuestra vida, las creencias, según Ortega, nos tienen y sostienen a nosotros: de hecho, en las creencias estamos o las somos porque nos son realidad. Mientras que las ideas son contenidos particulares de nuestra vida, las creencias constituyen el continente mismo de nuestra vida¹⁰. De ahí que nuestras creencias no sean fruto del pensamiento, sino que contamos ya con ellas cuando comenzamos a pensar. Ahora bien, este “contar con” una creencia no es compatible con “pensar en” ella. Pues en opinión de Ortega, las ideas sólo existen cuando son pensadas, por lo que deben ser formuladas; en cambio, las creencias no necesitan ser formuladas para existir: y cuando nos referimos a ellas, se revelan ante nosotros como ideas, no como creencias¹¹. Ciertamente, puede parecer extraño que no sea posible verbalizar una creencia como tal, sino como idea: ¿pues acaso no estamos formulando creencias al decir “Tengo un cuerpo” o “La Tierra gira alrededor del Sol”? Para entender el argumento de Ortega hay que tener presente que, desde

7 HG, p. 30.

8 Ver IC, p. 25.

9 IC, p. 43. En este punto cabe apreciar una contradicción que Ortega no acabó de despejar. Por un lado, señala que todas las creencias constituyen cristalizaciones de ideas (IC, pp. 45, 48) que el hombre habría desarrollado previamente al retirarse a su mundo interno; pero también afirma, como acabamos de ver, que las ideas surgen cuando tiene lugar una duda o vulneración del estrato de creencias que ya existía con anterioridad. Como bien señaló en su momento Mariano Álvarez, esta imprecisión hace que la distinción terminológica aparentemente clara que Ortega establece entre ideas y creencias no resulte del todo convincente; de hecho, Álvarez piensa que la fijación de esta diferencia teminológica “encubre una cierta perplejidad en Ortega, al no disponer de términos distintos y sin embargo afines”. Álvarez, Mariano (2003): *Unamuno y Ortega: la búsqueda azarosa de la verdad*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 179.

10 IC, pp. 24-25. Somos nuestras creencias porque estamos inseparablemente unidos a ellas, mas entre nosotros y nuestras ideas media siempre una distancia insalvable que va de lo real a lo imaginario (ver IC, pp. 31-32).

11 IC, pp. 26, 29-30.

su punto de vista, tener una idea exige una adhesión mental por nuestra parte, de modo que las ideas van ligadas a la voluntad de pensarlas. Partiendo de que Ortega asocia la vida intelectual a la voluntad, en tanto que la realidad constituye para él la “contravoluntad” –es decir, no aquello que hacemos o ponemos, sino aquello con que nos topamos–, cualquier pensamiento sobre una creencia exigirá un acto de voluntad a raíz del cual dicha creencia no aparecerá ante nosotros como realidad, sino que sólo se nos podrá aparecer como un objeto más de nuestro pensamiento¹².

El hecho de que las creencias constituyan el continente de nuestra vida y que no sean fruto de nuestro pensamiento –sino una herencia de generaciones anteriores¹³– podría llevarnos a pensar que sólo varían cuando dejan de estar vigentes para determinada generación o colectivo. Pero también cabe la posibilidad de que un hombre en particular deje de contar con determinada creencia. En ambos casos, como vimos anteriormente, surgirá una duda: dicho de otra manera, en el ámbito de las creencias se habrá abierto un agujero de duda que deberá ser cubierto con una idea. Mientras que el sujeto de turno no halle una idea que solucione provisionalmente dicha situación, se encontrará en una duda que sólo diferirá de una creencia en su contenido: así pues, en la duda se está, se es. La verdadera duda, la que no es ni metódica ni intelectual, resulta terrible no sólo porque no puede ser eludida como si fuera una idea de la que podemos dejar de pensar a voluntad, sino también porque nos pone ante una realidad tan real –valga la redundancia– como cualquier otra creencia, si bien en este caso se tratará de una realidad inestable en la que uno se hunde como si de un mar de dudas se tratara, sin saber a qué atenerse¹⁴.

Ciertamente, la concepción orteguiana de las creencias resultaría mucho más clara si el pensador madrileño la hubiera ilustrado con múltiples y variados ejemplos. Sin embargo, los ejemplos de creencias que hallamos en la obra de Ortega son más bien escasos. Esto puede deberse a que su interés en relación con las creencias se centraba sobre todo en una: la fe en la razón, creencia que a juicio de Ortega ha llevado al hombre a contar desde finales del siglo XVI con que el mundo posee una estructura racional, o lo que es lo mismo, que la organización de la realidad coincide con la del intelecto humano –concretamente, con la razón matemática que a su vez constituye la forma más pura de nuestro intelecto–, lo cual confiere *en principio* un poder ilimitado al hombre sobre las cosas de su entorno¹⁵. En opinión de Ortega, hoy en día sigue estando muy extendida la creencia en la eficiencia del intelecto como una realidad, si bien pone un gran énfasis en la necesidad de distinguir entre la fe en la inteligencia y la creencia en las ideas producidas por la inteligencia¹⁶. Otro ejemplo de creencia es el que

12 IC, p. 31.

13 Ver IC, p. 45.

14 IC, pp. 35-36.

15 Ortega y Gasset, José (2008/1941): *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, pp. 16-17. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas “HS”.

16 IC, p. 32.

ofrece Ortega para ilustrar hasta qué punto las creencias influyen en nuestra conducta. En este caso, Ortega se refiere al hecho de que no pensamos si tras la puerta de nuestra casa hay calle o no sino que contamos con ello, lo cual explicaría que nos lleváramos una gran sorpresa si comprobáramos al abrir la puerta de casa que la calle había desaparecido: pues la creencia en la existencia de la calle estaba en nosotros en forma de “implicación latente” que actuaba decisivamente sobre nuestro comportamiento¹⁷. Ortega ofrece también dos ejemplos de creencias relacionadas con nuestro planeta: según sus propias palabras, creemos que la Tierra es firme¹⁸ y que es un astro que se mueve alrededor del Sol¹⁹. A pesar de que estos ejemplos –y otros que ofrece Ortega– sirven para ilustrar con cierta claridad la concepción orteguiana de las creencias, considero que no bastan para comprobar si siempre creemos, aunque se trate de nuestras creencias más fundamentales, aquello que en principio cabría suponer que creemos. Para arrojar luz sobre esta cuestión, paso ya sin más dilación a comentar algunas observaciones de Machado sobre la creencia en la muerte.

3. Machado reflexiona sobre la creencia en la muerte

Si nos ceñimos a los comentarios que sobre las creencias escribió Machado en *Juan de Mairena*, es evidente que los puntos de contacto con la concepción que de las creencias tenía Ortega son múltiples, si bien ambos autores difieren en un aspecto fundamental: a diferencia de Ortega, que habitualmente se refiere a creencias sólidamente asentadas, Machado suele utilizar su fina ironía para hacernos reparar en casos de creencias que se caracterizan sobre todo por su carácter paradójico. No en vano afirma Machado que su intención es combatir la creencias falsas, o lo que es lo mismo, “las incredulidades que se disfrazan de creencias”²⁰. Este propósito pone ya en primer plano el problema de distinguir qué es realmente creído y qué parece ser creído. En palabras de Machado:

“Por debajo de lo que se piensa está lo que se cree, como si dijéramos en una capa más honda de nuestro espíritu. Hay hombres tan profundamente divididos consigo mismos, que creen lo contrario de lo que piensan. Y casi –me atreveré a decir– es ello lo más frecuente.”²¹

Además de afirmar rotundamente que las creencias de algunos hombres son no sólo distintas sino opuestas o contrarias a sus pensamientos, Machado

17 IC, pp. 27-28.

18 IC, p. 34. Ortega alude a esta creencia para mostrar el origen de la metáfora según la cual las creencias constituyen la tierra firme sobre la que nos afanamos.

19 IC, pp. 44-45. Al referirse a esta creencia, Ortega pretende ilustrar que nuestras creencias son heredadas de generaciones previas que debieron hacer impropios esfuerzos para forjar las ideas que posteriormente cristalizaron en forma de creencias, por lo que esa realidad que debemos a nuestros antepasados no es incuestionable sino problemática.

20 JM, p. 227.

21 JM, p. 209.

sospecha que cabe hallar esta discrepancia entre creencias y pensamientos en la mayoría de los hombres. Naturalmente, huelga decir que semejante discrepancia entre lo que un mismo hombre cree y piensa no torna superflua la distinción entre creencias e ideas, sino que la hace aún más necesaria si cabe. Pues como dijo Ortega, para entender a un hombre y hacer un diagnóstico de su existencia es imprescindible filiar el repertorio de sus creencias, ya que son ellas las que – aun cuando no siempre estén articuladas en un sistema coherente– nos indican en qué estado se encuentra un hombre e incluso un pueblo o una época²². Y ciertamente, puede ocurrir que tratemos de entender a un hombre a través de sus ideas cuando aquello que deberíamos conocer para hacer un diagnóstico de su existencia son sus creencias. En este punto me gustaría traer a colación un caso de aparente infidelidad a las propias creencias para que el lector se vaya familiarizando con las sorprendentes discrepancias que pueden existir entre lo que un hombre cree y piensa. Hoy en día, cualquier adulto con una cultura media *acepta* que la forma de la Tierra es esférica: la evidencia de la que disponemos actualmente al respecto es tan abrumadora que, en principio, no cabe dudar de ello. ¿Pero realmente *creemos* que la Tierra es esférica? Los maestros han reiterado hasta la saciedad que muchos niños encuentran que la idea de una Tierra esférica no sólo choca frontalmente contra su intuición, sino que además resulta temible. Efectivamente, que la Tierra sea esférica choca contra la intuición de los niños porque tienden a percibirla como una superficie plana; además, les resulta muy difícil explicar cómo es posible que las personas que se encuentran en el hemisferio sur, o más concretamente en el Polo Sur, no perciban que caminan cabeza abajo por un suelo que, por así decir, aparece encima y no debajo de ellas. ¿Y cómo no va a resultar temible la idea de una Tierra esférica en la que aparentemente correríamos un grave riesgo de precipitarnos al vacío tan pronto como comenzáramos a alejarnos del Polo Norte? Este tipo de dudas y temores, de ideas y pensamientos, pueden ser esgrimidos también por adultos que, aun *aceptando* a pies juntillas que la Tierra es esférica, realmente no acaban de *creerlo*, como tampoco son capaces de creerlo muchos niños que responden correctamente a sus maestros cuando éstos les preguntan cuál es la forma de la Tierra. Pero si bien el hombre ha oscilado e incluso aún hoy todavía puede oscilar entre la creencia de que la forma de la Tierra es esférica y la creencia de que es plana, Machado nos avisa que la creencia en la muerte constituye un caso especial:

“[L]o específicamente humano es creer en la muerte (...) [E]l hombre ama la verdad hasta tal punto que acepta, anticipadamente, la más amarga de todas.”²³

La evidencia es tan abrumadora que al hombre no le queda otro remedio que aceptarla: todo ser humano fallece tarde o temprano. Pero una cosa es que el hombre *acepte* unánime y anticipadamente esta verdad y otra cosa muy distinta

22 HS, p. 14; IC, p. 23.

23 JM, p. 55.

es que la *crea*. Sin ir más lejos, Freud señaló que, por imperativos del inconsciente, “nadie cree en su propia muerte”, por lo que

“acentuamos siempre la motivación causal de la muerte, el accidente, la enfermedad, la infección, la ancianidad, y delatamos así nuestra tendencia a rebajar a la muerte de la categoría de una necesidad a la de un simple azar.”²⁴

No cabe duda de que la existencia se puede tornar más llevadera para muchos hombres si son capaces de contemplar la muerte como algo que sólo puede ocurrir de forma accidental: para estos hombres puede ser un alivio dejar de creer en la muerte como algo que necesariamente ocurrirá tarde o temprano. Naturalmente, todos estaríamos dispuestos a afirmar que cualquier adulto de cultura media y mentalmente sano está seguro de que tarde o temprano fallecerá; de hecho, parece evidente que dicha seguridad se puede considerar como una creencia en el sentido orteguiano. Pero el propio Machado nos recuerda que la propia muerte es algo de lo que se habla muy a menudo sin creer en ella:

“Siempre que tengo noticia de la muerte de un poeta, me ocurre pensar: ¡Cuántas veces, por razón de su oficio, habrá este hombre mentado a la muerte, sin creer en ella! ¿Y qué habrá pensado ahora, al verla salir como figura final de su propia caja de sorpresas?”²⁵

Como dije anteriormente, aceptar la muerte no es exactamente lo mismo que creer en ella. Es posible que alguien hable a menudo de la muerte, incluso de la suya propia, sin acabar de estar en la creencia de que tarde o temprano morirá. Cabe suponer que Ortega despacharía este problema apelando a su distinción entre creer con “fe viva” y con “fe muerta”. Según Ortega, se cree en algo con fe viva cuando brotan espontáneamente de dicha fe las orientaciones para vivir, por lo que eso en lo que creemos tiene una presencia permanente y sumamente activa en nosotros; en cambio, se cree en algo con fe muerta o inerte si ya no actúa eficazmente en nuestra vida: aunque todavía estemos en esa creencia, yace inactiva en nuestra alma, prueba de lo cual es que constantemente olvidamos que creemos en ella²⁶. A tenor de lo dicho, estar en una creencia con “fe muerta” significa que alguien arrastra esa creencia consigo por convención, compromiso, etc., mas sin creer en ella. Estrictamente hablando, considero que creer algo con “fe muerta”, tal y como lo plantea Ortega, ya no es creer, sino haber dejado de creer en ello aunque no se discrepe abierta o explícitamente con los que siguen creyéndolo. ¿Pero qué es lo que creemos en relación con nuestra propia muerte? Para empezar, considero que sería un error tratar de hallar una respuesta generalizada a esta pregunta. Aunque Freud dijo que “nadie cree en su propia muerte”, parece evidente que ciertas personas pueden creer en ella cuando se encuentran en determinadas condiciones. Por ejemplo, una persona que es

24 Freud, Sigmund (1948/1915): “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, en *Obras completas* (tomo II), Biblioteca Nueva, Madrid, p. 1110.

25 JM, p. 288.

26 HS, p. 18.

plenamente consciente de que está a punto de morir debido a una enfermedad terminal o que está firmemente decidida a quitarse la vida si puede hallarse, en mi opinión, en la creencia de que va a morir, y además, muy pronto. Sin embargo, no es descabellado suponer que *muchas* personas creen respecto a su muerte que ésta tendrá lugar en un futuro tan lejano que el peligro de morir a corto o medio plazo parece diluirse casi totalmente: aunque acepten que podrían morir en cualquier momento, no lo creen²⁷. Sigue muy a menudo que cuando alguien recibe un diagnóstico fatal que le anuncia una muerte inminente, se ve caer en un mar de dudas y advierte que se halla entre dos creencias: por un lado, la antigua creencia –que actuaba como implicación latente en su vida– de que moriría en un futuro sumamente nebuloso y lejano, y por otro lado, la nueva creencia de que morirá pronto. No es extraño que quien se halla en dicha situación exclame absolutamente sorprendido “¡Me voy a morir!”, como si se tratara de una posibilidad con la que de ningún modo *contaba*, como si se tratara de algo sencillamente *increíble*. En ese momento el sujeto en cuestión se halla no ante una duda que pueda eludir de un modo u otro: lejos de tal cosa, se halla ante una realidad tan real como la que se funda en cualquier creencia. A pesar de todo, esta realidad es tan temible que tendemos a huir de ella. Ante la dificultad que acarrea vivir creyendo que se puede morir en cualquier momento –e incluso de forma inminente–, Machado sugiere que hemos aprendido cómo vivir manteniendo a raya el temor a la muerte:

“¿Tan seguros estamos de la muerte, que hemos acabado por no pensar en ella? Pensamos en la muerte. La muerte es en nosotros lo pensado por excelencia y el tema más frecuente de nuestro pensar. La llevamos en el pensamiento, en esa zona inocua de nuestras almas en la cual nada se teme ni nada se espera. La verdad es que hemos logrado pensarla y hemos acabado por no creer en ella.”²⁸

Machado da a entender que pensamos la muerte porque creer en ella sería prácticamente insopportable, mientras que concebirla en calidad de idea no resulta tan doloroso. Sin embargo, no me parece adecuado plantear esta posibilidad como un hecho generalizado sin dejar lugar apenas a otras alternativas, tal y como parece hacer Machado. Al fin y al cabo, pienso que creer en la propia muerte –si bien con ciertos matices– puede protegernos más del temor que nos provoca que si la concebimos como una idea. Pues si meramente *pensamos* que vamos a morir, si reducimos la muerte a una *idea* –y además se trata de la idea en la que más a menudo pensamos–, necesariamente tomaremos conciencia de dicha idea cada vez que pensemos en ella: y si bien Machado describe el pensamiento como una zona inocua en la que nada se teme ni se espera, lo cierto es que el individuo que se limite a pensar la muerte no podrá dejar de reconocer que puede fallecer en cualquier momento y que morirá tarde o temprano. Así pues, el pensar la muerte

27 En este sentido, Machado considera que los jóvenes ni siquiera admiten la posibilidad de fallecer a largo plazo: de ahí que se refiera a los jóvenes “que viven hacia el mañana, imaginándose vivos indefinidamente más allá del momento en que viven” (JM, p. 108).

28 JM, p. 289.

podrá poner al sujeto en la embarazosa situación de tener que hacer frente al temor que entraña estar constantemente expuesto al riesgo de morir. Ahora bien, si alguien *cree* que va a morir en un futuro tan lejano que la posibilidad de su misma muerte parece difuminarse y desvanecerse, si está tan seguro de ello que está en dicha creencia y ésta actúa como implicación *latente* en su vida, entonces tendrá la muerte a buen recaudo. Naturalmente, huelga decir que esto no garantiza que el individuo en cuestión no pueda fallecer en cualquier momento, incluso de forma inminente; pero no necesitará luchar más para convencerse de que tiene una larga vida por delante: tan larga, que apenas se adivina un fin de la misma. Como vimos anteriormente, Machado consideraba la creencia en la muerte como “lo específicamente humano”, de modo que pensar la muerte es algo que hacemos para dejar de creer en ella. Por tanto, no debe extrañar que, si bien Machado opinaba que hemos dejado de creer en la muerte porque resulta más cómodo pensar en ella, vuelva a reconocer que la muerte es un tema más propio de las creencias que de las meras ideas:

“[L]a muerte es un tema de la mónada humana, de la autosuficiente e inalienable intimidad del hombre. Es tema que se vive más que se piensa; mejor diremos que apenas hay modo de pensarlo sin desvivirlo (...) La muerte va con nosotros, nos acompaña en vida (...) Y no está mal que la imaginemos como nuestra propia *notomía* o esqueleto que llevamos dentro”²⁹.

Mientras que Ortega mantenía que las creencias no pueden ser expresadas de modo que sigan siéndonos realidad, Machado nos dice que apenas hay forma alguna de pensar la muerte o formarnos una idea de ella sin dejar de vivirla. Efectivamente, la muerte es tan inseparable de nosotros como el esqueleto que nos constituye y da forma. El hombre es un ser mortal, un ser que muere. Y como dice Machado, “[l]a verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero”³⁰. Como podemos comprobar, Machado insiste en que la muerte es objeto de creencia:

“De la experiencia de la muerte no hay que hablar (...) Es una idea esencialmente apriorística; la encontramos en nuestro pensamiento, como la idea de Dios, sin que sepamos de dónde ni por dónde nos ha venido. Y es objeto –la tal idea digo– de creencia, no de conocimiento. Hay quien cree en la muerte, como hay quien cree en Dios. Y hasta hay quien cree alternativamente en lo uno y en lo otro”³¹.

Ortega decía de las creencias que son herencias recibidas sin que sepamos cómo llegaron a nuestra vida. La muerte es uno de esos objetos de creencias que Machado insiste en ubicar en el inocuo dominio de nuestro pensamiento, si bien matiza a continuación que hay personas que *creen* en la muerte. ¿Pero qué quiere decir creer alternativamente en la muerte y en Dios? Esta creencia alternativa es equiparable a la *duda* en el sentido orteguiano, al verse continuamente

29 JM, pp. 161-162.

30 JM, p. 53.

31 JM, p. 294.

zarandeado entre dos creencias sin que ninguna de ellas sirva de suelo firme en el que hacer pie de forma estable. Así ilustra Machado el penoso estado de quien duda de la existencia de Dios:

- “¿Cree V. en Dios?
- Quiero creer; no logro creer. A veces no quiero creer; a veces creo sin querer. Creo hoy; mañana dejo de creer. Dudo.
- Pero Dios existe o no existe; hay que creer en Él o negarlo; no cabe *dudarlo*.
- Eso es lo que V. cree.”³²

Ante esta tesisura, podríamos estar tentados a concluir que el sujeto que padece esta crisis de fe no cree nada al respecto, ya que su duda parece consistir precisamente en la incapacidad de hallar apoyo estable en creencia alguna. Sin embargo, considero que Machado, al usar la expresión “Dudo”, ilustra con toda claridad cuál es la creencia en que se halla el sujeto interpelado en el fragmento que acabo de reproducir: su creencia es precisamente *dudar*, estar zarandeado entre creencias distintas y hallarse ante una realidad que no deja de serlo a pesar de su inestabilidad.

4. A modo de conclusión

En principio podría parecer que filiar el repertorio de creencias de un sujeto es tan sencillo como redactar una larguísima lista de obviedades que apenas nadie osaría discutir. Además, podemos estar tentados a dar por hecho que los contenidos de todas las creencias son tan simples como “Al salir por la puerta de mi casa se encuentra la calle”, “La Tierra es un astro”, etc. En cierto modo, estas creencias se asemejan a superficies con contornos claramente definidos, abarcables de un solo vistazo, totalmente planas y sin relieve alguno, como si no pudieran dejar sombra alguna ni esconder nada en absoluto. A primera vista, parece que tenemos perfectamente claro cuáles son las consecuencias derivadas de cada una de estas creencias. No obstante, hemos comprobado que basta con analizar algunos casos concretos de creencias para darnos cuenta de que a menudo estamos ligeramente equivocados respecto a lo que realmente se cree. Ante esta tesisura, resulta necesario precisar qué es lo que verdaderamente se cree y si se cree con fe viva o fe muerta: o lo que es lo mismo, hay que precisar si algo se sigue creyendo o se ha dejado de creer. En este último caso es posible que la creencia perdida haya sido sustituida ya por una idea, o incluso que la idea en cuestión haya cristalizado en una nueva creencia. Asimismo, también es posible que lo que se crea es que se duda. En uno y otro caso es necesario filiar el repertorio de creencias con el debido rigor, ya que sólo así será posible conocer el estado de un hombre. Una incorrecta filiación de las creencias de un hombre, por liviana que pueda parecer la incorrección, nos impedirá conocer cuál es en verdad la realidad que tiene ante sí. Pues nada tiene que ver la vida del hombre que

32 JM, p. 321.

apenas es capaz de concebir su propia muerte con la de aquél que está total y absolutamente convencido de hallarse ante las puertas de la muerte. Tal y como decía Ortega, la historia se convertirá en la ciencia del hombre cuando deje de limitarse a recopilar las ideas de un sujeto y, en su lugar, trate de definir con precisión sus creencias: así se construirá realmente la historia, esclareciendo la vida desde su mismo subsuelo³³. En este sentido, las reflexiones de Machado sobre la muerte nos han incitado a estar ojo avizor ante las incredulidades que se disfrazan de creencias, lo cual constituye un requisito previo de obligado cumplimiento para todo aquél que se proponga esclarecer la vida de un hombre desde el subsuelo de sus creencias.

José María Ariso,
Paseo de la Castellana, nº 163, 8^a planta, 28046, Madrid.
josemaria.ariso@unir.net

33 IC, pp. 28, 33.

LA NOCIÓN DE LUGAR EN LA FÍSICA ARISTOTÉLICA

Albert Arisó Cruz. Universidad de Barcelona.

Resumen: El análisis filosófico de la noción de lugar en el tratado de la Física de Aristóteles revela una riqueza de nudos conceptuales que permite situar el importante papel de esta noción en la ontología natural aristotélica, además de nutrir debates posteriores en la filosofía de la ciencia y en la reflexión de las distintas ciencias contemporáneas.

Abstract: The philosophical analysis of the place notion in Aristotle's *Physics* reveals a wealth of implications that allows us to fix the important role this notion has in aristotelian natural ontology, apart from feeding further debates in philosophy of science and in several contemporary sciences.

Introducción

En el tratado de la *Física*, Aristóteles indica, rememorando a Hesíodo,¹ que el lugar, por su potencia generadora, llegaría a rivalizar incluso con el estatuto otorgado a la misma entidad. Este carácter fundamental del *tópos*, en *Física* IV 1, 208b30, se concretará con la siguiente afirmación: «como si tuviese que haber un espacio primordial para las cosas, pues pensaba, con la opinión común, que todas las cosas tienen que estar en un “donde”, tener un lugar».²

La afirmación aristotélica que revela la potencia del lugar también la encontramos en el tratado *Acerca del Cielo* cuando se discute si el movimiento se produce por la atracción de lo semejante con lo semejante o si se debe a otra causa: «esto, en efecto, no ocurre en todos los casos: pues si uno cambiara de sitio la tierra "poniéndola" donde ahora está la luna, no se desplazaría cada una de sus partes hacia ella, sino a donde se halla ahora».³

El lugar, en este caso el centro, expresa un poder de atracción per se en el que los cuerpos graves se dirigen hacia el centro del Cosmos y no de la Tierra, aunque ambos coincidan en el mismo. Es el lugar configurado por la relación entre las diferentes partes del Cosmos y la posición del centro en cuanto tal,⁴ lo que definirá a lo grave.

1 «Lo primero de todo fue el Caos, luego Gea, de amplio seno», Hesíodo, *Teogonía*, 116-117.

2 *Física* IV 1, 208b30-35.

3 *Acerca del Cielo* IV 3, 310b3.

4 Solsem, ante el pasaje de *Acerca del Cielo* IV 3, 310b3, indica lo siguiente: «This doctrine relates specific places in the Cosmos to the nature of the bodies. It is natural for fire to be at or near the circumference of the Cosmos, for earth to be in the center. This means that in contrast to the *Physics* the treatise *On the Heaven* recognizes an organic connection between place and body. The natural place of a body must be more than the inner surface of

Sin embargo, en otros textos del *Corpus* aristotélico, por ejemplo, en *Categorías*, tenemos otro enfoque: el lugar aparece caracterizado, por el contrario, como una categoría más entre otras. ¿A qué se debe esta diferencia en la jerarquía de la noción de lugar?

Para Helen Lang,⁵ la razón de la importancia ontológica del lugar en la obra aristotélica se encontraría en su teoría de los lugares naturales, como aparece en la obra *Acerca del Cielo*, porque, cuando se describen las partes que constituyen el Cosmos, los cuatro elementos que se establecen quedan definidos por su tendencia a moverse hacia su lugar natural,⁶ de modo que las entidades naturales, al estar compuestas de estos cuatro elementos, quedarán también definidas por el cambio de lugar,⁷ como recordará Aristóteles.⁸

Solsem⁹ coincidirá con Helen Lang al afirmar que en otros tratados del *Corpus* aristotélico, como la *Física*, Aristóteles no estaría empleando la referencia a los lugares naturales para justificar los movimientos de las entidades, porque estos lugares requieren la referencia a la estructura del Cosmos, para la que se reservaría el tratado específico de *Acerca del Cielo*. En *Física IV*, por el contrario, estaría presente la noción de lugar subordinada a la definición de una entidad natural provista de movimiento. Sabido es que en la *Física*, tras rechazarse los distintos candidatos propuestos al estatuto de lugar, éste quedará definido como límite de un cuerpo envolvente, eliminando toda posibilidad de otorgarle entidad separada del cuerpo al que hace referencia. Esta definición colocaría la noción de lugar en una posición secundaria respecto a la cosa por él delimitada, explicando así por qué en el tratado de *Categorías* el lugar aparece subordinado a la entidad, que se presenta como la categoría principal.

Análisis de la noción de lugar en Física IV

A nuestro juicio, es en la investigación llevada a cabo en *Física IV* donde encontraremos el despliegue metodológico orientado a analizar la noción de lugar en toda su complejidad respecto al papel que pueda tener en su ontología. Recordemos que en este tratado, afirmando la existencia del lugar,¹⁰ la investigación persigue centrarse positivamente en qué es, mediante la siguiente

the surrounding bodies» Solsem, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca, 1960, p. 128.

5 Helen Lang, *The Order Of Nature In Aristotle's Physics: Place And The Elements*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

6 *Acerca del Cielo III*, 2,301b30.

7 *Física IV* 1, 208b35-209a2.

8 «De todos los cuerpos y magnitudes naturales decimos que son de por sí móviles con respecto al lugar.» *Acerca del Cielo I* 2, 268b15.

9 Solsem, *Aristotle's System of the Physical World*, Ithaca, 1960.

10 «Ahora bien, si damos por supuesto que el lugar existe, se plantea la dificultad de decir qué es. ¿Es de algún modo la masa de un cuerpo o bien tiene otra naturaleza? Hay que determinar, pues, ante todo cuál sea el género propio del lugar.» *Física IV* 1,209a1-5.

alternativa: si es «un volumen (*ónkos*) corpóreo (*sômatos*) o una naturaleza diferente».¹¹

En su primera aproximación a la noción de lugar, Aristóteles se vale de la clasificación taxonómica por género y especie. De este modo, si el lugar es un cuerpo, habría que situarlo en el género de lo corpóreo, que consta de tres dimensiones: longitud, anchura y profundidad, «con las que todo cuerpo es limitado».¹² Las dimensiones (*diástêma*) limitan un cuerpo sin ser un cuerpo porque, sino, «habría dos cuerpos en el mismo lugar».¹³ El lugar posee dimensiones (*diástêma*) y magnitud, pero no es cuerpo, lo que lo aproxima a las entidades matemáticas, provistas de dimensionalidad sin llegar a ser corpóreas. La aporía del lugar en este momento está clara:

¿Qué podríamos, entonces, establecer que es el lugar? Porque ni es elemento ni es posible que proceda de los elementos teniendo semejante naturaleza, ni es de las cosas corpóreas ni de las incorpóreas. Y es que tiene magnitud, mas no cuerpo; pero, por un lado, los elementos de las cosas perceptibles son cuerpos y, por otro, de las cosas inteligibles no se origina magnitud alguna¹⁴.

La investigación que seguirá Aristóteles acerca de la noción de lugar tomará como guía el siguiente conjunto de alternativas: o bien el lugar es la forma (*morphé*) o bien es la materia (*hýle*) o bien es el intervalo (*diástêma*) que está entre (*metaxù*) los extremos (*eschaton*) o, por último, los extremos si no hay ninguna extensión:«fuera de la magnitud del cuerpo que llega a estar en el continente».¹⁵

Veamos las alternativas que Aristóteles tiene en cuenta, dedicándole un apartado especial a la identificación del lugar como intervalo (*diástêma*). Al observar el movimiento de entrada y salida de líquidos que se sustituyen (*antimetástasis*)¹⁶ en un recipiente, la razón que nos impulsa a identificar el lugar, primeramente, con el intervalo (*diástêma*),¹⁷ es que la percepción sensible nos sugiere que el interior del recipiente mantiene una subsistencia independiente de los cuerpos que eventualmente entran y salen. Esta simple constatación se refuerza con la percepción de que todo elemento abandonado a sí mismo se dirige hacia un lugar, no relativo a la posición del observador, sino

11 *Física* IV 1,209a2 y ss.

12 *Física* IV 1, 209a5.

13 *Física* IV, 209a5-8.

14 *Física* IV 1,209a15-20.

15 *Física* IV 4, 211b10.

16 *Física* IV 1,208b8.

17 Lang traduce *diástêma mégethos* por «the interval of the magnitude» (*ti diástêma tou mégethos*), rechazando traducir el término *diástêma* por «extensión» en vez de por «intervalo», porque entiende que el intervalo como relación entre cuerpos no puede subsistir como un algo extenso anterior y separado de los cuerpos. No obstante, preferimos interpretar el término *diástêmamégethos* con el significado de magnitud dimensional, que lo asocia a magnitudes físicas como tiempo o volumen, porque, a nuestro juicio, la noción de intervalo, sin adjetivar, hace referencia a una magnitud adimensional carente de referencia a una magnitud física alguna. Lang, *op. cit.*, p. 75, pp. 87-88.

siguiendo un movimiento natural propio hacia el estado de reposo¹⁸. Cabe destacar, por otra parte, que el descarte del lugar como intervalo se realiza aplicando los atributos que otorga Aristóteles para la entidad, como aparece expuesto en *Metafísica Z 3*, 1029a27-28, a saber: «[...] el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado (*choristón kai tò tóde tì*) parecen pertenecer en grado sumo a la entidad», lo que prueba la equivalencia de enfoque entre la investigación acerca de lo que es el *tópos* y la de la entidad. El intervalo no es un algo determinado (*tóde tì*) porque, tomado como pura extensión, carece de *eschata* o extremos de suyo, a diferencia del lugar, que es límite de la cosa contenida. Pero tampoco es un sujeto separado (*choristón*) porque no cabe concebir el intervalo por su separación, ya que depende del movimiento de los cuerpos¹⁹ que entran y salen de él.

Plantear, además, el intervalo como un contenedor que se vacía y se llena con la entrada o salida de cuerpos, conlleva problemas añadidos. De entrada, la consecuencia²⁰ que se deriva de esta concepción es que los distintos cuerpos que entran y salen definen tantos referentes como lugares potenciales se generan en su ir y venir del intervalo. Efectivamente, consideremos un líquido como el agua, que abandona un lugar tomado como recipiente subsistente e independiente de los cuerpos que ocasionalmente lo ocupan o lo desocupan. Dado que existen infinitas partes de agua que abandonan el recipiente, abandonarán tantos lugares del recipiente como partes de las que esté compuesta el agua, de manera que tendríamos infinidad de lugares definidos en el seno de un único intervalo. Se produciría una sobredeterminación de lugares en aquello que se presentaba como único. Si el lugar fuera la pura extensión entre los límites, habría entonces un lugar para cada parte en acto cuando Aristóteles el lugar hace referencia al recipiente que contiene el agua. Este es el sentido, por otra parte, que cabe atribuir a la expresión «*en aquello que están*»²¹. Si no fuera de este modo, tendríamos tantos lugares como partes en acto en el mismo recipiente.

Para reforzar el rechazo del lugar como intervalo, que nos introducirá en una problemática crucial, Aristóteles recurre al siguiente argumento²²: suponer que se mueve un recipiente que contiene agua hacia otro lugar, con la condición de que el agua sea reemplazada con aire mientras se mueve el recipiente. De este modo, se muestra que las partes de aire y agua que se sustituyen, lo hacen en el seno del recipiente. Si no fuera así, las partes del agua y del aire se sustituirían tomando como referencia el lugar hacia el que van o el lugar que abandonan, es decir, de nuevo se introducirían múltiples lugares que dividirían al intervalo en lugares dentro del mismo lugar.

18 *Física IV* 1,208b10.

19 *Física IV* 4,211b8, 209b10.

20 *Física IV* 5, 212b26-27.

21 «[...] porque el aire y el agua, o las partes del agua, se sustituyen entre sí en aquello que están, pero no en el lugar en el que llegan a estar; este lugar es una parte de un lugar, el cual es a su vez un lugar de todo el Universo.» *Física IV* 4, 211b25-30.

22 *Física*, IV 4, 211b20.

Y es que, si mantenemos la hipótesis de la existencia del intervalo como sustancial (y en acto), un cambio de lugar del recipiente afectaría a las partes del agua porque el intervalo actual se movería al moverse la vasija y, con él, las partes del agua (que están contempladas en acto y no en potencia), de manera que habría muchos lugares cambiando (los de las diferentes partes del agua que abandonarían su lugar hacia los lugares de destino donde se dirige el recipiente). Pero como los extremos de la vasija ni se ensanchan ni se estrechan, el agua en el interior de la vasija está en reposo²³. Lo que nos indica que es el sistema total recipiente-agua el que se mueve y, por lo tanto, es el que cambia de lugar. El cambio de lugar no afecta a las partes del agua, sino al conjunto.

Este último ejemplo, propuesto por Aristóteles, de sustituir el agua con el aire mientras se mueve un recipiente, introduce una consecuencia importante: concebir la existencia de un intervalo separado para el lugar, implica concebir un lugar último identificado con el Universo²⁴, lo que nos introduce directamente en la problemática del lugar respecto a su carácter último o relativo a los cuerpos que delimitan el entorno de las entidades naturales cuando se encuentran en un lugar. Es preciso que profundicemos en este punto.

Si continuamos con el ejemplo anterior, al agua contenida dentro del recipiente le es indiferente el cambio de lugar porque su lugar es el todo del recipiente y éste no cambia. La dificultad provenía de suponer que cada parte de la que se compone una cosa se encuentra en acto en un lugar. Esto implicaba que las partes del agua del recipiente se dirigían hacia sus lugares propios en vez de hacia el único lugar de destino, que sería lo correcto cuando las partes son vistas como referidas a un todo. Por lo tanto, la vía para resolver esta dificultad pasará por afirmar que las partes del agua no tengan otro lugar fuera del todo definido por los límites del recipiente. El agua quedará totalizada entre las paredes del recipiente cerrando la posibilidad de actualizarse en tantos lugares infinitos como partes de agua potenciales. Y es que un todo se constituye como tal cuando las partes están presentes, no a modo de totalidades en acto, sino de partes potenciales. Convendría, por tanto, apelar a la definición de continuo donde las partes de la misma especie mantienen una relación de continuidad y no de

23 Como afirma Santo Tomás en su comentario a la *Física*: «Si las dimensiones del espacio entre los extremos del cuerpo continente fueran el lugar, se seguiría que el lugar cambia, pues es evidente que mudando algún cuerpo, por ejemplo un ánfora, cambia el espacio que está entre sus extremidades, ya que no está sino donde ella está.» *Comentario a la Física de Aristóteles*, Navarra, Ed. Eunsa, 2001, p. 267. La solución vendrá al considerar que: «[...] no es necesario que el lugar al cual va sea lugar de la parte por sí, sino sólo en cuanto es lugar del ánfora... Se sigue, pues, que en las dimensiones del espacio del ánfora entran a formar parte otras dimensiones, y así en un lugar habría otro lugar, y muchos lugares existirían simultáneamente».

24 El párrafo de *Física* IV, 4, 211b14-29, que muestra la aporía para el lugar concebido como intervalo, es la siguiente: «Pero el lugar de la parte en el que ésta se mueve no es otro cuando la vasija toda cambia de sitio, sino el mismo; porque el aire y el agua, o las partes del agua, se reemplazan en el lugar donde están, que no en el lugar donde vienen a estar, el cual es parte del lugar que es lugar del universo cielo.»

contigüidad. El lugar emergería entonces en la contigüidad de un límite cualitativamente diferente de lo contenido. En el caso del recipiente de agua que hemos tomado como ejemplo, sólo consideraríamos lugar las paredes del recipiente.²⁵

Por el contrario, si el lugar fuera un intervalo con abstracción de los límites que envuelven a las cosas, sólo podríamos afirmar el lugar de manera absoluta respecto al Cielo. Lo que está claro es que no tenemos por qué tratar el lugar como un intervalo con realidad sustancial que, en última instancia, nos derive hasta el Cielo absoluto, como veremos más adelante. Creemos quella noción de lugar que surge en el seno de un compuesto de partes no referidas a un intervalo separado sino formando un sistema en el que las partes están entre sí en reposo relativo, ayuda a comprender que el todo que constituyen puede, a su vez, estar en movimiento respecto a otro sistema exterior.

Después del rechazo del intervalo como lugar, continuará el estudio de los otros candidatos al estatuto de lugar, a saber: la materia y la forma. La razón por la cual el lugar no es la forma (*morphē*), es que la forma es límite de la cosa contenida mientras que el lugar es límite del cuerpo continente.²⁶ La diferencia entre lugar y la forma es su separación respecto al cuerpo, mientras que la forma le pertenece intrínsecamente. Otro atributo que lo distingue es que el lugar no es un cuerpo sino el límite del cuerpo continente. En cuanto a la materia (*hýle*) que subyace al cambio, tampoco es el lugar porque ni envuelve a las cosas ni existe de manera separada.

Y llegamos a la conocida definición de lugar: «Si el lugar no es ninguno de los tres, ni la forma, ni la materia ni algún intervalo..., el lugar debe ser el que queda de los cuatro, el límite del cuerpo continente [por virtud del cual está en contacto a lo contenido]. Pero llamo al cuerpo contenido lo que es móvil por locomoción.»²⁷

25 Joseph Moreau también refiere, al lugar, la propiedad de límite que conforma el todo del recipiente para el agua. En otro caso, el lugar tratado como intervalo subsistente entre los límites causaría que se diera un lugar para cada parte del agua contenida en el recipiente obteniendo múltiples lugares en el mismo lugar cuando la noción de lugar se dice con respecto al todo del agua que está contenida: «Que le mouvement de la partie n'étant pas toujours solidaire de celui du tout, la partie pouvant avoir son mouvement propre au sein du tout qui lui-même se déplace, le lieu de la partie a lui-même son autonomie: il ne coïncide pas toujours avec la même partie du lieu du tout. Quand le tout se déplace, *quitte partiellement* son lieu, la portion d'espace qu'il occupait, il peut se faire qu'une partie, ayant changé sa situation dans le tout, s'étant déplacée relativement au tout, ait conservé dans l'espace absolu la même place. Une telle éventualité n'en implique pas moins, *si tout lieu est une portion d'espace*, que les lieux des parties ne sont pas simplement des subdivisions de l'espace occupé par le tout, qu'ils sont des portions d'espace susceptibles de glisser les unes parmi les autres dans un autre espace qui les sous-tend; et nous sommes ramenés de la sorte, par la considération des lieux relatifs, issue de la composition des mouvements, à ce redoublement à l'infini dénoncé par Zénon.» Joseph Moreau, *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Papua, Editrice Antenore, 1965 p. 28.

26 *Física* IV 4, 211b10-14.

27 *Física* IV 4, 212a2-6.

Para Lang,²⁸ la frase incluida entre corchetes lleva a confusión²⁹ cuando se compara la relación del cuerpo contenido y el cuerpo continente con la relación que mantendrían el lugar y la forma, que son límites de lo que contiene y de lo contenido respectivamente.³⁰ La introducción de estas palabras se debe, según Lang,³¹ a la interpretación materialista del lugar que sólo aparece a partir de Teofrasto y, con posterioridad, en la tradición árabe. En la frase entre corchetes aparece el verbo *sunaptei*. Hardie y Hussey,³² al traducirlo por «en contacto con», estarían identificando el lugar con un cuerpo. De este modo, el lugar se entendería como un cuerpo que a su vez debería entrar en contacto con el cuerpo que en principio el lugar tendría que delimitar.

Pero el lugar y el cuerpo envuelto por él no están juntos como dos cuerpos en contacto, sino como un límite (que es el lugar) y lo que es delimitado (el cuerpo). Esta es la razón por la cual Lang propondrá que la relación que mantiene el lugar con el cuerpo sea análoga a la que mantienen la forma y la materia. De este modo, el lugar se caracterizaría más bien por el plano formal, y no por el plano material,³³ frente a la interpretación del lugar definido por estar «junto con», que implica la contigüidad entre entidades ya separadas. En su afán de dotar al lugar de características formales, Lang le negará cualquier componente que lo aproxime a la materia corpórea evitando hacer referencia a dimensiones y, por lo tanto, a volumen (*ónkos*), invitándonos a pensar el lugar como un límite inmaterial que sólo se distinguiría de la forma por estar separado de la cosa a la que da lugar. El lugar de un cuerpo separa el cuerpo sin constituirlo intrínsecamente, siendo el límite del continente, mientras que la forma sería límite del contenido.

Pero esta interpretación no casa con la referencia al lugar que hace Aristóteles en el tratado de *Categorías*, donde la noción de lugar, lejos de ser una forma externa añadida a las entidades del mundo sublunar,³⁴ estaría presente en la constitución de las cosas mismas. Lang aclara que, en esta obra, cuando trata

28 Lang, *op. cit.*, pp. 91-92.

29 «Furthermore, not only are they unnecessary for the meaning of this text, they are not confirmed by any other passage in the account of place.» Lang, *op. cit.*, p. 92.

30 *Física* IV 4, 211b11-14.

31 «I believe these words are spurious. As I shall discuss, Aristotle's account of place was read in a materialistic way, i.e., place is somehow like matter, as early as Theophrastus and certainly in the Arabic tradition.» Lang, *op. cit.*, nota 69.

32 Citado en Lang, *op. cit.*, p. 92.

33 «But place is not another body. It is a limit and so touches not in the sense of being in the same place as the contained (and so presupposing), place but in the sense of constituting place and so touching the contained, which is in place by virtue of this limit. As the limit of the first containing body, place, like form, is a constitutive principle that defines what it is for the contained to be in place. (Hence place is not in place.)» Lang, *op. cit.*, p. 93.

34 «[...] el lugar es, igualmente, de las cosas continuas: en efecto, las partes del cuerpo que coinciden en un límite común ocupan un cierto lugar; así, pues, también las partes del lugar que ocupa cada una de las partes del cuerpo coinciden en el mismo límite en que lo hacen las partes del cuerpo; así que también el lugar será continuo: en efecto, sus partes coinciden en un límite común.» *Categorías* 6, 5a10.

la cantidad continua y se refiere al lugar, Aristóteles indirectamente estaría reconociendo una relación entre la materia y el lugar, porque Lang asume la equivalencia entre la cantidad y la materia³⁵. En el comentario de Ackrill del tratado de *Categorías*, el lugar aparece como un volumen o extensión³⁶, mientras que, para Lang, que niega cualquier postura que aproxime la noción de lugar a la materia o a la relación de contigüidad entre cuerpos, la continuidad no implicaría volumen o extensión³⁷.

Lo que objetamos a Lang es que sus referencias al lugar no permiten hacer abstracción de la relación de contigüidad que mantienen los cuerpos, ni obviar que el lugar es límite del cuerpo envolvente, lo que implica, de entrada, cuerpos contiguos que se delimitan mutuamente precisamente en el lugar. La relación entre cuerpos es originaria en la definición del lugar. Sólo asumiendo esta característica podemos jugar con la idea de un lugar recipiente previo a la inserción de los cuerpos en él contenidos, o de un límite formal. Proponemos, por lo tanto, optar por una interpretación pluralista fundada en entidades móviles asociadas a múltiples lugares. Pero, antes de continuar con nuestra interpretación, vayamos con la nueva afirmación que hace Aristóteles respecto al lugar.

Aunque cada cuerpo puede tener muchos posibles lugares, tantos como cuerpos delimitantes, se establece que el lugar se dice propiamente de «el primer límite inmóvil de lo que la contiene»³⁸.

Este nuevo atributo de inmovilidad para el lugar, según la interpretación de Lang, haría referencia al primer Cielo, encargado de determinar los lugares naturales, y no al límite más cercano, porque el lugar se entiende a modo de principio trascendental ordenador del Cosmos. La ventaja de esta interpretación es que, al concebir el lugar como límite último, se suprime la aporía de otorgarle un lugar al lugar. El lugar sería el límite último de un todo sin referencia a un afuera. Para apoyar el carácter formal del lugar, Lang afirmará que en *Acerca del Cielo* sólo existe materia en el seno del Cosmos. El lugar tendría el papel de forma en el todo de esta materia, como aparece expuesto en la cita de *Metafísica* XII 1,1069a19-20: «Y es que si el conjunto de las cosas es como un todo, la entidad sería la parte primera»; y también en el siguiente párrafo de *Metafísica* XII 1, 1069a30-35: «Tres son, por su parte, las entidades. Una de ellas es sensible. De

35 «[...] quantity is most obviously associated with matter (or body).» Lang, *op. cit.*, p. 95.

36 «Place is defined in the *Physics* IV, 4 as the limit of the containing body. The proof given here that place is continuous treats it similarly as filled by (or perhaps only fillable by) a body. This raises the question whether place has a right to count as [a] n independent primary quantity in addition to body.» J. L. Ackrill, *Aristotle. Categories and De interpretatione*, Oxford, 1963.

37 «But the notions of volume and extension are entirely extraneous to the argument of *Categories* 6. Aristotle argues here that place is in a sense continuous; but being continuous in this sense need not imply being a volume or an extension. Indeed, virtually all Aristotle's examples of both discrete and continuous quantities are "inmaterial," e.g., numbers, lines, etc.» Lang, *op. cit.*, p. 95.

38 *Física* IV, 4, 212a.

ésta, a su vez, la una es eterna y la otra es corruptible. Ésta –por ejemplo, las plantas y los animales– la admiten todos [mientras que la otra es eterna], y es necesario llegar a conocer sus elementos, sean uno o muchos. La otra, por su parte, es inmóvil, y algunos dicen de ella que existe separada».

El lugar, por lo tanto, sería una forma inmóvil, separada del Cosmos. Se refuerza esta afirmación con la reflexión de que la movilidad se refiere a la materia, que es principio de movimiento. El cuerpo contenido cambia de lugar por estar hecho de materia, pero el lugar, careciendo de materia, es inmóvil.

Tampoco el lugar, en la interpretación de Helen Lang, sería lo más cercano. El ejemplo que introduce Aristóteles en la *Física*³⁹ de un barco navegando por un río, sería el indicador de que las aguas que circundan al barco no son el lugar, sino el río considerado como un todo, cuyo primer límite inmóvil reside en las orillas. El lugar sería primero en el sentido de lugar común para todas las entidades, y lo más propio según el bello pasaje de *Física* IV 1, 209a33-35, en el que afirma que el lugar de una cosa está vinculado al aire que lo envuelve y éste, a su vez, está envuelto en el Cielo. Esta es la razón de que, cuando Aristóteles afirma que el lugar es el primer límite inmóvil, mire al Cielo y a los elementos. Los cuatro elementos se mueven respecto al Cielo análogamente a como el barco se mueve, no respecto al agua que la bordea, sino respecto al río considerado como un todo. Un recipiente, aunque sea lugar para el contenido, no puede ser plenamente el lugar porque tiene posibilidad de moverse, dejando de ser, por este hecho, el envolvente común.

Pero, a nuestro juicio, la interpretación de Lang, que considera el lugar como un límite último y formal, no acaba de explicar internamente la importancia del lugar en la constitución de las mismas entidades naturales. Además consideramos que la reducción del lugar al Cielo, como hace Lang, no es pertinente, debido a la dificultad de encontrar un lugar único para el Cosmos que cumpla todos los requisitos que exige la noción de lugar. Considerando que en un Universo esférico y finito se establecen lugares definidos en el centro y en el límite circular, las alternativas que nos quedarían son: la Tierra, que está en reposo pero que no cumple el criterio del lugar de ser límite envolvente; y el límite último, identificado con la esfera de las fijas, que cumple el papel de envolvente pero que no está en reposo⁴⁰.

39 «Pero así como el recipiente es un lugar transportable, el lugar es un recipiente no trasladable. Por eso, cuando algo, que se mueve y cambia, está dentro de otra cosa en movimiento, como la barca en un río, la función de lo que contiene es más bien la de un recipiente que la de un lugar. El lugar, en cambio, quiere ser inmóvil, por eso el lugar es más bien el río total, porque como totalidad es inmóvil. Por consiguiente, el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene.» *Física* IV, 4, 212a15-20.

40 Para la teoría aristotélica, todo movimiento requiere un lugar de inicio y de destino, pero el borde último del Cosmos no tiene ningún cuerpo exterior que pueda tener el papel de envolvente. Careciendo de lugar hacia el cual dirigirse, solo cabe la posibilidad de que el movimiento sea sobre sí mismo, es decir, en movimiento circular.

Para precisar este punto, tenemos la interpretación opuesta a la de Lang, que es la que siguen Ross y Hussey. Estos autores⁴¹ entienden que, cuando se dice que el lugar es el límite más cercano, «primer» (*protón*), significa cerca de lo movido, por ello consideran que el lugar no es inmóvil. Esta línea de razonamiento daría fuerza a la tesis de la relatividad del lugar en su definición como el límite del cuerpo envolvente. Dada una entidad, su lugar estaría determinado por los cuerpos envolventes, y su movimiento estaría referido al medio inmediato en el que el móvil se mueve.

Duhem⁴² criticará esta reducción de la definición de lugar al límite envolvente del cuerpo porque, por ejemplo, para un barco anclado en un río, las partes de agua que irían fluyendo a su alrededor nos llevarían a concluir que el barco está en movimiento. El barco sólo permanecería en reposo si las partes del agua estuvieran en reposo, ya no de manera absoluta, sino respecto al propio barco.⁴³ Y es que atenerse únicamente a la definición de lugar como límite del cuerpo envolvente conduciría a suponer que cualquier cuerpo tendría múltiples lugares posibles, tantos como cuerpos lo pudieran limitar; por eso, como indica Juan Arana, el lugar de los cuerpos circundantes ha de ser inmóvil, pudiéndose distinguir su carácter absoluto porque en un Universo limitado «hay un sentido absoluto tanto para el lugar como para el movimiento, otorgado precisamente por el último cuerpo continente que, careciendo de lugar, resulta inmóvil»⁴⁴.

Nuestra posición consistirá en mantener una definición del lugar que asuma la característica de *todo* de lo que contiene, sin tener por ello que adscribirlo a un intervalo separado. Podríamos identificarlo con el concepto que establece la física clásica de sistema de referencia, desde el cual definiríamos un reposo relativo referido al sistema total. Por ejemplo, el sistema referencial total, siguiendo el ejemplo de un barco en un río, estaría constituido por la orilla (dos coordenadas) y el lecho (una coordenada), que constituyen las tres coordenadas propias de la tridimensionalidad adscrita al lugar. Proponemos distinguir diferentes referenciales situados en los cuerpos en movimiento sin que tengan por qué incardinarse en múltiples intervalos subsistentes. Si tomamos el ejemplo del agua dentro de un recipiente en movimiento, el lugar para el agua es su primer límite inmóvil definido por las paredes del recipiente, mientras que para el

41 Como afirma Helen Lang: «Ross suggests that Aristotle means “the place of a thing is the nearest unmoved boundary of a container, the first you would come to in working outwards from the thing”. That is, Ross identified place with the vessel which is “first” in the sense of nearest the moved.» Y en el caso de Hussey, juzga Lang lo siguiente: «Like Ross, he seems to assume that “first” means “nearest” and finds it problematic that only a “remote” limit can be found.» Lang, *op. cit.*, p. 98.

42 Pierre Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relative*, Montlignon, 1909 p. 13.

43 No obstante, la barca mantiene su quietud respecto a la orilla por el equilibrio dinámico existente entre la fuerza de la corriente y la *tensión* de la cuerda. El hilo de la cuerda es un enlace por contigüidad que, unido a la barca, define un sistema en reposo resultante de un par de fuerzas en equilibrio. Como sucede, por ejemplo, al estar de pie en reposo por el par de fuerzas entre la normal al suelo y nuestro peso. Duhem, por otra parte, abominaría de toda introducción del concepto «fuerza» por considerarlo una variable oculta.

44 Juan Arana, *Materia, universo, vida*, Madrid, Ed. Tecnos, 2001 p. 68.

recipiente, su lugar es el aire en el seno del cual se mueve. La serie de referenciales inmóviles, unos encajados en otros, perfilan lugares a modo de límites inmóviles de los cuerpos en movimiento. Es la solución que adoptará Aristóteles para conciliar dos atributos del lugar en principio contradictorios: el carácter relativo del lugar y la exigencia de una referencia inmóvil.

Contra la reducción que hace Lang del lugar único al que supuestamente convergería el Cosmos, creemos que la noción de lugar hay que entenderla más bien como un sistema en reposo relativo para entidades naturales, que son las susceptibles de movimiento. El lugar deberíamos entenderlo, bajo esta última perspectiva, como un sistema compuesto de partes en reposo entre sí cuyo lugar es el mismo sistema total.

Ante cualquier movimiento, deberíamos buscar el sistema de referencia inmóvil y el conjunto de partes contiguas que se hallan entre sí en reposo, sin hipostasiarlas en un intervalo de manera absoluta. Por ejemplo, si tomamos la descripción que hace Aristóteles de *Física VI*, 212a15-20, donde un barco se desliza con la misma rapidez que la corriente de un río, y nos atenemos a la definición de lugar de *Física IV* 4, 212a5-6a como «el límite del cuerpo continente», estaríamos inclinados a afirmar que el lugar del barco, deslizándose por el río, lo definiría el agua que lo bordea, lo cual indicaría que el barco se hallaría en reposo respecto a las aguas contiguas que se deslizan con él. Pero la nave estaría en reposo accidental respecto a este agua que lo rodea, como lo estaría una cosa colocada sobre su cubierta, porque la relación que mantiene con el barco es la de la parte respecto al todo,⁴⁵ mientras que, considerado desde un sistema exterior al propio barco y al cauce del río, por ejemplo las orillas y el lecho, el lugar sería esta totalidad, la que es inmóvil respecto al barco y al movimiento del cauce del río. De este modo, tendríamos en cuenta la definición del lugar que aparece en *Física* 212a19-20: «*el primer límite inmóvil de lo que contiene*».

Lo que estamos reivindicando en nuestra interpretación es que el lugar, para las entidades naturales en contacto unas con otras por relaciones de contigüidad, no se deja reducir a ser sólo una referencia absoluta al Cielo, sino que parece revelarse como un sistema en reposo relativo entre las mismas partes. Pero también hemos de precisar que el carácter relativo del lugar no ha de llevarnos a suprimir la referencia a lugares absolutos. La relatividad que concede Aristóteles para el lugar se ejerce sobre aquellas cosas que carecen de movimiento natural propio, como las matemáticas, supeditadas a la perspectiva móvil de una entidad animada. El triángulo que observo, por ejemplo, situado a mi derecha, se puede contemplar también situado a la izquierda, dependiendo de la posición del observador. Las referencias absolutas aparecerán donde estén presentes fuerzas (*dynamis*) que causan movimientos. Debido a que todo movimiento requiere una

⁴⁵ «Una vez que ha quedado esto demostrado, sostenemos que lo carente de partes no puede moverse si no es por concurrencia, por ejemplo, si se mueven el cuerpo o la magnitud, por el hecho de encontrarse presente en ellos, como si lo que hay en un barco se moviera por la traslación del barco, o la parte por el movimiento del todo.» *Física VI* 9, 240b8-12.

causa, ésta se encontrará, o bien en los lugares naturales que actúan a modo de atractores, o bien en los movimientos forzados (que a su vez suponen lugares naturales absolutos).

Si la noción de lugar no puede hacer abstracción de un referencial físico sin, por ello, tener que considerarlo como un intervalo, ¿qué grado de realidad ontológica posee? La respuesta creemos que dependerá del tipo de entidades naturales que tomamos como referencia. Lo que observamos es que el Cosmos aristotélico, particionado en ejes direccionales, está vinculado a entidades que adquieren su esencia plena en el acto de movimiento hacia sus lugares naturales. La direccionalidad del Cosmos estará referida, en última instancia, a una entidad corpórea y animada que se dirige hacia su lugar⁴⁶. Además, la pluralidad de lugares impide suponer una noción de lugar que esté asociada a un espacio homogéneo y separado sobre el cual cupiera situar las entidades naturales. De modo que un ámbito sin direcciones, puro espacio escalar, sólo podemos entenderlo como caso límite particular de un espacio direccional, diríamos hoy, vectorial. La exigencia de direccionalidad en el lugar encontrará su confirmación cuando esté asociado a entidades animadas⁴⁷.

Recordemos que Aristóteles considera como hipótesis⁴⁸ que el Cielo es un ser animado,⁴⁹ y las direcciones que encontramos en él suponen entidades animadas que se dirigen hacia su lugar propio. Por otro lado, se nos dice que el Cosmos tiene un centro⁵⁰ que los astrónomos corroboran⁵¹. En *Física* IV 4, 212a21-28, establecerá que el centro del Universo y el límite son arriba y abajo absolutos⁵², mientras que en el tratado de las *Partes de los Animales* II, 656a7-13, afirmará que, para el hombre, el Universo está orientado por un arriba y abajo. También existe un cierto relativismo de las direcciones en el tratado *Acerca del Alma*⁵³, y también en el tratado *Acerca del Cielo*⁵⁴, cuando se interroga acerca de la percepción del arriba y abajo que tendrían los habitantes del hemisferio sur o norte.

46 *Física* IV 1, 208b20-25.

47 *Acerca del Cielo*, II 2, 284b20. *Generación de los animales*, I, 12,15. *Historia de los Animales*, I, 12,12.

48 Lo que no ha de conducirnos a concluir en una interpretación, como señala Pierre Aubenque, que suprime la diferencia entre los astros o el Primer Cielo y el mundo sublunar. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Ed. Taurus, 1987 pp.339-342.

49 «[...] y como el cielo es animado y posee un principio de movimiento, está claro que tiene también arriba y abajo y derecha e izquierda.» *Acerca del Cielo*, II 2, 285a30.

50 *Acerca del Cielo*, II 14,296b7-12.

51 *Acerca del Cielo* II 14, 297a4-6.

52 *Acerca del Cielo*, IV 4, 311b20-21, 311b22-23, donde indica que la experiencia sensible también lo muestra.

53 «[...] ya que el arriba y el abajo no son lo mismo ni para cada uno de los seres ni para el universo como conjunto; antes al contrario, lo que es la cabeza para los animales eso son las raíces para las plantas». *Acerca del Alma*, II 4, 416a3.

54 *Acerca del Cielo*, II 2, 285b25 y ss.

En esta línea, René Thom considerará que la teoría de los lugares que aparece en *Física IV*, «demeure pour l'esprit scientifique moderne un texte hautement énigmatique. [...] Cette conception du référentiel comme sorte de repère subjectif lié à des indices fixes de l'environnement pourrait permettre d'apporter quelque lumière à l'une des théories les plus obscures d'Aristote»⁵⁵.

René Thom⁵⁶ afirmará que la palabra *tópos* implica la presencia de un ser animado limitado por *eschata* (límites). Para un organismo vivo sí que existen lugares últimos, respondiendo así uno de los criterios de la noción de lugar que es el de ser el primer lugar inmóvil del cuerpo envolvente⁵⁷. El crecimiento de una entidad, por ejemplo una planta, acaece a través de ejes que guían su desarrollo sirviendo de referencia inmóvil. Los referenciales locales garantizan la subsistencia y ordenación de cada entidad animada, permitiendo comprender el papel que tienen los lugares naturales en el universo aristotélico como ejes rectores para el crecimiento y hábitat de un organismo vivo. Para el movimiento de una entidad animada, la necesidad de concebir un lugar fijo aproximaría la noción aristotélica de *tópos* a la de referencial de un organismo animado⁵⁸.

Un lugar se vincularía a un territorio que un ser animado explora con límites extremos (*eschata*), y que, en clave topológica, se simbolizará por un entorno abierto conexo⁵⁹ que el ocupante de un territorio no sobrepasará. Thom relacionará la noción de espacio referencial con la evaluación de los desplazamientos de un organismo relativo a su entorno considerado como

55 René Thom, «Le référentiel selon Ferdinand Gonseth, et ses aspects philosophiques» en: *Actas del primer Congreso Internacional de Ontología: Categorías e inteligibilidad global. El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*. Víctor Gómez Pin, coordinador. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1994, p. 58.

56 «Aristote n'a pas imaginé le mot *tópos*. Il l'a trouvé, existant en grec, avec son sens de lieu, alias localité.» En lengua francesa, por ejemplo, es imposible usar la palabra lugar con un genitivo inanimado: el lugar de un peñasco, el lugar de una torre, etc. En estos empleos el lugar tiene una connotación existencial: hay lugar para actuar, no hay lugar de «negativamente». René Thom, *Aristote topologue*. Revue de Synthèse: 4e S. No 1, Janvier-Mars 1999.

57 *Física IV* 4, 212a15-20. Y en *Acerca del Cielo II* 2,284b30 y ss, tenemos este pasaje: «Por eso no hay que buscar en cada cuerpo el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el delante y el detrás, sino <sólo> en todos aquellos que tienen en sí mismos el principio de su movimiento por ser animados.»

58 «De l'humain, on généralisera à l'animal: tout animal se forge un territoire, lieu de ses activités. Il faut concevoir que tout être vivant est ainsi le centre d'un domaine tridimensionnel -faut-il dire son *tópos*?-ou, il pratique ses activités de reproduction, de chasse, etc...On peut partir de l'hypothèse (simpliste) qu'Aristote, s'imaginant un être vivant, le dotera d'un territoire. Initialement, il est seulement possible d'attribuer à l'être vivant une certaine liberté de déplacement à l'intérieur d'un domaine (ouvert connexe) de l'espace euclidien usuel. Mais ce domaine aura, dans la pratique, des bornes que l'individu préférera ne pas franchir.» René Thom, *Aristote topologue*, p. 41.

59 La conexión se define como la imposibilidad de descomponer un espacio en dos partes abiertas disjuntas.

localmente en reposo⁶⁰ con una estructura objetiva adherente a la entidad animada aunque independiente de ella. La noción de referencial la concretará Thom con el ejemplo del esquema depredador-presa: los órganos de captura que hacen de intermediario entre el depredador y la presa son referenciales sensoriales que transmiten el impacto de la forma percibida de una presa respecto a un referencial motor, identificado con el depredador, el cual dirigirá el movimiento hacia la captura de la presa. También el seudópodo emitido por la ameba que captura una bacteria vecina es un referencial de este organismo. El referencial global de una entidad animada se compone de sus referenciales parciales, al igual que un organismo se compone de sus diversos órganos⁶¹.

Creemos que el sentido con el que René Thom consideraba que había que abordar el problema del lugar queda expresado perfectamente en el siguiente párrafo, donde se considera la idea de que la pertenencia de un móvil a un lugar no es sólo un hecho de topología relativa. Hemos de añadir, para hacer inteligible esta noción, la referencia al lugar como disposición *subjetiva* del móvil habitando en «su» lugar:

Dans la mesure où un lieu est toujours le lieu d'une substance (ousia) (pas de vide chez Aristote!), et comme une substance est usuellement chez Aristote un être vivant, je postulerai qu'un lieu (L) d'une substance vivante (A) est un "referentiel" de (A), c'est-à-dire un cadre (en général une domaine tridimensionnel-une boule) contenant le corps de (A) et par rapport auquel (A) peut calculer ses mouvements. C'est en rapport à ce cadre qu'on définira ce mouvement très particulier qu'est le repos (akinèsia). La célèbre formule d'Aristote: Le lieu veut être immobile (Phy, IV, 212a,17-18), exprime alors que lerepos est un «attracteur» de tout mouvement, manifestation d'une loi impliquant un «frottement universel», qui équivaut au point de vue moderne au second principe de la thermodynamique. (Ce que Galilée a réfuté par le principe d'inertie)... On pourrait peut-être dissiper l'ambiguïté essentielle de la théorie aristotélicienne des lieux en postulant que l'appartenance d'un mobile (m) à un lieu (L) n'est pas un simple fait de topologie relative [Support de (m) contenu dans (L)], mais comporte en plus un aspect interne lié à la disposition «subjective» du mobile se concevant dans sonlieu. Ce serait là, sans doute, un prix bien lourd à payer pour conférer à la théorie d'Aristote une certaine intelligibilité, mais pourrait-on trouver plus simple?⁶²

Conclusión

En este artículo se ha mostrado la pertinencia del análisis filosófico aplicado a la noción aristotélica de lugar. Fruto de este análisis, aparece un conjunto de conceptos que no pueden ser analizados en el seno de una única rama del saber.

60 Este referencial lo asocia a un referencial euclíadiano definido por tres ejes de formación, inspirados en el desarrollo de un embrión, llamados gradientes morfogenéticos: arriba-abajo (céfalo-caudal), izquierda-derecha y el dorsal-ventral. Así cobra relieve la identificación del Universo entendida como un organismo vivo.

61 El gran problema será el de la compatibilidad de estos referenciales parciales en vistas a la constitución de un referencial común.

62 René Thom, *Aristote topologue*, pp. 58-59.

La filosofía de la ciencia posterior se verá abocada a rastrear su aparición y desarrollo en las diversas perspectivas científicas con el fin de compararlos, poniendo así de relieve su complejidad.

Recapitulando lo expuesto muy sucintamente, y a modo de conclusión, recordamos que, para Aristóteles, la noción de lugar no deja de tener una gran importancia en la *physis* debido a que las entidades naturales mantienen relaciones de contigüidad que se translucen precisamente en el movimiento por cambio de lugar, lo que conducirá al estagirita a considerar el lugar, no sólo como una categoría más entre otras, sino como una de las categorías que viene a jugar un papel importante en la constitución de las entidades naturales.

Por otro lado, en la definición de lugar que nos ofrece Aristóteles, hemos encontrado entretejidas la exigencia de mantener un referencial inmóvil y la relatividad que adquiere el lugar al depender de los cuerpos continentes. Lejos de identificar la necesidad del referencial inmóvil como algo fuera de las cosas mismas, hemos seguido la interpretación de René Thom, para quien los referenciales inmóviles locales se identifican con los referenciales que aparecen en los movimientos naturales de las entidades *animadas* dentro de su hábitat vital.

Bibliografía

Ediciones y traducciones de la obra aristotélica:

- Metafísica* (traducción, introducción y notas de Tomás Calvo), Gredos, Madrid, 1994, vol. 200 de la B.C.G.
- Metafísica* (traducción de Valentín García Yedra), Gredos, Madrid, 1970.
- Tratados de lógica (Órganon) I (Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas) y II (Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos)* (traducción, introducción y notas de Miguel Candel), Gredos, Madrid, 1982-1988, vols. 51 y 115 de la B.C.G.
- Física* (texto y traducción de José Luis Calvo), C.S.I.C., Madrid, 1996.
- Física* (traducción, introducción y notas de Guillermo R. de Echandía), Gredos, Madrid, 1995, vol. 203 de la B.C.G.
- Acerca del cielo. Meteorológicos* (traducción, introducción y notas de Miguel Candel), Gredos, Madrid, 1996, vol. 229 de la B.C.G.
- Ackrill, J. L., *Aristotle. Categories and De interpretatione*, Oxford, 1963.
- Hussey, Edward, *Physics: Books III and IV*, Oxford University Press, 1983.
- Ross, David, *Aristotle's physics. A revised text with introduction and commentar*, Oxford, 1936.

Otras referencias bibliográficas:

- Arana, Juan, *Materia, universo, vida*, Madrid, Ed. Tecnos, 2001.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Ed. Taurus, 1987.
- Duhem, Pierre, *Le mouvement absolu et le mouvement relative*, Montlignon, 1909.
- Hesiodo, *Obras y fragmentos: Teogonía, Trabajos y días*, Ed. Gredos, Madrid, 1997.
- Lang, Helen, *The Order Of Nature In Aristotle's Physics: Place And The Elements*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Moreau, Joseph, *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Padua, Editrice Antenore, 1965.
- Solsem, F., *Aristotle's System of the Physical World: A Comparison with his Predecessors*, Nueva York, 1960.
- Thom René, Aristote topologue Revue de Synthese: 4e S. No 1, Janvier-Mars 1999.
- Thom René, Le referentiel selon Ferdinand Gonseth, et ses aspects philosophiques *Actas del primer Congreso Internacional de Ontología Categorías e intelibilidad global. El proyecto ontológico a través de la reflexión contemporánea*. Victor Gómez Pin coordinador. Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Bellaterra, 1994, pp.51-60.
- Tomás de Aquino, Comentario a la Física de Aristóteles, Navarra, Ed. EUNSA, 2001.

Albert Arisó Cruz,
C/Trinquet, 20 1º 3^a,
Barcelona, 08034.
albertarisocruz@hotmail.com

LA PARADOJA DE LA MODERACIÓN IDEOLÓGICA EN LA ÉTICA SINGERIANA¹

José Barrientos Rastrojo, Universidad de Sevilla.

Resumen: Peter Singer ha investigado las responsabilidades sociales de los ciudadanos de las sociedades del bienestar en relación a los países en vías de desarrollo desde 1971. Defiende que hemos de donar el dinero o dedicar el tiempo necesario a esas personas hasta el punto en que los problemas que nos creen esta acción sean mayores que los beneficios derivados de la misma en el otro. Este principio nos lleva a preguntarnos si este axioma no es demasiado ambicioso porque implica que deberíamos de donar todos nuestros ingresos para asegurarnos que nuestra situación personal se equipara a la de la gente que no posee nada para alimentarse. A pesar de este principio, la acción concreta solicitada por Singer no es tan exigente. Así, propone donar entre un cinco y un diez por ciento de nuestros ingresos a los países en vías de desarrollo. Aquí topamos con una paradoja entre un principio exigente y una concreción fácil de llevar a término. Este artículo se propone explicarla basándose en varios artículos y libros escritos por nuestro profesor princetoniano.

Abstract: Peter Singer has been researching affluent citizen social responsibilities related to developmental countries since 1971. He defends that we have to give so much money or dedicate so much time to people until our troubles that it creates on us are bigger than benefits they get because our action. This principle leads us to question if this axiom is too ambitious, because it involves that we should give almost all our incomes in order to make sure that our personal situation is the same that people who have nothing to eat. Despite this principle, concrete actuations asked for by Singer aren't so demanding. So, he proposes to give between five and ten percent of our incomes to development countries. Here we find out a paradox between a demanding principle and an easy concretization. This article aims to explain that one based on several books and articles wrote by our princetonian professor.

1. Peter Singer y la ética la relación primer/tercer mundo.

Peter Singer, profesor de la Universidad de Princeton (Nueva Jersey, Estados Unidos) llevó su nombre a reconocimiento internacional debido a su interés en dos temas éticos: la ética animal y la discusión sobre bioética humana.

En primer lugar, se convirtió con su joven obra de 1975 *Animal Liberation* en uno de los más reconocidos defensores de la ética animal, es decir, de erradicar el sufrimiento animal innecesario². Más tarde, ha seguido profundizando en el

1 Este artículo no podría haberse llevado a cabo sin la amable invitación que el Profesor Peter Singer me ofreció para investigar su obra en la Universidad de Princeton durante el verano de 2011, sin la Ayuda de movilidad de Ayudantes y Ayudantes Doctores del *Plan Propio de Investigación* de la Universidad de Sevilla.

2 Richard Keshen, un estudiante canadiense, con quien participó en las clases de la Universidad de Oxford de Jonathan Glover en 1969, lo convenció para que se hiciera vegetariano. Ambos junto a un grupo de amigos, comenzaron a trabajar para el cambio de actitudes hacia la ética animal en los primeros años de la década de los setenta. De estos

asunto a través de trabajos como *Animal factories* (1980), *The greens* (1996), *Ethics into practice* (1998), *The way we eat* (2006), libros editados con contribuciones internacionales u otros prologados por él como *In defense of animals* (2006) o *Animal welfare and the environment* (2002) o numerosos artículos y presentaciones públicas en conferencias. Incluso llegó a presentarse a las elecciones australianas con el partido de los Verdes³.

En segundo término, su apología sobre la eutanasia de los recién nacidos con defectos graves, que los hacían inviables para vivir o que los conminaban a una vida de sufrimiento, levantó a finales de la década de los años ochenta y principios de los noventa incendiarias reacciones. Su posición provocaría su voto en varios congresos y cursos, después de invitaciones formales, siendo acusado de nazi (dándose la paradoja de que tres de sus abuelos fallecieron en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial⁴) e incluso provocaría que fuese agredido en uno de ellos⁵.

Aunque sus argumentos sobre la ética de los desfavorecidos no han motivado tanta controversia social, su interés no ha sido menor en relación a esta cuestión.

Su primer artículo “Famine, affluence and morality” surge en la mente de un joven Singer (contaba con veinticinco años) que se hace eco de una crisis alimentaria sin precedentes en Bengal (India) en noviembre de 1971⁶. Después, ha continuado sus pesquisas analizando el hecho no sólo desde su fundamentación teórica sino desde los ángulos prácticos más concretos. En este sentido, el reciente artículo “What should a billionaire give and what should you?” calcula el porcentaje ético de la aportación económica que cada ciudadano debería destinar al Tercer Mundo⁷.

intercambios y ardores éticos y juveniles, surgirá *Animal liberation*. La obra, procedente de una reseña de un libro de uno de sus compañeros, no tuvo un excesivo éxito en los primeros años, aunque progresivamente fue ganando relevancia. Hoy se considera uno de los libros de referencia del movimiento en defensa de los animales. La historia completa de estos comienzos pueden consultarse en varias fuentes aunque recomendamos las dos siguientes: SINGER, P.: “Animal liberation: a personal view” en SINGER, P.: *Writings on ethical life*, Harper Collins, Nueva York, 2002, págs. 293-302; SINGER, P.: “By stranders to poverty” en DAVID, N.A. – KESHEN, R. – MCMAHAN, J.: *Ethics and humanities. Themes on the philosophy of Jonathan Glover*, Oxford University Press, Nueva York, 2010, pág. 199-200.

3 Cfr. PREECE, G.: “The unthinkable and unlivable Singer” en PREECE, G. (ed.): *Rethinking Peter Singer. A Christian critique*, Intervarsity, Illinois (Estados Unidos), 2002, págs. 28-29.

4 Puede verse la narración novelada del hecho en SINGER, P.: *Pushing time away. My grandfather and the tragedy of Jewish Vienna*, Harper Collins, Nueva York, 2003.

5 Cfr. SINGER, P.: “On being silenced in Germany” en SINGER, P.: *Writings...,* págs. 293-302. Véase también PREECE, G.: “The unthinkable and unlivable...”, pág. 28.

6 “As I write this, in November 1971, people are dying in East Bengal from lack of food, shelter, and medical life. The suffering and death that are occurring there now, are not inevitable, not unavoidable in any fatalistic sense of the term” (SINGER, P.: “Famine, affluence and morality” en SINGER, P.: *Writings...,* pág. 105).

7 Cfr. SINGER, P.: “What should a billionaire give and what should you?” en ILLINGWORTH, P. – POGGE, T. – WENAR, L. (eds): *Giving well. The ethics of philanthropy*, Oxford University Press, Oxford, 2011, págs. 13-25.

El trabajo más amplio en esta circunvolución es *The life you can save* (2009). Allí, el profesor australiano recopila su principio eje utilitarista, lo aplica, indaga las razones por las que los sujetos huyen de su responsabilidad moral y propone cómo mejorar la motivación para cooperar con aquellos que nacieron en países que no cuentan con los recursos mínimos. Navegaremos por estos mares procelosos seguidamente.

2. El principio.

2.1. El deber del principio.

El guarismo abstracto del principio de *The life you can save* puede resultar atractivo y novedoso para los lectores noveles del profesor princetoniano, sin embargo, se trata de una descripción que se puede rastrear en toda su obra. Recogemos tres formulaciones, aunque podrían citarse más.

If it is in our power to prevent something very bad happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral significance, we ought to do it⁸

In order to be good people, we must give until if we gave more, we would be sacrificing something nearly as important as the bad things our donation can prevent⁹

We are obliged to give to the point at which by giving more we sacrifice something of comparable moral significance¹⁰

Las tres oraciones subrayan la *obligación* moral de dar a los más desfavorecidos con tres verbos que recorren el espectro desde el consejo a la coerción: *ought to* (debería), *must* (debe) y *oblige to* (estar obligado).

Sea cual sea el nivel de compromiso exigido, se acentúa que el hecho de dar no aparece como un añadido benevolente sino como una responsabilidad ética que no se puede ni debe escamotearse. Singer traza pistas de esta perentoriedad ética inorillable en el capítulo “Is it wrong not to help?”¹¹ de *The life you can save*, a través de los textos de las tradiciones religiosas. En todas ellas, la donación es más que un acto de benevolencia tal como destacan los autores cristianos Jim Wallis o Rick Warren. Asimismo, para los judíos, la palabra hebrea que designa la “caridad” (“*tzedakah*”) significa “justicia”; por eso, el pueblo elegido considera

8 “Si está en nuestra mano evitar que suceda algo realmente malo, sin por ello sacrificar algo de significado moral análogo, debemos hacerlo” (SINGER, Peter: *Practical ethics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1979, pág. 168. La misma formulación aparece en el artículo “Famine, affluence and morality” en SINGER, Peter: *Writings...*, pág. 107).

9 “Para ser una buena persona, debemos donar hasta que, si diéramos más, estuvieráramos sacrificando algo tan importante como lo malo que nuestra donación podría evitar” (SINGER, Peter: *The life you can save*, Picador, Londres, 2009, pág. 140).

10 “Estamos obligados a donar hasta el punto en que dando más sacrificaremos algo de significado moral comparable” (SINGER, Peter: *Practical ethics....* Pág. 180).

11 SINGER, P.: “Is it wrong not to help?” en *The life...*, págs. 13-22.

que “donar a los pobres no es un extra opcional sino una parte esencial para vivir una vida justa”¹². El mismo grado de imposición se destila en las enseñanzas del Islam o en la tradición China. A pesar de ello, Singer precisa otro tipo de argumentos. El ateísmo declarado que se opone a las esferas de sacralidad de la vida humana como Singer impide que quede satisfecho con razones religiosas¹³; así, persigue la justificación de su premisa (donar es una *obligación ética*) desde análisis racionales como el que sigue.

Imagínese que un día festivo está cruzando el puente situado sobre un lago. De pronto, escucha los gritos de un niño que ha caído y se está ahogando. Para cualquier ciudadano medio, no estaría justificado éticamente que un ciudadano se negase a salvar la vida del niño por miedo a que se estropeasen unos botines nuevos o un traje recién comprado¹⁴. Intentar salvar al niño no es una benevolencia gratuita sino una *exigencia moral* en este caso. El coste económico de las citadas prendas de vestir no justifica éticamente la falta de auxilio. Hay una *exigencia ética* a perder el dinero por la vida humana. La consideración social ética es que hay que sacrificar ese pequeño coste por la vida del chico. Comparémoslo con la donación al Tercer Mundo: ¿no es equiparable esta circunstancia con la de un ciudadano medio que, en lugar de destinar sus fondos a salvar a uno de los veintisiete mil bebés que mueren al día por causas evitables, lo emplea en un fondo de pensiones? Si trasladamos la visión, la donación aparece no como un escamoteable *añadido ético* que se pueda invisibilizar sin consecuencias sino una *obligación* que compele tanto como lanzarse al agua para salvar al infortunado rapaz del lago.

2.2. Utilitarismo imparcial y expansionista.

Unificando la conclusión de *The expanding circle* y la del primer capítulo de *Practical ethics* (“About ethics”) inferimos la raíz ética de nuestro autor: un utilitarismo global y expansionista.

12 Ibídem, pág. 21.

13 En una entrevista aparecida en *Open thinkers*, señala “I don’t agree with religious foundation for ethics (...) People can be altruistic when they are not religious too. I would like to encourage more compassion and empathy without religious belief, which can often lead to fanaticism and make problems more difficult to solve” (RODRÍGUES, L. F.: *Open thinkers. Diverse thinkers discuss God, Religion and Faith*, Praeger, Oxford, 2010. pág. 296). Asimismo, otra cita recogida en *Writings on ethical issues* definía su postura en los siguientes términos: “I don’t believe in existence of God, so I also reject the idea that each human being is a creature of God” (SINGER, P.: *Writings...*, pág. 320). La misma idea se repite en otras entrevistas más tendenciosas como la realizada para *World / Todays news – Christian views* (Cfr. OLASKY, M.: “Culture | Same-sex marriage? Euthanasia? Child’s play issues in the avant-garde philosophy of Peter Singer”, *World / Todays news – Christian views*, volume 19, nº 46, 27/11/2004. Disponible online en <http://www.worldmag.com/articles/9987> (último acceso 12 de julio de 2011).

14 SINGER, P.: *The life you can...*, págs. 3-4.

Ante todo, estamos ante un utilitarista¹⁵ que sostiene que no hay justificación ética para provocar el sufrimiento de otro sujeto, sino para evitarlo en la medida de nuestras posibilidades¹⁶. Éste es, de hecho, el fundamento de su ética animal, puesto que los animales también sufren (y poseen intereses)¹⁷, o de la eutanasia activa en aquellos sujetos que no tienen visos de disminuir el dolor y sufrimientos de enfermos¹⁸ o niños nacidos con defectos que los abocan a una vida que descarta la felicidad¹⁹.

Las conclusiones singerianas han entrado en liza con frecuencia con las éticas de raigambre religiosa. Sin embargo, Singer es diáfano en este aspecto: las éticas religiosas abocan a tres atolladeros. El primero es de fundamentación: una ética fundada en una revelación no cuenta con una justificación racional y/o humana de sí misma. Si se estudia su corpus, se descubre, además, una de las críticas singerianas más repetidas: la sacralidad de la vida. Aquí no tenemos tiempo para analizar este tema, pero sí para indicar que, bajo la visión de nuestro filósofo, este punto de partida no fundamentado conduce a consecuencias provocadoras de acciones dolientes, por ejemplo, la oposición a la eutanasia²⁰.

15 Cfr. HÖCHSMANN, H.: *On Peter Singer*, Wadsworth/Thomson learning, California, 2002, págs. 53-54.

16 En otras palabras, “the classical utilitarian regards an action as right if it produces as much or more an increase in the happiness of all affected by it than any alternative action, and wrong if it does not” (SINGER, P.: *Practical ethics...*, pág. 3). Asimismo, Singer define en *The expanding circle* el utilitarismo en los siguientes términos: “Utilitarianism is the theory than an act is right if and only if it does at least as much as increase happiness as reduce misery, for all those affected by it, as any possible alternative act” (SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 64).

17 Junto al citado *Animal liberation*, donde se explica pormenorizadamente el concepto de “especiecismo” (Cfr. SINGER, P.: *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*, Avon books, Nueva York, 1977, págs. 192-258) y *Animal Factories* (Cfr. SINGER, P. – MASON, J.: *Animal factories. An inside look at the manufacturing of food and profit*, Crown Publishers, Nueva York 1980), animamos a consultar una excelente puesta al día del asunto revisando *The way we eat* (Cfr. SINGER, P. – MASON, J.: *The way we eat. Why our food choices matter*, Rodale, Nueva York, 2006).

18 Cfr. SINGER, P.: *Rethinking life and death. The collapse of our traditional ethics*, St. Martin’s Press, Nueva York, 1994.

19 Cfr. SINGER, P. – KUHSE, H.: *Should the baby live? The problem of handicapped infants*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

20 Nótese bien que la ética de Peter Singer se cifra en evitar el dolor. Por eso, su sistema no se pronuncia en torno a la eutanasia realizada a aquellos sujetos que no padecen dolor. De ahí, el error de ciertos sectores religiosos que le critican que no haya practicado la eutanasia a su propia madre con Alzheimer. Véase, en este sentido, el error que queda manifiesto por sí mismo en el argumento siguiente de uno de sus críticos, Gordon Preece: “Singer has claimed consistency by arguing, ‘My mother is not suffering pain by her condition, because she lacks the self-awareness that would lead to suffer from it. So it’s not like the cases of euthanasia that I’ve written about’. But it is like those cases: because she was not self-awareness, she had no interest or ability to live her life, as Singer says elsewhere” (PREECE, G.: “The unthinkable and unlivable Singer” en PREECE, G. (ed.): *Rethinking Peter Singer. A Christian critique*, Intervarsity, Illinois (Estados Unidos), 2002, págs. 30). Preece no comprende que la defensa singeriana de la eutanasia se basa en la

El segundo atolladero de las éticas religiosas consiste en su incapacidad de universalización para todos los sujetos, puesto que se originan en revelaciones diversas. Situación diversa es la ética propuesta por nuestro filósofo. Aunque es consciente de que su propia ética no debe ser un edificio válido para todos, conforma un punto de partida racional desde el que todos puedan comenzar un diálogo sin apartar a nadie. El principio básico utilitarista puede ser asumido por todos: el aumento de la felicidad y la eliminación del sufrimiento. Desde ahí, pueden construirse catedrales éticas que se concretarán en modelos diversos pero aceptables desde el principio general. A pesar de esta falta de coincidencia arquitectónica, el utilitarismo dota de una base ética incluso para aquellos que no la poseen. Es aquí donde se enlaza el tercer atolladero.

“Hace cuatrocientos años nuestras perspectivas sobre nuestra posición en el universo entraron en crisis”²¹ provocando un giro copernicano sin precedentes. Hoy, con el mundo religioso en crisis, se da idéntica circunstancia y, rota el consenso ético religioso²², no existe un marco ético fuerte desde el que podamos decidir²³. El utilitarismo ofrece este nuevo marco de raíces aceptables universalmente que ayuda a reorientarse al ciudadano medio.

Este tercer aprieto, nos conduce a exponer el tipo específico de utilitarismo de Peter Singer. El aspecto imparcial del utilitarismo demanda no caer en una posición subjetivista. Cuando un sujeto ha de realizar una evaluación utilitarista, ha de tener presente el propio interés como uno más dentro del espectro de intereses comunes²⁴. No hay justificación ética para aquellos sujetos que aseveran la bondad de algo en función de sí mismo o de su propia comunidad o ciudad. La bondad de algo depende de una evaluación global en sentido imparcial, es decir, si la bondad aspira a constituirse éticamente ha de transformarse en un concepto global. Al transformarse en una categoría global, ha de buscarse la bondad de todos, de ahí la necesidad de la imparcialidad.

Ahora bien, ¿cuál es el agente moral?, ¿quiénes son esos “todos” que marcan la imparcialidad? Como la bondad utilitarista descansa en la captura de la felicidad y la evitación del sufrimiento, los agentes éticos serán aquellos que tengan capacidad de sufrir o aquellos que manifiesten intereses para conseguir objetivos

ausencia de sufrimiento. Si la persona no sufre, el sistema singeriano no defiende ningún tipo de acción. Aun en el caso de una persona o ser sin intereses, no se defiende su eliminación, puesto que no hay argumentación para su muerte inducida. Por tanto, Preece está confundiendo dos conceptos e infiriendo una conclusión no fundamentada.

21 SINGER, P.: *Rethinking...*, pág. 187.

22 “One reason why religion no longer provides a satisfactory answer to the puzzle about the nature of morality is that religious belief itself is no longer universally accepted as it once was” (SINGER, P.: *The expanding circle. Ethics and socio-biology*, Farrar, Straus and Giroud, Nueva York, 1981, pág. x).

23 Respecto al cambio de era que provoca un giro ético con consecuencias profundas puede consultarse QUERALTÓ MORENO, Ramón: *La estrategia de Ulises o ética para una sociedad tecnológica*, Doss Ediciones-CICTES, Sevilla-Madrid, 2008.

24 “To reason ethically I have to see my own interest as one among the many interest of those that make up the group, an interest no more important than others” (SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 118).

que los hagan felices. Por tanto, el agente moral es tanto la persona como los animales. En la conceptualización de este agente moral, habría que matizar una distinción que completa la sinfonía singeriana: la separación entre agente moral decisor y agente moral receptáculo. El agente moral receptáculo sería aquel sobre el que la ética debería pensar, es decir, todos aquello que puedan sufrir y poseer intereses. El agente moral decisor coincide con el responsable de tomar decisiones. Por eso, no tiene sentido defender que un animal, un niño o un paciente en coma sea agente moral decisor, pero no, por ello, han de ser extraídos de la toma de decisión moral, puesto que son agentes morales receptáculos. La decisión moral, por su carácter imparcial y expansionista debe tener presente lo mejor para evitarles el sufrimiento y han de contar tanto ellos en la decisión (aunque sea vicariamente) como el sufrimiento de quien decide. La ausencia de contar con esta diferenciación ha provocado en la historia del pensamiento reacciones contra la ética animal. Como el animal no puede ser sujeto de deberes, no se podría arrogar derechos²⁵. Sin embargo, la ética expansionista y utilitarista de Singer favorece esta ampliación. Dejamos este asunto para una próxima investigación y regresamos a nuestro pensador:

That is why I believe that if ethics grows to take into account the interest of all sentient creatures, the expansion of our moral horizons will at last completed it long and erratic course²⁶

De hecho, el expansionismo desde la categoría puramente personal conduce a nuestro autor a la ética de los desfavorecidos: no se puede apelar a una ética completa sin incluir la hermandad igualitaria de todas las personas del mundo. Pero, ¿cómo hablar de esa hermandad en un mundo atribulado por grandes diferencias sociales?

Taking impartiality element in ethical reasoning to its logical conclusion to means, first, accepting that we ought to have equal concern for all human beings (...). There can be no brotherhood when some nations indulge in previously unheard-of luxuries, while others struggle to stave off famine²⁷.

Asistimos aquí a la conexión entre su ética y su activismo por los más desfavorecidos.

3. Concreción del principio ético relativo a la donación.

25 Aunque algunos consideran esta posición de un progresismo inaudito, otros autores empiezan a quejarse del conservadurismo de Singer a través de propuestas más avezadas. Éste es el caso de quienes no sólo defienden los *derechos* de los animales sino su demanda de *ciudadanía*. En esta línea, es importante consultar trabajos como el de Angus Gibbon “Animal citizenship in a Democracy” sobre el que actualmente investiga (Cfr. GIBBON, A.: “Animal citizenship in a Democracy”, Universidad de Toronto, 2011, disponible on-line en <http://homes.chass.utoronto.ca/~agibbon/anmlrght.html>, último acceso 25 de julio de 2011)

26 SINGER, P.: *The expanding circle...*, pág 124.

27 Ibídem, pág. 119.

Recordemos el principio realativo a los más pobres: donar (nuestro tiempo, dinero, pertenencias, incluso órganos²⁸) hasta el límite en que los beneficios de quien recibe debido a lo dado se equiparen con los perjuicios provocados en el donante. En términos latos, dar pan hasta que mi hambre se iguale con la de aquél que recibe mi alimento. *The life you can save* da forma al principio por medio de los siguientes puntos:

Reducing your environmental harmful consumption by 10 percent each year until you can do no more.

Giving 5 percent of your time to helping people in your community

Taking democratic political action at least 10 times a year, for example, contacting your political representatives²⁹.

A lo cual añade hacer publicidad del hecho de haber donado dinero a otros³⁰. Esto no responde a una motivación ególatra, sino a la evidencia de que exponer ante otros la propia caridad da lugar a que los demás se sientan compelidos a repetir nuestra acción.

Asimismo, propone que se anime a la propia empresa a que se ofrezca la oportunidad a que los empleados que lo deseen donen el uno por ciento de su sueldo a fines sociales relacionados con el Tercer Mundo³¹.

Por último, pero no menos importante, establece una tabla que especifica las donaciones económicas de cada ciudadano según su nivel de ingresos. Un trabajador con un salario medio debería donar el cinco por ciento de su sueldo³², afirmación que se matizaría según la siguiente escala.

28 Singer relata en “What should a billionaire give and what should you?” el caso de un millonario, Zell Kravinsky, que donó cuarenta y cinco millones de dólares, conservando lo mínimo para vivir dignamente él y su familia. Cuando descubrió la necesidad de donantes de riñones que había, ofreció uno de los suyos (Cfr. SINGER, P.: “What should a billionaire...”, págs 20-21).

29 SINGER, P.: *The life you can...* págs. 160-161. Otros textos sugieren que la ayuda sea del doble, rememorando así el diezmo eclesial de la Edad Media: “What level of contribution, population control as well as food and agricultural development should be advocated? Any figure will be to some extent arbitrary, and anything on this topic will be tentative; but for a middle class person in an affluent society, there is something to be said for the figure of 10% of one’s income (...). The figure of 10% of one’s income has the additional advantage of being reminiscent of ancient tithe, or tenth of all agricultural produce, which was traditionally given to support the church, whose responsibilities included cared for the poor” (SINGER, P.: “Reconsidering the famine relief argument” en BROWN, P. – SHUE, H.: *Food policy. The responsibility of the United States in the life and death choices*, The Free Press, Nueva York, 1977, pág. 49).

30 Cfr. Ibídem, págs. 168-169.

31 Cfr. Ibídem, pág. 169.

32 “I propose a much easier target: roughly 5 percent of annual income for those who are financially comfortable, and rather more for the very rich” (SINGER, P.: *The life you can...*, pág. 152).

INCOME BRACKET	DONATION
\$105,001 - \$148,000	5%
\$148,001 - \$383,000	5% of the first \$148,000 and 10% of the remainder
\$383,001 - \$600,000	5% of the first \$148,000, 10% of the next \$235,000 and 15% of the remainder
\$600,001 - \$1,9 million	5% of the first \$148,000, 10% of the next \$235,000, 15% of the next \$217,000 and 20% of the remainder
\$1,900,001 - \$10,7 millions	5% of the first \$148,000, 10% of the next \$235,000, 15% of the next \$217,000, 20% of the next \$ 1,3 million and 25% of the remainder
Over \$10,7 millions	5% of the first \$148,000, 10% of the next \$235,000, 15% of the next \$217,000, 20% of the next \$ 1,3 million, 25% of the next \$8,8 million and 33.33% of the remainder

Fuente: SINGER, P.: *The life you can save*, Picador, Londres, pág. 164.

Ocioso es indicar que, con una serie de propuestas tan específicas, se cumple uno de sus prerrogativas nodales de la ética: la utilidad más allá de la abstracción³³.

Sin embargo, comenzamos con las paradojas: la normatividad como punto de partida cuando Singer es contrario a la misma.

The second thing that ethic is not, is an ideal system which is all very noble in theory but no good in practice. The reverse of this is closer to the truth: an ethical judgment that is no good in practice must suffer from a theoretical defect as well, for the whole point of ethical judgments is to guide practice.

People sometime believe that ethics is inapplicable to the real world because they believe that ethics is a system of short and simples rules (...). It is not surprising that those who hold this model of ethics should also believe that ethics is not suited to life's complexities³⁴

33 Idea que siempre estuvo en la mente de Singer y que, explica el filósofo, coincide con las motivaciones de su abuelo paterno David Ernst Oppenheim. Una carta del abuelo señalaba: "I am really an historian, and love the concrete, the living things". Even in philosophy, he says, he dislikes "pure conceptual philosophy" (Cfr. SINGER, P.: *Pushing time away...*, pág. 25).

34 SINGER, Peter: *Practical ethics...*, pág. 2.

4. ¿Paradojas?

4.1. La paradoja de lo normativo.

4.1.1. Dos modalidades normativas.

Como acabamos de ver, Peter Singer se opone frontalmente a las éticas basadas en normas (“rules”). No se trata de un enfrentamiento a cualquier tipo de norma, a la norma como ente genérico y sin matices, sino a un tipo específico: aquella que no posee justificación racional. Se refiere, entre otras, a normas de tipo religioso, como “no debes mentir”, “no debes matar”, “no debes robar”, o a otras de extraídas de éticas deontológicas que se enfrentan a la mentira por imposición de un deber moral. Imaginemos que un alemán está escondiendo en su casa a un judío durante el periodo nazi. Un día llega a su casa un agente de la Gestapo y le pregunta si tiene a algún judío en su casa. Para Kant o para ciertos creyentes, no habría bondad nunca en el acto de mentir. Sin embargo, tal denuncia se categorizaría negativamente desde el punto de vista moral.

He aquí por qué el filósofo australiano no concuerda con las éticas normativas, puesto que éstas no alcanzan a dar respuesta a la complejidad de la vida. Las normas que se establecen como principios máximos abstractos y separados de cada circunstancia se alistan en esta perspectiva puesto que, en sus mismos términos, no forman parte del “mobilario del universo”³⁵. Consecuentemente, habría que sustituirlas por otro tipo de ética, es decir, por una ética racional cuyo principio formal fuese de naturaleza consecuencialista e imparcial. Al fin y al cabo, las normas deontológicas y religiosas nos fuerzan a renunciar a nuestra naturaleza racional, que es la cúspide del desarrollo moral³⁶.

Ítem más, ¿cuál es el asidero moral de una norma que no descansa en la consecución de la felicidad y la disminución del malestar de sus agentes morales?

At the moment, my concern is to deny that the moral conventional rules are valid in their own right, irrespective of their good or bad effects (...). If the moral rules are not to be recommended to the group on the grounds of their good consequences for the group, on what basis are they recommended?³⁷

Una respuesta religiosa consistiría en un fundamento depositado en una revelación divina. Esta contestación acarrea dos problemas: la validez en un mundo que ha roto su creencia global en la religión y el peligro del sectarismo. El

35 HÖCHMANN, H.: *On Singer...*, pág. 90.

36 “If moral rules are a natural outgrowth of biology and customs, not the decrees of God or eternal universal truth of any other kind, following rules without any other justification seems a prime example of mindlessly abdicating our roles of free rational agents” (SINGER, P.: *The expanding circle...*, pág. 158).

37 SINGER, P.: *The expanding...*, pág 108.

sectorismo conlleva el riesgo de líderes que enuncien sus intereses subjetivos como inspirados por Dios.

Junto a estas normas, se alzan un segundo tipo aceptables por nuestro pensador puesto que, además de su esencia racional, cuentan con otra serie de características.

En primer lugar, no han de concedérseles validez absoluta³⁸ y han de poder ser modificadas a la vista de las consecuencias de las circunstancias. Por eso, la fuerza de su entraña reside en principios previos a ellas, esto es lo mismo que aseverar que son medios para fines (útiles) y no al contrario.

Es más no son “intuiciones”, es decir, evidencias surgidas de una emocionalidad específica ajena a los resortes racionales. De hecho, las normas concretas de *The life you can save* se originan en datos y en reflexiones surgidas al calor de los mismos. El objetivo del citado libro es claro en este punto: “The ultimate purpose of this book is to reduce extreme poverty, not to make you fell guilty”³⁹. No se trata de generar normas morales por un sentimiento de compasión ajeno a la argumentación que lleva de premisas a conclusiones.

En tercer lugar, han de estar abiertas a la discusión:

In some unusual situation we should break ethical rules; but we do so at our own peril. Essential ethical rules must be publicly supported, and censuring those who break them is an important way of supporting them⁴⁰

Ahora bien, cuando una norma o principio se rompa, ha de hacerse asumiendo las consecuencias, como hizo Sócrates. Aunque, a veces, es necesario romperlas no ha de conducir esto a la violencia. Singer es un profundo defensor de la no violencia sin que esto implique que en ciertas circunstancias haya de irse contra la ley⁴¹.

38 “The rules of ethics are not moral absolutes or unchallengeable intuitions” (SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 167)

39 SINGER, P.: *The life you can...*, pág. xii. Las cursivas son nuestras.

40 SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 167.

41 Su defensa de la no violencia es general y se aplica a casos como su oposición a los activistas violentos contra el sufrimiento animal: “I think that it is wrong to choose violence as a mean of bringing about change. Democratic, peaceful decision-making processes are immensely valuable and need to be supported. That is why I strongly oppose the use of violence by the animal liberation movement” (HÖCHMANN, H.: *On Singer...*, pág. 89). Este tema se ha ido repitiendo a lo largo de toda su obra, conferencias y recomendaciones. Recientemente, publicaba una serie de indicaciones para el activismo animal y señalaba lo siguiente: “The fundamental precept of the animal rights movement is to apply the golden rule across the species barrier, yet vandalism and similar direct actions fail to take this principle seriously: They attempt to appropriate the method of the oppressors, and the accompanying rhetoric is not of mercy, but of vengeance. As Dr. King rightly noted, “An eye for an eye will make the whole world blind.” We, as champions of nonviolence toward animals, must use nonviolent tactics as our method” (SINGER, P. – FRIEDRICH, B.: “On “direct action” activism”, disponible on-line en <http://animaladvocacybook.com/FriedrichSingerDirectAction.html>, ultimo acceso 26 de julio de 2011).

There are circumstances in which, even in a democracy, it is morally right to disobey the law (...). If a democratic process is not functioning properly, if repeated opinion polls confirm that an overwhelming majority oppose many types of experimentation and yet the government take no effective action to stop them, if the public is kept largely unaware of what is happening in factory farms and laboratories, then illegal actions maybe the only available avenue for assisting animals and obtaining evidence about what is happening (...). But actions which involve the general public or violent actions which lead people's to getting hurt would antagonize the community as a whole⁴²

The life you can save llega a proponer que se hagan acciones en contra del pago de impuestos como símbolo de oposición a las políticas nacionales. Aunque, luego habrá de aceptarse pagar los recargos que eso implica.

4.1.2. El valor de las normas y/o principios.

En suma, nuestro australiano no se opone a las normas sino a un tipo específico. Consecuentemente, y como hemos visto, se atreve a dar su listado normativo u orientador respecto a nuestras responsabilidades ciudadanas frente al tercer mundo. De hecho, justifica la necesidad de las normas según las siguientes razones:

(1) Filtran las tendencias egoístas del sujeto debido a su naturaleza genética, como veremos inmediatamente. Según E. Wilson, la genética favorece que nuestros intereses se centren en aquellos que nos rodean como un medio para perpetuar los genes. Las normas, creadas desde una visión global, evitan acciones de este tipo⁴³.

(2) Limita nuestras obligaciones evitando una extenuación moral que nos conduciría a renunciar a la ética en conjunto. Volveremos sobre este punto en el siguiente epígrafe.

(3) Permite tomar decisiones rápidas y disponer de normas sencillas cuando no se cuenta con el tiempo, capacidades o información necesarios para la reflexión⁴⁴.

(4) Para educar a los más jóvenes en principios, que más tarde ellos podrán modificar.

(5) Las normas crean un marco de compromisos hacia la honestidad y la veracidad que hace posible la comunicación.

En síntesis:

A social code of ethics needs rules for several reasons: to limit our obligations, to make them more personal, to educate the young, to reduce the need for intricate calculations of gain and losses, to control the temptation to bend ethical calculations

42 SINGER, P.: *Writings...*, pág. 301.

43 SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 159.

44 Ibídem, pág.161.

in our favour, and to built commitment to truthfulness which is essential for communication⁴⁵

4.2. La paradoja principio exigente/concreción conformista.

4.2.1. Retomando la disquisición.

Hasta el momento, hemos dado argumentos para aceptar una modalidad de normas puestas al servicio de *consecuencias* positivas para el sujeto. Sin embargo, he aquí que descubrimos una discordancia importante al comparar el principio singeriano entre lo que se ha de dar y la especificación relajada propuesta, más tarde.

Si comparamos los dos primeros párrafos del epígrafe “Concreción del principio ético relativo a la donación” con las primeras tres citas del titulado “El deber del principio”, la paradoja es palpable; de hecho, nos asaltó en el primer trabajo que realizamos sobre Peter Singer⁴⁶; ¿cómo es posible que un principio tan exigente conduzca a concreciones tan nimias como donar el cinco por ciento de nuestros ingresos al Tercer Mundo?, ¿acaso se corresponde esta acción con donar hasta que nuestro perjuicio sea mayor que el beneficio obtenido por el desfavorecido?, ¿no exigiría el principio singeriano renunciar a todo tipo de comodidades hasta límites indeseables e inasumibles para la mayor parte de los ciudadanos del siglo XXI?, ¿se contradice Singer?

En una nota a pie de página de este trabajo, reseñamos el ejemplo de Zell Kravinsky, un adinerado padre de familia que, después de los cuarenta años, decide donar cuarenta y cinco millones de dólares a los más desfavorecidos e incluso uno de sus riñones para que otros pudieran vivir mejor⁴⁷. A pesar de su loable acción, ni siquiera Kravinsky se acomodaría a las peticiones del principio singeriano, en tanto en cuanto mantiene una casa y comida diaria a la vista de las muertes por hambre en países como Etiopía.

Reiteremos las cuestiones: ¿se equivoca nuestro pensador en su principio ético?, ¿hay una incoherencia entre sus planteamientos?, ¿funciona el principio exclusivamente como ideal regulativo al que aspirar no coincidiendo con la vida?

4.2.2. Comprendiendo una supuesta incoherencia.

La lectura de *The expanding circle* y de otros artículos del profesor de Princeton nos ha facilitado las claves para entender la paradoja.

Este artículo comenzó el asunto de las paradojas con una secundaria respecto a la presente: la desavenencia entre la aceptación o no de normas en la ética singeriana. ¿Por qué? Porque esta indagación nos ha dotado de una información

45 Ibídем, pág. 163.

46 Cfr. BARRIENTOS RASTROJO, J.: “Crítica de la justicia social singeriana en el orbe de una propuesta liberal moderada (Critique of sigerian social justice inside of a moderate liberal proposal)”, *Dikaiosyne*, número 24, 2010, págs. 35-57.

47 Cfr. SINGER, P.: “What should a billionaire...”, págs. 20-21

crucial para desenvolver la segunda, a saber, la norma posee como función esencial disponerse al servicio de intereses consecuencialistas y no constituirse como principio absoluto.

De este modo, la norma proporciona réditos muy válidos para la sociedad, los que vimos en el epígrafe anterior, siempre que no se confunda el medio con el fin. El consecuencialismo y las consecuencias matizan el cumplimiento de las normas. Por tanto, el mismo principio exigente singeriano ha de estar al servicio de las consecuencias que produce.

Si se aplicase el principio como fin en sí mismo, es decir, sin regulación consecuencialista, ni siquiera Zell Kravinsky con su organismo privado de un riñón alcanzaría el estándar moral propuesto. Sin embargo, este tipo de ética feroz se enfrenta a una consecuencia grave: podría ser descartada por su implacabilidad.

There is one moral consequentialist objection to the Famine Relief Argument (...). This is that the standard set by it is so high than no one except a saint can fulfil his obligation to the starving; and therefore will be counterproductive to demand so much, since people will say, "As I can do what is morally required of me anyway, I may as well no bother about morality at all". If, however, we were to set a more easily attainable standard, people might strive to do what the standard demanded. Thus setting a lower standard might actually result in more aid⁴⁸.

Esta idea que procede de 1977 la repite tres años más tarde en *The expanding circle*:

This is an ethic for saints; sinners, despairing of meetings so exactly an ethical standard, are more likely to dismiss all such ethical claims as idealistic verbiage, not to be taken seriously by practical people (...). So an ethic for normal human beings will do well to limit the demands it make⁴⁹.

Queda escamoteada a un lector que no haya leído estas dos obras y sólo haya accedido a *The life you can save*. Los títulos de dos de sus capítulos la sugieren: "Asking too much?" y "A realística approach". Ahora bien, una fotografía de Singer que sólo tome en cuenta este libro y algún artículo más sobre la ética de los desfavorecidos pero obvie las dos obras citadas conduce a la perplejidad.

En suma, siendo conscientes de que la norma es un medio, no un fin, y que éste último depende de una evaluación racional a la vista de las consecuencias, se puede comenzar a entender la paradoja. Como dice el adagio, Singer mantiene que la norma está hecha para el hombre y no viceversa. Aunque, ¿cuáles serían las limitaciones que impiden un cumplimiento exhaustivo del principio feroz?

48 SINGER, P. "Reconsidering the famine...", pág. 48.

49 SINGER, P.: *The expanding...*, págs. 159-160.

4.2.3. Las limitaciones humanas de la donación.

El trayecto anterior no quedaría suficientemente dibujado si no se trazan las limitaciones humanas de la capacidad donativa. Nuevamente, la relectura de *The life you can save*, después del acceso a otras de las obras de Singer, explican su aseveración.

Según *The expanding circle*, “si fuésemos más racionales, seríamos diferentes: usaríamos nuestros recursos para salvar a tanta gente como nos fuera posible”⁵⁰. La racionalidad ética debido a su naturaleza expansiva debería llevarnos a unas fronteras que conciernen con el exigente principio ético singeriano (dar hasta que nuestro perjuicio por donar se equipare con el beneficio de quien recibe). No obstante, *The expanding circle* añade que un código ético racional debería también ser consciente de las tendencias de la naturaleza humana⁵¹, lo cual sugiere que concreciones más moderadas:

We can learn of attempts to avoid the natural consequences of human sexual desire. Preaching celibacy as a moral idea may appeal to a few, but it is unlikely to reduce population growth significantly, for it involves the frustration of an important human desire. Contraception, which allows the satisfaction of this desire but prevents its natural consequences, has been more successful⁵²

Este ejemplo se traza en una obra, *The expanding circle*, que, entre otros temas, abre ópticas sobre la influencia que los genes poseen sobre el ser humano y cómo la sociobiología influye en los actos éticos de la persona humana. Aunque la conclusión de *The expanding circle* se cifra en la superación de la biología por medio de la racionalidad y la cultura, nuestro filósofo es consciente de la influencia que los genes tienen sobre el ser humano: la perpetuación de los propios genes conlleva que ayudemos más a los sujetos de nuestro entorno que a los desconocidos que residen a miles de kilómetros. Sin entrar ahora a explicar el asunto, por razones de espacio, diremos que el hecho va a tornasolar el principio al punto de proponer una modalidad de donación hoy muy extendida: donar a sujetos específicos de los que recibimos una fotografía y, puntualmente, alguna información de sus evoluciones. Esta dinámica inscribe al sujeto en su tendencia genética: donar a los *conocidos*.

The life you can save trasciende el argumento genetista y aprehende más razones que limitan las capacidades donativas de la persona. Por una parte, están las justificaciones racionales:

50 “If we were more rational, we would be different: we would use our resources to save as many lives as possible” (SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 157).

51 “A rational ethical code must also use existing tendencies in human nature” (SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 155).

52 SINGER, P.: *The expanding...*, pág. 170.

(1) La inexistencia de un código moral universal, justifica a que cada individuo siga su propia orientación ética⁵³.

(2) Cada cual gana su propio dinero y puede hacer con él lo que le plazca⁵⁴.

Singer desmonta estas dos modalidades relativistas desde argumentos relacionados con el utilitarismo expansionista, explicados más arriba.

(3) No tenemos obligación moral de restaurar nada a nadie, puesto que no somos responsables de su sufrimiento⁵⁵.

La réplica breve se explica desde la interconexión del mundo y la forma en que las decisiones del primer mundo, aun cuando el ciudadano medio no es consciente sobre ello, influye sobre el tercero. Además, hay que ser consciente de que las condiciones favorables de los países ricos son deudores, en gran medida, de las dificultades de los pobres. A este tema ha dedicado Singer su libro *One World*⁵⁶ y, una especificación para Estados Unidos se encuentra en *The president of good and evil*⁵⁷.

El “capital social” es un concepto que apunta a las condiciones sociales que nos facilitan a una persona a vivir de una determinada forma. Así, el depauperado “capital social” de los países en desarrollo comienza a que los sujetos vivan en situaciones deplorables. La suerte de un sujeto no sólo depende de su trabajo sino de esta categoría. Herbert Simon ha determinado que el “capital social” es responsable del 90% de lo que la gente gana en los países ricos⁵⁸. Como hemos señalado, hay gran influencia en el aumento o disminución del “capital social” de relaciones injustas con el tercer mundo.

(4) No hay obligación de dar más al tercer mundo, puesto que parte de nuestros impuestos van destinados a él⁵⁹. Con los datos en la mano, se pone de manifiesto que el ciudadano medio considera que:

(a) Se está donando a los países en desarrollo más de lo real.

(b) Se debería donar más de lo que se está donando, que ellos desconocen.

La conclusión es obvia: si se donase lo que el ciudadano piensa que es justo, la ayuda del gobierno habría de completarse con financiación personal.

(5) Dar dinero sólo fomenta la dependencia y alimenta el capitalismo⁶⁰.

En este punto, Singer coincide y anima a buscar formas de financiación que dirijan a la independencia económica de los países.

(6) Dar todo lo que tenemos, nos limitaría para conseguir más y para seguir donando⁶¹. Obsta hacer crítica de este punto.

53 Cfr. SINGER, P.: *The life you can...*, págs. 25-26.

54 Cfr. Ibídem, págs. 26-28.

55 Cfr. Ibídem, págs. 28-33.

56 SINGER, P.: *One world. The ethics of globalization*, Yale University Press, New Haven, 2002.

57 Cfr. SINGER, P.: *The president of good and evil. Taking George W. Bush seriously*, Londres, Granta, 2004.

58 Cfr. SINGER, P.: “What should a billionaire...”, pág. 16.

59 Cfr. SINGER, P.: *The life you can...*, págs. 33-36.

60 Cfr. Ibídem, págs. 36-38.

61 Cfr. Ibídem, págs. 38-39.

(7) La escasez de los recursos. Esta objeción procede de su artículo “What should a billionaire give and what should you?”

5. Conclusión: la racionalidad y la cultura como superación de las fronteras biologistas.

5.1. Limitaciones genéticas y culturales.

Peter Singer ha realizado una encomiable tarea los últimos cuarenta años estudiando las *limitaciones* que impiden al sujeto humano donar más allá de ciertos estándares. Consciente de las mismas, realiza una concreción moderada de su ética en *The life you can save*. Propuesta, en cualquier caso, que no está cerrada sino que se edifica como un medio abierto a ambiciones más elevadas.

Detengámonos, en cualquier caso, en las razones que ofrece Singer para argüir en pro de su concreción ética moderada.

Por una parte, topamos con la objeción genetista a donar a personas muy alejadas a nosotros: los estándares del principio singeriano sobre la donación serían excesivos para un ser humano cuyos genes sólo se preocupan por los más cercanos, con el fin de perpetuar los propios genes. El interés del ser humano por los más cercanos (familiares y desfavorecidos del propio país) sobre los de continentes alejados es justificado por E. Wilson en el deseo de cada sujeto de perpetuar los propios genes. Mientras más cercanía haya con los otros, más posibilidades hay de compartir genes. Por eso, los genes motivarían que el sujeto done más ayuda y dinero a los cercanos que a los lejanos.

Por otra parte, tropezamos con una objeción menos clara para donar: nuestra naturaleza no es la de santos (“saints”) sino de pecadores (“sinners”), es decir, no estamos destinados a desarrollar imperativos morales excesivamente rigurosos ni, si se me permite el neologismo, rigorosos.

Demos un salto atrás: ¿cuál es el fundamento de tal distinción?, ¿qué posee el santo que no tiene el pecador?, ¿cómo puede mejorar el pecador para mejorar los estándares éticos y aspirar a las alturas del principio singeriano más exigente?

La excelencia ética del “santo” se funda en su racionalidad. Si fuésemos más racionales, podríamos salvar a más personas.

Por otra parte, la “santidad” trasciende lo individual y llega a lo cultural. Los estándares culturales marcan la santidad. Alguien que done un uno por ciento de su sueldo a los desfavorecidos puede ser considerado santo o villano según la media de donación de su cultura.

Vayamos a otro ejemplo. La insopportabilidad de vivir hoy sin un teléfono móvil no es análoga a la de hace cincuenta años. Por tanto, nuestra cultura, la de España de principios de milenio, nos ha colado una necesidad ético-economicista de la que no podemos prescindir. Si esa necesidad cultural no existiera en nuestra cultura, probablemente al 5% de donación propuesto por Singer se podría añadir un pequeño porcentaje más (el del coste del móvil y del pago de sus facturas), sin que nos viéramos atribulados. En cierto sentido, esta nueva necesidad nos hace hoy menos santos, o si se quiere menos dadivosos que hace cincuenta años.

Añadámos a esta necesidad la de un coche, unas vacaciones anuales, un traje para las bodas, unos zapatos nuevos para ciertos eventos, un portátil para ir a trabajar y uno de sobremesa para la casa, un e-reader para ir en avión o un MP4 para cuando salimos a correr por el parque. Todas son necesidades *culturales* que no contemplaban nuestros tatarabuelos y/o que no son básicas para los miembros de ciertas tribus australianas que todavía existen.

Colmar las necesidades citadas disminuye nuestros niveles de frustración. Hoy, no poder disfrutar de unas vacaciones pagadas en verano significa un serio riesgo de insatisfacción. Ahora bien, esas vacaciones tiene un coste, digamos que un dos por ciento de todos nuestros ingresos anuales. Ayer, esta necesidad cultural (disfrutar de vacaciones) no existía. Por tanto, hace cincuenta años, ese dos por ciento extra se podía dedicar la ganancia al tercer mundo. Esto quiere decir, que el cinco por ciento singeriano se podría haber aumentado hasta el siete por ciento. Trasládese esto a otras necesidades que no existían tras la Guerra Civil Española.

Hoy, la cultura hace necesaria que los hijos cursen no sólo una carrera sino un Máster (y, probablemente, en el futuro, sea obligatorio que el mismo se haga en el extranjero). Esto constituye otra demanda cultural que influye directamente en el porcentaje que podríamos dar al tercer mundo sin vernos perturbados. ¿A dónde queremos llegar?

Dar curso a la exigente propuesta de Singer no depende de limitaciones genetistas, sino del ritmo de vida impuesto por la cultura. El utilitarismo de Singer depende de sujetos que encuentren placer y eviten el dolor. El sistema económico modifica las concresciones de nuestro filósofo. Un mundo sin tantas necesidades como el nuestro (móviles, coches, portátiles, ereaders...) daría lugar a concresciones normativas más “santas”. Por tanto, el conservadurismo de nuestro pensador está motivado en gran medida por el universo cultural en que el sujeto de las sociedades ricas se desenvuelve.

Curiosamente, esto nos obliga a comunicar la ética individual con la social alcanzando el adagio orteguiano “yo soy yo y mis circunstancias y si no las salvo a ellas no me salvo a mí mismo”. Salvar las circunstancias implica modificarlas y, al hacerlo, transformo las concresciones del principio de Singer: un mundo donde todos dan genera una tendencia favorecedora a ampliar los estándares éticos de donación.

5.2. A vueltas con el principio de ética expansionista.

El utilitarismo singeriano no se funda exclusivamente en la felicidad personal sino que en la toma de decisión debe contar tanto la propia satisfacción como la del resto de los miembros del mundo⁶². Este principio anima a ascender en el sistema ético hasta límites no descritos en el momento de saber qué hacer.

62 Curiosamente, esta apertura no es entendida por algunos de sus críticos que defienden que una ética tan abierta es autocontradicatoria. El amor exige, aseveran los críticos, proclividad de unos sobre otros. Esta crítica surge en el seno cristiano, por lo que habríamos

Retrocedamos a los dos polos del asunto:

(A) Por un lado, la cultura modifica nuestras necesidades disminuyendo nuestros niveles de frustración cuando no poseemos objetos, necesidad que va en aumento en el sistema capitalista.

(B) Por otro, la conciencia del sufrimiento de los demás nos hace sufrir provocando otro tipo de insatisfacción.

A riesgo de colapsar al sujeto en un *impasse* descorazonador, lo que deseamos no es dar una solución sino comprender los resortes del entramado de la acción ética que catalicen las actitudes donativas. Para ello, proponemos los siguientes puntos:

(1) Empoderar la racionalidad que nos vacuna contra los males del genetismo o de éticas subjetivistas o fundadas en revelaciones sectarias humanas. Esta racionalidad nos hace ser más conscientes de qué se gana y qué se pierde al contrastar la felicidad y sufrimiento personal y las de los demás.

(2) Potenciar la cultura de la donación. Si ésta se entiende como requisito moral indispensable y no como anexo ético, no podremos sentirnos satisfechos cuando nos ceguemos a ella. En este contexto, percibiremos mejor la necesidad del otro y ésta quedará por encima de nuevas necesidades socio-culturales creadas. Nuestro potencial donativo aumentará puesto que sentiremos más satisfacción al dar o más insatisfacción cuando no lo hagamos. Es más, la ética moderada del cinco por ciento (escasamente racional desde una ética expansionista rigurosa) nos resultará insuficiente. Consecuentemente, nos acercaremos a la moral de los santos de una forma natural integrándola como requisito antes que como regalo opcional.

(3) Sensibilizar. Hemos de divergir con el racionalismo a ultranza de Singer, al menos desde las alturas presentes de nuestra investigación. Si el filósofo australiano hace depender su criterio moral de elementos culturales, habrá que modificarlos para mejorar la situación donativa global. Según el autor de *The expanding circle*, los sujetos no son totalmente racionales, esto coarta sus capacidades de donar. Por ello, pensamos, hay que llevar a término una concreción moderada. A la solución se aumentar los niveles de racionalidad se une otro: esquivar el *sentimiento* de la perentoriedad de todo lo que nuestra cultura nos ofrece y *sentir* la exigüedad de aquel que no posee lo mínimo. Sin duda, el análisis racional modifica la emoción, pero se precisa, además, un trabajo que trasciende la racionalidad (o lleve a la misma a un nivel que trascienda lo lógico-argumental). Se trata de una formación del carácter (*ethos*) que tenga capacidad de escucha y de empatía y que pueda entrenar desde una racionalidad experiencial. Esta otra racionalidad tiene presente los argumentos, pero se abre a nuevos sentidos de la realidad; además, es más capaz de escuchar con humildad y, en última instancia, de entrar en contacto con la sensibilidad del animal sufriente y, por ende, de reclamar a quien lo violenta que detenga su acto.

de preguntarnos si en sí misma, la crítica no está violentando los propios principios cristianos (PREECE, G.: "The unthinkable...", págs. 33-34).

Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012

En fin, una racionalidad cuya exposición excede los límites de lo que aquí queríamos exponer.

José Barrientos Rastrojo,

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales del Pensamiento,

Universidad de Sevilla.

barrientos@us.es

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE *voūç*

Jacob Buganza, Universidad Veracruzana, México.

Resumen: El artículo, compuesto en forma de ensayo, tiene la finalidad de destacar algunos puntos que el autor considera esenciales acerca del *voūç* o *intellectus*. Se trata del *voūç* como facultad y el *voūç* como hábito de los primeros principios. El autor revisa lo que escribe sobre él Anaxágoras, Aristóteles y Tomás de Aquino, y sostiene que se trata de una teoría con vigencia.

Abstract: The article, written in essay form, is intended to highlight some points that the author considers essential about *voūç* or *intellectus*. It could be understood as *voūç* as faculty and *voūç* as habit of first principles. The author reviews what Anaxagoras, Aristotle and Thomas Aquinas write about it, arguing that it is a valid theory.

I

En la historia de la filosofía, el concepto de *voūç* puede rastrearse al menos desde Anaxágoras. Se trata del filósofo que postula también los rudimentos para la teoría de las *semina* y del concepto metafísico de potencia, pues mientras Demócrito resuelve el problema del devenir postulando los átomos, Anaxágoras propone el concepto de *σπέρματα* o, como dice Aristóteles, *όμοιομερῆ*, para dar cuenta de por qué se origina algo cuando éste antes no era. Postula esta semilla que se encuentra en toda la realidad y que permite dar razón de que a partir del no-pelo salga el pelo; se trata de una de las dos aportaciones más importantes del filósofo de Clazomene. La otra aportación, que permite a Anaxágoras figurar como un sensato entre desatinados, al entender del Estagirita, es la teoría del *voūç*.

Ante la observación de la realidad, Anaxágoras se percata de que lo bueno y lo bello se dan en el mundo, pero que éstos no se pueden explicar recurriendo exclusivamente a la causalidad mecánica, es decir, a la causalidad material. Mientras que los atomistas y su afán analítico pretenden dar razón de todo proceso recurriendo a las partes materiales, Anaxágoras pretende imponer la síntesis, es decir, la unidad de sentido; propone la totalidad, el orden y el fin del ser. Propone como principio el *voūç* que da orden a la totalidad, con lo cual descubre una causalidad nueva, que Aristóteles poco después llamará final o telética. Se trata de un *voūç* arquitectónico, que ordena los *σπέρματα* y crea, así, el movimiento. Es lo más poderoso que hay, pero no es omnipotente. El *voūç* de Anaxágoras es todavía algo ligeramente material, pero es algo sutilísimo y purísimo¹.

Según este filósofo, no hay generación y corrupción absoluta de las cosas, las cuales se encuentran mezcladas por los distintos elementos que, en un inicio, se

1 Cf. Cleve, Felix M., *The Philosophy of Anaxagoras*, King's Crown Press, New York, 1949, pp. 19-27.

hallaban compactados o unidos. Esta masa primigenia se va paulatinamente separando, dando lugar al mundo. Dicha masa primordial contiene inicialmente todas las incontables diferencias cualitativas que posteriormente se hallan en las cosas que componen al mundo. De ahí su idea de que el pelo y la carne deben contenerse en el pan que comemos. Pero asegura que hay algo distinto, a lo que llama precisamente *voūç*, pues el hombre no está conformado sólo de carne, huesos, tendones, etcétera, sino que también tiene *voūç*. De acuerdo con Jaeger, no hay manera de establecer de dónde viene esta conciencia que toma Anaxágoras de los límites de la física, pero es claro que tal concepto domina toda su concepción filosófica de la realidad. En efecto, es el espíritu lo que no se encuentra mezclado con todas las cosas, sino que es algo “por sí mismo”; se trata de algo soberano, independiente y dominante. Perdería su poder si estuviera mezclado con todas las cosas².

De acuerdo con los fragmentos que se conservan de este filósofo, él mismo escribe que la inteligencia o *voūç* es algo sin límites (*ἄπειρον*) y señora de sí (*άυτοκρατής*), y no se mezcla con ninguna de las demás cosas. Ella está sola consigo misma. Si estuviera mezclada con otras cosas, entonces no las dominaría. Además, la inteligencia es la cosa más pura (*καθαρότατον*); es lo que posee el conocimiento universal, lo que tiene mayor potencia y es siempre (*αεί ἔστιν*). Aunado a esto, la inteligencia para Anaxágoras es la que pone en marcha el movimiento de los otros elementos; es la que comienza a mover a lo demás con movimientos circulares, aunque no se trate de un movimiento mecánico³.

Pero hay algo muy importante que se entrevé en la interpretación de Jaeger sobre los textos de Anaxágoras. Hay un espíritu divino y un espíritu finito, pero entre ambos, aunque sumamente distantes, hay analogía. Son, ciertamente, diferentes, “...pero estas diferencias no implican en manera alguna que sea absolutamente imposible encontrar ninguna semejanza cualitativa entre el Espíritu divino e infinito y el espíritu humano y finito. Nuestro espíritu es lo Divino en nosotros, que nos permite acercarnos al espíritu Divino y su plan del mundo con auténtica comprensión”⁴.

II

Como se apreciará con mayor claridad en lo que sigue, hay una cierta ambigüedad en el uso del término *voūç*, pero es que su misma realidad implica una ambivalencia porque, por un lado, puede indicar una facultad o potencia y, por tanto, un estrato ontológico humano (aunque también divino, ciertamente)⁵; por otro lado, puede referirse a un hábito, a saber, el hábito de la intuición, acto

2 Cf. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos* (traducción de José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 155-163.

3 Anaxágoras, “Sobre la naturaleza”, en: *Los presocráticos* (edición de Juan David García Bacca), Fondo de Cultura Económica, México, 1978, nn. 12-15.

4 Jaeger, Werner, *Op. cit.*, p. 163.

5 Por potencia entendemos lo que es *principium proximum operationis*.

propio precisamente del *voūç*. Aristóteles asume esta bivalencia, así como parte de las doctrinas de Anaxágoras que sin duda conoció y recuperó por lo que consta en el primer libro de la *Metafísica*⁶.

Tal parece que lo fundamental se halla en la *Ética nicomáquea* y en el *De anima*. En este último puede apreciarse el *voūç* como facultad, mientras que en el primero de los textos puede vislumbrarse como hábito. Procederemos de la siguiente manera: primero traeremos a colación lo que consideramos principal sobre este tema partiendo del *De anima*; posteriormente, revisaremos tres textos que nos parecen fundamentales acerca del *voūç* como hábito, recurriendo a la *Ética nicomáquea* como fuente primordial. Con ello, finalmente, pretendemos esquematizar la doctrina del *voūç* que, nos parece, goza de actualidad. Lo haremos recurriendo a Tomás de Aquino, quien sintetiza de modo precioso la doctrina del *voūç* o *intellectus*.

III

Con respecto a los textos del *De anima*, como es bien sabido, se trata de toda una psicología racional que, ya entrado el siglo XX, se ha denominado antropología filosófica una vez que explica la pregunta por el puesto del hombre en el cosmos. Es curioso que esta antropología filosófica, que tiene a Max Scheler como su reconocido impulsor, distinga al hombre de los demás entes precisamente por poseer *Geist*, fundamento ontológico del acto de ideación, es decir, de la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo⁷.

En el *De anima*, Aristóteles recuerda expresamente a Anaxágoras al considerar que aquello que intelige o que puede pensar todas las cosas (*ἐπει πάντα νοεῖ*) es algo sin mezcla (*ἀμηγῆ εἶναι*)⁸. De acuerdo con la interpretación que efectúa David Ross acerca de los pasajes del *De anima* donde Aristóteles se refiere al pensamiento, éste no tiene ninguna forma positiva (*positive form*) propia, porque de ser así le impediría asimilarse por completo a su objeto, es decir, a lo inteligible. Y es que, para Aristóteles, el pensamiento se vuelve uno con el objeto entendido o inteligido; pero si estuviera configurado positivamente, como dice Ross, entonces no podría asimilarse a lo inteligible. Lo que entiende el entendimiento, es decir, lo que aprehende, es la esencia. No podría el entendimiento asimilar la esencia de las cosas materiales, a las cuales está enfocada directamente, si aquello con lo cual intelige estuviera irremediablemente determinado por otra forma. Este es precisamente el argumento aristotélico para sostener la diferencia del pensamiento con respecto a la materia, lo cual implica, nos parece, a las potencialidades superiores humanas

6 Sobre la recepción de Aristóteles con respecto al *voūç* de Anaxágoras, Cf. Cherniss, Harold, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, UNAM, México, 1991, pp. 289ss.

7 Cf. Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (traducción de José Gaos), Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 75ss.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a18.

como son la voluntad y la libertad, la cual se entrecruza entre el entendimiento y la voluntad.

Por otro lado, es frecuente constatar que el pensamiento se confunde con la imaginación o fantasía⁹. Desde la filosofía antigua puede atestiguarse esta confusión, especialmente con los materialistas. La tesis de fondo de estos últimos se reasume, con nuevos bríos, en la filosofía de corte empirista, donde nuevamente se asegura que el pensamiento es imagen. Pero para Aristóteles esto no es admisible. El pensamiento no es imagen, aunque no se puede pensar sin imágenes (*De anima*, 427b14-16, 431a16, 432a7-14). En efecto, la imagen no es estrictamente mental, en el sentido moderno del término, sino que corresponde a una facultad sensible, aunque no se trate necesariamente de un sentido externo; por tanto, se trata de un sentido interno que el hombre posee al igual que los animales. Aunque el hombre haga uso de las imágenes para pensar, no son estas últimas el pensamiento, como insistiremos más adelante. Es más, de acuerdo con la interpretación de Ross, el uso de las imágenes es el precio (*is the price*) que debe pagar la razón (*which reason has to pay*) por su asociación con las facultades mentales inferiores (*lower mental faculties*)¹⁰. Tan es así que el Aquinate, en seguimiento de Aristóteles, hace indispensable el *phantasma* para pensar: “*si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensibile ad sensum, sicut sensus non potest sentire sine sensibilia, ita anima non potest intelligere sine phantasmata*”¹¹.

El punto culminante de la psicología aristotélica, como le llama Ross, es la distinción que hace Aristóteles entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός, pues el Estagirita asegura que hay un intelecto capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (Ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν)¹². Es una teoría que, como muchas del estagirita, ha surcado toda la historia de la filosofía, pues ya desde su formulación han sido muchos los que se han dedicado a la cuestión que, a nuestro juicio, Tomás de Aquino resuelve en el célebre *De unitate intellectus contra averroistas*. En efecto, la distinción entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός es una distinción que se da al interior del alma (ἐν τῇ ψυχῇ) y no fuera de ella¹³. Sin embargo, el problema hermenéutico ha tenido su origen por la cualidad que Aristóteles atribuye al νοῦς ποιητικός, pues unos interpretan el término de una manera y otros de otra. Se trata del término χωριστός. En efecto, el vocablo proviene del adverbio χωρίς, que puede traducirse como “separadamente”, “separado” e incluso como “diferentemente”. En consecuencia, hay quienes aseguran que χωριστός ha de traducirse como

9 Aristóteles afirma textualmente en el *De anima* (427b16-17) que no se trata de lo mismo, pues al menos al enjuiciar es necesario situarse en la verdad o el error, mientras que la imaginación no requiere forzosamente situarse en ello.

10 Ross, David, *Aristotle*, Routledge, New York, 1995 (6a. ed.), pp. 152-153.

11 Aquinatis, Thomae, *In III De An*, lec. 12, n. 772.

12 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a14-15.

13 Ross, David, *Op. cit.*, p. 153.

“separado”, pero otros lo entienden como “separable”¹⁴. La diferencia es mayúscula y no entraremos a discutirla. Ya hemos adelantado que nos parece conveniente la tesis tomista porque está en consonancia con la idea de que esta distinción se da ἐν τῇ φυσῇ. De esta manera, puede sostenerse lo que dice el propio Aquinate en su tratado ya mencionado: *“Impossibile est ergo salvare quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois”*¹⁵, pues esta última elimina la individualidad de la intelección. Se trata, como dice Giovanni Reale, de una realidad divina en nosotros, es decir, una trascendencia en el sentido de una naturaleza distinta¹⁶. Por eso es que Sanseverino asienta que, finalmente, uno y otro, a saber, *“intellectum agentem, et possibilem separatum dixit non quod extra anima sunt, sed quod, cum sine ullo organo corporeo exerceantur, corpori non miscentur”*¹⁷.

La aprehensión se atribuye al νοῦς παθητικός, mas necesita del νοῦς ποιητικός para pasar del inteligible en potencia al inteligible en acto, con lo cual el pensamiento se vuelve uno con el objeto inteligido. En efecto, la *intellectio* o intelección se atribuye al νοῦς παθητικός, pero lo que hace pasar de la potencia al acto a lo inteligible es el νοῦς ποιητikός. Por supuesto que no es otra cosa que la aplicación metafísica del principio de que no puede pasarse de la potencia al acto sin algo que esté en acto; o, como dice el propio Aristóteles, *“siempre, en efecto, desde lo existente en potencia surge lo existente en acto por obra de lo existente en acto”* (ὅτι γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἔνεργον ὑπὸ ἔνεργεια ὄντος)¹⁸.

En síntesis, el νοῦς παθητικός es análogo a la materia, pues es capaz de recibir todas las formas inteligibles, mientras que el νοῦς ποιητiκός es análogo a la causa eficiente, pues es capaz de producir todas las cosas.

En este punto culminante, se aprecia perfectamente la simbiosis entre las distintas potencias humanas, a saber, entre las potencias sensitivas y las intelectivas, pues se vislumbra con toda claridad que el νοῦς requiere del φάντασμα para lograr el εἶδος¹⁹. La *essentia* o εἶδος es la idea de alguna cosa en cuanto está presente en el entendimiento, y es precisamente la *intellectio* o intelección el acto por el cual el intelecto adquiere la idea. Son varios los filósofos que se inclinan a aceptar la existencia de ideas, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibniz, Rosmini, Gioberti, etcétera. Por supuesto que hay matices entre ellos, pero no es el momento de aclararlos. Lo que los identifica es concebir al intelecto como la facultad de adquirir ideas, las cuales son distintas del *phantasma*, del cual se sirve precisamente el entendimiento. Es

14 Cf. Guarinoni, Chrisophoro, *Sententiarum Aristotelis de anima seu mente humana interpretatio*, Ioannes Saurius, Francoforti, 1601, p. 50.

15 Aquinatis, Thomae, *De unitate intellectus contra averroistas*, 65. También Aristóteles menciona el término ὄμηρος, traducido como puro o no contaminado o no mezclado.

16 Reale, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, p. 94.

17 Sanseverino, Caietano, *Elementa philosophiae christiana cum antiqua et nova comparatae*, t. III (pars prima), c. VI, a. 6, n. 396, nota 1.

18 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1049b24-25.

19 Cf. Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005, pp. 104-113.

precisamente aquí donde el realismo gnoseológico se separa del empirismo (y de su exageración, llamada sensismo), que es la doctrina que niega la existencia de tales ideas, pues considera que el conocimiento humano proviene y se restringe a la experiencia sensible.

Pero esta doctrina parece ser errónea, pues hay ideas que no representan algo singular, sino que trascienden lo empírico, aunque tengan su base en la ἐμπειρία. Se trata de ideas como virtud, verdad y bondad. Asimismo, hay ideas que, aunque se refieran a cosas singulares, pueden apuntar a algo que existe inmaterialmente, como sucede con la idea de ente. Además, hay ideas que representan relaciones, las cuales no se aprehenden sin la mediación de la intelección, como sucede con las ideas de orden, filiación, mayor, menor, etcétera. Por ello, hay que postular una facultad que sea capaz de abstraer e inteligir tales ideas, que es precisamente el *voūç*. El núcleo del asunto está en afirmar que el *phantasma* es algo distinto de la idea, pues el *phantasma* representa la cosa singular, mientras que la idea representa a las cosas en universal. De esta suerte, pueden darse ideas sin *phantasma*, como sucede con el concepto de miriágono o polígono de mil lados²⁰; tal parece que lo mismo sucede con ideas como *humanitas*, que proviene de una *abstractio formalis*, a diferencia de la idea *homo*, que proviene de una *abstractio totalis*. Así pues, si el conocimiento humano trasciende al sentido, es decir, a la sensación, entonces existe el intelecto. O como se diría en filosofía escolástica: *cognitio humana trascendit sensum; ergo datur facultas trascendens sensum, quae dicitur intellectus, sicut deducitur a principio: facultas specificantur (distinguntur) ab actibus suis operationibus*²¹.

El hombre es un todo que no se reduce a partes extensas, sino que requiere de la unidad que la forma le proporciona. Esta forma es el alma racional de la que habla Aristóteles, alma noética que tiene la capacidad de trascender lo empírico y alcanzar nociones universales que se refieren a lo inmaterial, como la noción de ente en universal y sus principios. Para Aristóteles, la forma es lo que brinda la totalidad de sentido al conjunto, es decir, cada una de las partes y sus operaciones se armonizan entre sí gracias a la forma. El *voūç* es parte de esta forma, pues es lo que diferencia al hombre de los demás vivientes naturales. En pocas palabras, lo que brinda la forma del hombre es la espiritualidad que implica el concepto de *voūç*.

IV

Pasemos ahora al *voūç* como hábito. En la *Ética nicomáquea*, al menos tres textos resultan fundamentales para apresar qué entiende Aristóteles por el *voūç* como hábito. En efecto, ahí se encuentra al *voūç* como parte de los hábitos intelectuales. En el primer texto, Aristóteles pretende distinguir el *voūç* de otras virtudes intelectuales, a saber, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις y σοφία. En primer

20 Cf. Geny, Paul, *Institutiones dialecticae*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1933, pp. 20-21.

21 Napoli, Ioannes di, *Phychologia*, Marietti, Taurini/Romae, 1950, n. 54.

término, el *voūς* no es ἐπιστήμη, pues Aristóteles asegura que si la ciencia es el juicio que tiene por objeto los universales (*καθόλον*) y las cosas que son necesariamente (*ἀνάγκης*), y siendo cierto que hay principios a partir de los cuales parte la ciencia, es decir, que los presupone en sus razonamientos posteriores, entonces estos presupuestos no pueden ser objeto de la ciencia, sino que deben serlo de algo más. En efecto, la ciencia parte de ciertos principios que da por supuestos, como por ejemplo la existencia de la realidad que estudia o las potencialidades cognoscitivas que tiene el sujeto para investigar el objeto de estudio, etcétera. Para Aristóteles, los principios de los que parte la ciencia no son objeto de ciencia, sino de algo más. Ahora bien, estos principios no son objeto de la *téχνη* ni de la *φρόνησις*, pues ambas versan sobre lo que puede ser de otro modo (*ἄλλως*); en consecuencia, ellas no versan sobre los principios. Lo natural es que la sabiduría verse sobre los principios, lo cual es parcialmente verdadero desde el espíritu del aristotelismo; sin embargo, no es lo que tiene Aristóteles en mente porque, de acuerdo con su descripción, la *σοφία* requiere de la demostración (*ἀπόδειξιν*) para algunas cosas. Por tanto, queda el *voūς* (intuición) de los principios (*λείπεται νοῦν εἰναι τὸν ἀρχῶν*²²).

El *voūς* es un hábito a través del cual o gracias al cual el hombre, “*por la virtud del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables*”²³. Estos principios corresponden, por supuesto, a los que la tradición filosófica clásica ha estudiado inmejorablemente, y que son los principios del ser y del conocer. De acuerdo con Francisco Suárez, la doctrina aristotélica de los principios, entre los cuales descuelga el principio de contradicción, aunque no está enunciado con conceptos universalísimos ni conocidos enteramente, no prueba que no sea el primer principio, sino a lo sumo que no es la primera proposición o composición que elabora el entendimiento (*non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium*), pues para ello no se exige que sea la primera proposición sino que de ella pendan en cierto modo todas las otras verdades (*quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia*); la condición para que sea principio es que no dependa de otro conocimiento previo o, como dice Suárez, que “*ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat*”. Esta condición sí la alcanzan los principios del ser y del conocer, cuyo primer principio al menos desde Aristóteles es el principio de contradicción, reformulado por Suárez a través de la tradición escolástica de esta manera: *nullum ens est et non est*; se trata del primer principio del conocimiento especulativo (pues el primer principio del conocimiento práctico o moral es *omne bonum est faciendum et malum*

22 Todas las referencias del párrafo en: Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 6, 1140b31-1141a8.

23 Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 100. Seguramente por esto es que Ross traduce al inglés este hábito como *intuitive reason*, Cf. Ross, David, *Op. cit.*, p. 223. Sin embargo, más que razón, ha de entenderse como “entendimiento intuitivo”.

vitandum)²⁴. Así pues, es el *voūç* el hábito intelectual o especulativo que tiene por objeto la intuición de dichos principios.

Estos principios, que son objeto del *voūç* y que la *soφία* trabaja de manera más preclara, son las llamadas causas primeras de la metafísica, por lo cual suele atribuirse a esta ciencia el grado máximo de conocimiento debido a su universalidad. Quien conoce las causas primeras conoce todo lo que está debajo de ellas, al menos *in potentia*. No parece ser otra la razón por la cual el Aquinate escribe que: “*his quae sunt maxime universalia sunt omnia subjecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia*”²⁵. Y tampoco parece ser otra la naturaleza de la sabiduría, pero es por una suerte de intuición de los principios primeros (*voūç*) que se logran captar dichas causas o principios universalísimos que versan sobre el ente en cuanto ente.

El segundo texto de la *Ética nicomáquea* que trata temáticamente del *voūç* como hábito se encuentra igualmente en el libro sexto, pero en el capítulo ocho. Aquí Aristóteles opone los conceptos de *voūç* y φρόνησις. El texto resulta un tanto complicado y ha dado pie a distintas interpretaciones. El estagirita aplica el concepto de φρόνησις al campo político y legislativo, pero asegura se trata de un nombre común (κοινόν ὄνομα φρόνησις), pues la prudencia se refiere propiamente a uno mismo, es decir, al individuo. Luego, asegura que la φρόνησις se enfoca a los extremos particulares o a la experiencia; además, puede ser el último término de la deliberación, sobre la cual cabe el error. Tal vez por ello no es ciencia (ή φρόνησις οὐκ ἐπιστῆμη), pues ciertamente tiene por objeto lo extremo (τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἔστιν), que con seguridad es una acción. Insiste Aristóteles en que la φρόνησις se contrapone a la intuición (ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ) porque, como se aprecia en el original, esta última tiene por objeto los extremos (o definiciones, como traducen algunos el plural genitivo ὅρων) que ya no son objeto del discurso (ό μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὃν οὐκ ἔστι λόγος). Por el otro lado, la φρόνησις tiene por objeto el término, extremo o límite (pues así también puede traducirse ὅρος) que proviene de la sensación (αἰσθῆσις). De esta manera, nos parece que tanto el *voūç* como la φρόνησις se asemejan en que no son ciencia, sino que se enfocan a los extremos o límites, sólo que los límites del primero parecen ser los principios, si se hace caso a lo analizado precedentemente, mientras que el segundo tiene por límite la sensación, análoga a aquella por la que se ve en matemáticas que la última figura es un triángulo. Por eso nos parece que tiene razón Gómez Robledo, apoyado en Hartenstein, cuando escribe sobre este pasaje lo siguiente: “*Estos términos o extremos de que estamos hablando parecen ser también los supremos y no los ínfimos, los conceptos o principios fundamentales: Grundbegriffe*”²⁶.

El tercero de los textos proviene igualmente del mismo libro sexto, pero del capítulo once. Decíamos que el pasaje anterior se ha vuelto complicado, y lo ha sido precisamente a la luz de este tercer texto porque, como dice Gómez Robledo,

24 Las citas de Suárez en: Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, disp. III, sec. 3, n. 11.

25 Aquinatis, Thomae, *In XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 2.

26 Gómez Robledo, Antonio, *Op. cit.*, pp. 100-101.

aquí el estagirita no se refiere a la alta función teórica que le asigna en los otros dos textos, sino, en su función práctica, en cuanto virtud concomitante al buen consejo (*εὐβουλία*), a la comprensión, seguramente en el sentido de conocimiento íntimo (*σύνεσις*), y a la reflexión y comprensión (el término utilizado es *γνώμη*, cuya riqueza connotativa vuelve difícil determinar exactamente a lo que se refiere Aristóteles; incluso, leído desde una perspectiva fenomenológica, podría significar “corazón”). Gómez Robledo traduce *γνώμη* como “indulgencia”, aunque Julio Pallí la traduce como “comprensión”. Tal vez lo más acertado sea esto último, pues se refiere Aristóteles a lo equitativo y no tanto al perdón.

Ahora bien, Aristóteles asegura que la intuición tiene también por objeto lo extremo, al igual que el entendimiento y la prudencia. Y quien es buen entendedor o es comprensivo, lo es porque es equitativo en sus relaciones con los demás, que es lo mismo que ser inteligente. Así pues, ser comprensivo es lo mismo que ser inteligente y buen entendedor, y todas estas facultades se refieren a lo particular, es decir, a los objetos particulares. En efecto, y según los términos de Aristóteles, los objetos de todas las acciones son cosas particulares y últimas (*Ἔστι δὲ τῶν καθ' ἔκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἀπαντά τὰ πρακτά*), pues el prudente conoce los particulares últimos. De la misma manera, la intuición tiene por objeto lo extremo (*ό νοῦς τῶν ἐσχάτων*), pero en ambas direcciones, pues tanto de los límites primeros como de los últimos no hay razonamiento, sino precisamente intuición²⁷. De esta naturaleza son los principios de la demostración, en donde se relaciona con los otros dos sentidos antedichos; y el otro término, que es la cosa particular, se relaciona con la sensibilidad. Así, la prudencia lo que hace es moverse por los amplios extremos que se abren desde la intuición de los primeros principios hasta el dato sensible. De esta manera, el νοῦς “No parece tener sino una función teórica por arriba y por abajo, así en la intuición de los primeros principios como en la pregnación por la inteligencia noética de los últimos datos sensibles”²⁸.

V

Pero es en el *Doctor Humanitatis* en quien la doctrina del νοῦς adquiere mayor concreción. Como en muchas cosas, el filósofo y teólogo napolitano de origen lombardo retoma a Aristóteles, a San Agustín y a otros autores clásicos, y los integra elaborando una nueva síntesis que resplandece todavía hasta nuestros días. Ahora bien, no revisaremos en este momento los distintos pasos filosóficos que se tomaron para llegar a la concepción del Aquinate; nos limitaremos a dar sólo unas pinceladas de lo que el Santo Doctor establece como la doctrina del *intellectus principiorum*. Para lograrlo, es necesario tener presente la distinción que él mismo establece entre *intellectus* y *ratio*.

En la literatura filosófica suele confundirse el concepto de *intellectus* con el de *ratio*. Se les toma como sinónimos y, aunque hay razón en hacerlo, en realidad

27 Las citas de Aristóteles en: *Ética nicomáquea*, VI, 11, 1134a31-1134b5.

28 Gómez Robledo, Antonio, *Op. cit.*, p. 110.

guardan una distinción sutil que es menester tener presente para aclarar qué cosa es el *voñç* como facultad y el *voñç* como hábito. Además, distinguir entre *intellectus* y *ratio* permite ver la diferencia entre los principios, objeto primario de la filosofía como metafísica, y la *scientia*.

En la *quaestio* titulada *De ratione superiori et inferiori*, contenida en las *Quaestiones disputate De Veritate*, el Aquinate establece lo siguiente:

Eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio; allia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus²⁹.

En efecto, para el Santo Doctor el *intellectus* y la *ratio* son, en realidad, la misma potencia, a saber, el intelecto (*intellectus*)³⁰. Esta potencia realiza distintos actos y de acuerdo con ellos es que se refiere al entender (*intellectus*) o al raciocinar (*ratio*). Esta primera consideración puede conectarse con lo que el Aquinate escribe en la *Summa Theologiae*, donde partiendo de la idea de que la virtud se define por orden al bien, pues o faculta a la potencia para obrar bien, o porque junto con la facultad confiere su buen uso, asegura que la virtud intelectual especulativa (*virtus intellectualis speculativa*) perfecciona al entendimiento para considerar la verdad, que es su bien:

Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum³¹.

Y en el mismo lugar asienta: “*Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini*”³².

Como puede verse, el intelecto como hábito perfecciona al propio entendimiento, en cuanto lo ordena o faculta a su propio bien, que es el conocimiento de la verdad. Es el hábito que Aristóteles ha llamado *voñç* en la *Ética nicomáquea*, y que es el *habitus principiorum*. Pero en la cuestión de la *Summa* ya citada, Tomás de Aquino se cuida al escribir *habitus principiorum*, y no de los *principia prima*, aunque puede suponerse que se refiere a ellos. Cuando la *ratio* se mueve dirigiéndose a los principios, estos últimos pueden ser en realidad los primeros principios o bien unos principios restringidos, es decir, los principios de cada ciencia en particular. Cuando se refiere a los primeros principios, es la *sapientia* la que se ocupa de ellos. Empero, en referencia a las

29 Aquinatis, Thomae, *De rationi inferiori et superiori*, correspondiente a la q. 15 del *De Veritate*, a. 1 ad. 5.

30 Esto también lo explica: Bautista Lucas, Erasmo, “Entendimiento y razón en Tomás de Aquino, Kant y Hegel”, en: *Efemérides mexicana*, XIX/56, (2001), pp. 192ss.

31 Aquinatis, Thomae, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 2c.

32 Ibidem.

verdades que son últimas *in hoc vel in illo genere cognoscibilium*, es la *scientia* la que perfecciona al entendimiento (*perficit intellectum*). Por ello es que Aristóteles ha dicho que la *sophía* requiere de la demostración, y esta última no es obra sino de la *ratio*, específicamente del razonamiento.

A partir de estos textos, Juan Fernando Sellés plantea la siguiente pregunta:

Hábito indica imperfección (aunque, para Tomás de Aquino sea una perfección menor que la del acto, considerado éste como operación inmanente); y esa perfección puede ser nativa (esto es, innata), o adquirida. La de este hábito se considera *innata*. Pero si lo es, tal hábito no podrá radicar en una potencia pasiva como es la *ratio*, puesto que potencia denota imperfección, falta de conocimiento (*tabula rasa*). Con todo, Sto. Tomás afirma que “el hábito nunca está en la potencia activa, sino en la pasiva”. Ahora bien, ¿cómo salvar el escollo de que una potencia pasiva tenga negativamente un hábito³³.

Ya hemos mencionado la distinción entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*, que es la manera en que la filosofía escolástica traduce la distinción culminante de la psicología aristotélica, a saber, *voūς ποιητικός* y *voūς παθητικός*. Es ahí donde puede salvarse el escollo mencionado por Sellés, y es precisamente el camino que él mismo sigue. El hábito es activo en cuanto promueve el bien de aquello que perfecciona, mientras que la potencia es pasiva. Así, el hábito de los principios es activo con respecto al intelecto. Pero este intelecto al que nos referimos es el paciente, mientras que en el intelecto activo el hábito hace las veces de acto. Así, es el intelecto agente el causante de la intelección de los primeros principios, sean éstos tanto los teóricos como los prácticos, aunque los primeros son más inteligibles que los segundos, los cuales corresponden a la sindéresis³⁴, pues incluso la *lex naturalis* está sometida al principio supremo del ente, que es el de contradicción.

VI

Profundicemos un poco más en el *intellectus principiorum*. Se trata, como puede apreciarse, del *voūς* como hábito de Aristóteles. Pero consiste en el hábito que conforma precisamente al *intellectus* como lo que es, a saber, como la potencia humana que posibilita la apertura infinita al ser de la que es capaz el hombre. Se distingue de la ciencia en cuanto el *intellectus principiorum* conoce sin discurso, es decir, por intuición. Además, y de acuerdo con Sellés, mientras que el hábito de la ciencia es plural porque se refiere a distintos aspectos de lo real, el *intellectus principiorum* es único, y aunado a esto es fundamento del conocimiento cierto de toda la realidad³⁵. De esta manera, si es el fundamento del conocimiento, permite una doble vía de movimiento, a saber, la que va de lo

33 Sellés, Juan Fernando, “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, en: *Tópicos*, No. 26, (2004), p. 154.

34 Cf. Ibid., p. 158.

35 Cf. Ibid., p. 161.

descendente a lo ascendente y la que va de lo ascendente a lo descendente. Se trata, en síntesis, de dos caminos. El primero, que se eleva a los primeros principios o evidencias primarias, suele llamarse *via resolutionis*; el segundo es la *via inquisitionis*, *via inventionis* o *via compositionis*. Pero lo común a ambos caminos es que el razonamiento parte o llega a los principios primarios.

Ahora bien, cabe apuntar también que lo propio del hombre no es el *intellectus*, pues los espíritus puros también poseen entendimiento. Lo propio del hombre es la *ratio*, y sobre este punto las palabras de Erasmo Bautista resultan muy diáfanas: “La *ratio* jamás puede existir sin el *intellectus*, al que, por el contrario, implica de suyo siempre y esencialmente como a su condición de posibilidad. Por eso santo Tomás dice también que, aunque el conocimiento humano marcha a la cabeza en el camino de la *ratio*, participa, no obstante, de aquél aprehender simple, que es propio de los espíritus puros, o que está en condiciones de captar algo al instante y sin búsqueda paulatina”³⁶. Entre aquello que puede captar de forma inmediata el entendimiento se encuentran precisamente los *principia prima*, que son las evidencias fundamentales. En este sentido, y siguiendo a Bautista, resulta que la *ratio* parte del *intellectus*, pero es la misma *ratio* la que retorna al *intellectus*. En efecto, sin el *intellectus*, la *ratio* no podría darse, pues precisamente esta última indica movimiento hacia la *intellectio*. Aunque el entendimiento constituya el trasfondo desde el cual se mueve la razón, la primacía es del primero y la segunda es algo esencialmente derivado y, por ello, subordinado³⁷.

En este sentido, es precisamente la *ratio* –a diferencia del *intellectus* que suele concebirse como una mirada penetrante en lo evidente *per se*– lo que caracteriza al *voūç* humano. En efecto, la razón humana es un constante discurrir, es un constante ir en la búsqueda; es, en definitiva, el movimiento con respecto al reposo que se encuentra en la verdad. Por eso es que el Aquinate dice: “*Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem*”³⁸. Pero como el movimiento se dirige hacia algo, es decir, hacia la intelección, hacia la aprehensión, se sigue que el modo en que se mueve la razón, que es el discurrir, se lleva a cabo en pos de la intelección. En consecuencia, y de acuerdo con la exégesis de Bautista, “En la medida en que el espíritu humano es capaz de alzar las esencias y destacar el ser por encima y más allá de los datos sensibles o de considerarlos separados de estos últimos, o sea, absolutamente, en él la *ratio* es conducida al *intellectus*, a saber, hacia aquello por lo que según su manera limitada el espíritu humano participa de lo que le trasciende”³⁹. Esta participación es comprendida por Bautista como la eternidad, en cuanto la razón permanece impregnada del tiempo, mientras que el entendimiento, aunque sea de manera débil, participa de la eternidad desarrollándose en ella. Para aceptar

36 Bautista Lucas, Erasmo, art. cit., pp. 194-195.

37 Cf. Ibid., p. 196.

38 Aquinatis, Thomae, *De rationi inferiori et superiori*, a. 1c.

39 Bautista Lucas, Erasmo, art. cit., p. 198.

esta tesis, cabe apuntar que esta eternidad débil de la que participa el espíritu humano se aprecia con la aprehensión de lo completamente objetivo, que se enjuicia a través de los principios *per se nota*, pero que, en el fondo, no buscan sino expresar el ser en universal, pues los llamados principios primeros son juicios acerca del ente en cuanto ente.

VII

Cabe acentuar una vez más, como lo hace también Bautista en seguimiento del Aquinate, la unidad de la potencia que se desdobra como *intellectus et ratio*. En efecto, no parece ser otra la opinión del Santo Doctor, para quien se trata de una potencia pero con distintos actos, en donde unos se ordenan a otro, pues el discurrir se ordena a la intelección, como se dijo. Puede defenderse esta tesis tanto formalmente como metafísicamente. En efecto, formalmente el movimiento se relaciona con el reposo, en cuanto que el primero se ordena al segundo. Así, lo imperfecto se ordena a lo perfecto, pues el discurrir se ordena a la intelección. Metafísicamente, lo propio del hombre es el razonamiento, pero en relación con el *intellectus* puro se trata de una imperfección, pues para intelijer requiere de los pasos sucesivos que le permitan alcanzar este último punto⁴⁰. Así pues, si lo imperfecto se ordena a lo perfecto, entonces la razón se ordena al entendimiento y aquéllo expresa la manera en que éste se mueve. En consecuencia, el espíritu humano es imperfecto en razón de que no comprende o intelige siempre en acto.

VIII

Para finalizar estas anotaciones, retomemos brevemente una consecuencia que ha quedado abierta en el punto VI, a saber, la eternidad de la que participa el espíritu o *voūç* finito humano. Se trata de una característica entitativa que logra vislumbrarse gracias al *voūç* como hábito de los primeros principios. En efecto, si el *voūç* es capaz de captar verdades suprasensibles, entonces la naturaleza del *voūç* como facultad humana es una potencia que no se reduce a la materia, pues la trasciende formalmente, es decir, si el hombre se redujera a la sensibilidad y, por tanto, a la materia, sería incapaz de alcanzar verdades suprasensibles. Pero como el hombre sí es capaz de ello, se sigue que el hombre no sólo es materia, sino también espíritu.

Presuponiendo la noción universal de ente (del cual no trataremos en este momento), el principio de contradicción cumple con las características de poseer un valor universal, absoluto y real u ontológico, y es parte de lo que es el *voūç*, merced al *intellectus principiorum*. Por ello, es ejemplo de la capacidad humana para alcanzar conocimientos de la naturaleza antedicha, lo cual no excluye, por supuesto, el relativismo o limitación del conocimiento humano. Ahora bien, por valor universal de un principio se entiende su valor para todos los objetos significados en el concepto del sujeto. Es el caso del principio de contradicción,

40 Cf. Ibid., pp. 199-200.

pues su valor se extiende a todo ente *a priori*. En segundo lugar, un principio es incondicionado si se funda en una especie de necesidad absoluta; de ahí que Erasmo Bautista escriba, apoyado en Joseph de Vries, que “*El valor universal incondicional o absoluto no puede fundarse en la experiencia ni constar por ella, puesto que ésta ofrece sólo hechos particulares. Sólo se nos hace inteligible comparando las esencias de ente y no ser, que se nos manifiesta en nuestros conceptos abstractos considerados como contenidos intelectuales*”⁴¹. Es así que el principio de contradicción no se funda necesariamente en la experiencia sensible, que está conformada por hechos particulares, sino que expresa una necesidad absoluta. En otras palabras, su verdad no depende de la experiencia, aunque tal principio tenga un origen parcialmente sensible, pues es menester la potencia del *intellectus* para lograr apresarla como principio. Por último, un principio tiene valor real u ontológico si la verdad del principio tiene referencia a las cosas reales significadas por el concepto del sujeto. Es así que el principio de contradicción se refiere a los entes reales; en consecuencia, tiene valor real u ontológico. Así pues, este argumento no hace sino actualizar al más general que dice: El acto es inmaterial si su objeto es inmaterial. Es así que el acto que se llama intelectivo tiene por objeto algo inmaterial. Luego el acto intelectivo es, *essentialiter*, inmaterial, lo cual expresa, de manera preclara, la intencionalidad que la escolástica y la fenomenología atribuyen al conocimiento, en donde el sujeto y el objeto permanecen distintos, pues el conocimiento es conocimiento de algo⁴². Así, el principio de contradicción, que depende de la noción de ente en universal, es un conocimiento que tiene una intencionalidad real u ontológica.

La teoría filosófica del *voūç* o *intellectus* no es una pieza de museo. Se trata de una teoría filosófica vigente y que la escolástica ha mantenido por varios siglos. Estas anotaciones sólo han querido destacar unos puntos importantes sobre ella, pero puede constatarse que es mucho más vasta. Se trata de una teoría filosófica y no puede ser objeto sino precisamente de la filosofía. No es la ciencia positiva o experimental la que tiene por objeto la dilucidación de estos asuntos, sino la reflexión filosófica que busca encontrar causas a los efectos; en este caso, se trata de proponer el *esse* que se sigue del *opus*.

Jacob Buganza,
Instituto de Filosofía, Tuxpan No. 29, Fracc.,
Veracruz, Xalapa, Ver., C.P. 91020.
jbuganza@uv.mx

41 Bautista Lucas, Erasmo, *Los fundamentos del conocimiento humano*, Universidad Pontificia de México, México, p. 61.

42 Esta aclaración resulta importante para no caer en el idealismo. La tesis aristotélica que afirma la identidad entre el objeto y el sujeto que intelige, hay que matizarla recurriendo a la intencionalidad. En consecuencia, hay que afirmar que aunque el sujeto y el objeto de vuelvan idénticos, se trata de una *identidad intencional*; se trata de una identidad que implica una dualidad real. Así, la idea de ente en universal inteligida, aunque posea una identidad con el sujeto cognosciente, implica una dualidad real, pues se refiere a todo ente. De igual manera, el principio de contradicción implica una identidad intencional, pero su referencia es real u ontológica.

EL CONCEPTO DE EXCEPCIONALISMO ESPAÑOL EN MARÍA ZAMBRANO A LA LUZ DEL CAPITAL ESPIRITUAL DE LA SEGUNDA REPÚBLICA¹

Beatriz Caballero Rodríguez, University of Canterbury, Nueva Zelanda.

Resumen: En *Pensamiento y poesía en la vida española*, María Zambrano reflexiona sobre las características que separan la cultura y el pensamiento español del resto de Europa. El presente artículo argumenta que uno de los puntos claves en los que Zambrano basa el excepcionalismo español es la religión, mientras que cuestiona que la religión haya podido desempeñar este papel, dado el declive en creencias y prácticas religiosas que se asocia con la Segunda República. Así pues, el objetivo de este artículo es el de, en primer lugar, esclarecer cuál es el significado del concepto de religión dentro del pensamiento zambraniano, particularmente con respecto a la relación entre religión y espiritualidad. A continuación, se exploran las actitudes hacia la religión durante la Segunda República para, en último lugar, reevaluar la postura de Zambrano respecto al concepto de excepcionalismo español.

Abstract: The idiosyncratic characteristics which separate Spanish thought and culture from those of the rest of Europe constitute one of the key issues discussed in María Zambrano's *Pensamiento y poesía en la vida española*. This article argues that religion is one of the pivotal points on which Zambrano's sense of Spanish exceptionalism is based. Consequently, the aim of this paper is, first, to clarify what the meaning of the concept of religion is in reference to Zambrano's thought, particularly paying attention to the relationship between religion and spirituality. Then, it will explore the attitudes towards religion during the Spanish Second Republic and, based on this, it will finally re-evaluate Zambrano's position regarding Spanish exceptionalism.

1. Introducción

En 1939, María Zambrano recoge sus meditaciones respecto al tema de España en la publicación *Pensamiento y poesía en la vida española*. El propósito de estos escritos –como ella misma afirma– es el de «esclarecer la estructura íntima de la vida española»². Aquí, su enfoque primordial no es tanto la reflexión sobre la historia y literatura españolas, aunque dicha reflexión tenga lugar, como el análisis del temperamento o –como años más tarde lo expresara sucintamente

1 Este artículo constituye una versión ampliada de una ponencia dada originalmente en la Universidad de Auckland (Nueva Zelanda) el 18 de Febrero de 2010 como parte del congreso titulado *Encrucijadas históricas. España: De la Segunda República al Siglo XXI*. Le agradezco a la Dra. Wendy Llyn Zaza la organización de este congreso y a los asistentes por sus valiosas sugerencias y comentarios.

2 *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid, Endymion, 1996b, p.25. En adelante = [PP].

José Luis L. Aranguren—el *talante* español³. Pese a que Zambrano no llega a usar este término, es precisamente este concepto de talante, entendido como disposición espontánea y pre-racional, lo que la pensadora veleña toma como factor causal para explicar el desarrollo de la historia y cultura españolas.

De hecho, la identidad de España constituye uno de los temas recurrentes a lo largo de la primera etapa del pensamiento zambraniano, particularmente durante los años treinta, tal y como se puede observar en *Pensamiento y poesía en la vida española* y en muchos de los artículos recogidos en *Los intelectuales y el drama de España*⁴. Precisamente en uno de esos artículos, «El español y su tradición», se puede observar como Zambrano hace eco de la pregunta clave a la que se enfrentan ella y otros pensadores. Como ella misma indica, «¿Qué es España?», es la pregunta que el intelectual se hace y se repite⁵. Aunque no nos ofrece una respuesta directa a esta pregunta, de sus escritos —en especial de *Pensamiento y poesía en la vida española* y de *España, sueño y verdad*— se desprende que esta pensadora veleña considera que la identidad de España está marcada por su profunda diferenciación del resto del mundo occidental. Se trata pues de una diferenciación que no sólo se refleja la racionalidad ejercida por los españoles, la cual considera idiosincrática, sino que se extiende hasta el propio tiempo histórico, el cual transcurre a paso diferente para España. «La historia de España —dice Zambrano— no sigue a la del resto de Occidente; nuestro tiempo no es su tiempo, vamos antes o después, o antes y después lo cual —es tragedia—»⁶. Su punto de partida para hacer frente a esta pregunta es el concepto de excepcionalismo de la vida y pensamiento españoles; más concretamente, la identificación de «la diferencia de origen entre el modo de conocimiento español y el del pensamiento greco-cristiano europeo»⁷. Dicha diferencia de origen tiene dos manifestaciones que para Zambrano distancian decisivamente la trayectoria del pensamiento español del resto de Occidente. Por un lado, esta distanciación se puede observar en la falta de elaboración de un pensamiento sistemático, lo cual para esta autora es muestra de una racionalidad, de un modo de conocimiento no sólo diferente, sino más rico. Zambrano lo expresa de la siguiente manera:

«la razón, el pensamiento de España, ha funcionado de bien diferente manera y [...] por ello España puede ser el tesoro virginal dejado atrás en la crisis del racionalismo europeo. [...] se nos ha echado en cara muchas veces nuestra

3 Aranguren desarrolla por primera vez su concepto de «talante» en «El buen talante», el preámbulo a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1952.

4 Ambos publicados por primera vez a finales de los años 30 (1939 y 1937 respectivamente). *Los intelectuales en el drama de España. Ensayos y notas (1936-1939)*. Madrid, Hispamerca, 1977. En adelante = [IDE].

5 «El español y su tradición», en [IDE, 94-99], p.97.

6 *España, sueño y verdad*. Siruela, 1994, p.88; cfr. *ibidem*, pp. 14-15, 31; cfr. [PP, 23-26, 36, 41].

7 [PP, 32].

pobretería filosófica y así es, si por filosofía se entiende, los grandes sistemas. Mas de nuestra pobretería saldrá nuestra riqueza»⁸.

Por otro lado, Zambrano también identifica el excepcionalismo con un patrimonio espiritual que percibe como inherente al carácter, historia y cultura españoles y al que, por tanto, considera diferente de la espiritualidad del resto de Europa. Así pues, nos sugiere a modo de pregunta:

«¿No habrá como fondo íntimo de España una y aun varias religiones anteriores al cristianismo, no muertas todavía, y que borradas de la apariencia histórica hayan seguido prestando su savia y sentido, hayan moldeado imperceptible pero continuamente todo lo venido sobre ellas?»⁹.

Dos conclusiones clave se desprenden de esta pregunta. Por un lado, indica la sospecha –cuyo fundamento Zambrano continúa esbozando a lo largo del libro– del carácter único del desarrollo religioso-espiritual español, basándose en influencias previas al cristianismo¹⁰. Por otro lado, apunta hacia la idiosincrasia de este carácter religioso-espiritual español como uno de los factores decisivos en el desarrollo de la cultura española. La relación causal que Zambrano establece entre religión y cultura –y por ende también pensamiento, racionalidad– puede observarse ya de manera más explícita, aunque también en forma de pregunta, tan sólo una página después: «¿no será necesario retroceder siquiera intencionalmente hasta algo originario, matriz de nuestra cultura, su fondo último religioso?»¹¹.

Esta pensadora veleña percibe España como una comunidad espiritual cuya singularidad recae, en contraste con el resto de Europa, en su forma de conocimiento asistemático y ajeno a los excesos del racionalismo del resto del mundo Occidental. Como resultado, como explica Sebastiaan Faber, España se configura para Zambrano como líder espiritual de Occidente¹². Esta postura queda patente en los adjetivos de corte religioso –«virginal» y «divina»– que emplea en *Los intelectuales y el drama de España* a través de los cuales revela su creencia en este sentido de liderazgo, tal y como se puede observar en el siguiente extracto: «Virginal, divina naturalidad de un pueblo [el español] que, habiendo permanecido casi al margen de la cultura europea, la salva hoy en lo que tiene de salvable»¹³. Es más, Zambrano consolida su posición respecto al liderazgo espiritual del pueblo español mediante su empleo y reiteración de derivaciones del término «salvar», el cual no sólo es central en el discurso religioso, sino que también tiene un marcado carácter jerárquico, pues implica que aquel que realiza la acción de salvar tiene a su disposición un poder del cual está exento aquel que es salvado, quien se asume que estaba en una posición vulnerable. Por tanto, este

8 *Ibidem*, p. 23.

9 *Ibidem*, p. 31.

10 Cfr. *ibidem*, p. 31-32.

11 *Ibidem*, p. 32.

12 *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville, Vanderbilt University Press, 2002, pp. 44-47, 49.

13 [IDE,103].

liderazgo, al diferenciar el carácter y nivel espiritual de España del resto de Europa, constituye otra manifestación de su excepcionalismo.

Dado el peso que Zambrano le otorga a la religión y la espiritualidad en el desarrollo histórico-cultural de España, su análisis requiere esclarecer el significado del concepto de «religión» y, más concretamente, lo que éste quiere decir en el contexto de la obra zambraniana¹⁴. Éste será el objetivo de la primera parte del presente artículo. Para ello, se empleará la metodología de la Historia de las Ideas expuesta por Quentin Skinner, según la cual los textos se interpretan de acuerdo a las intenciones de los actos de habla del autor¹⁵. Por esta razón, el análisis del concepto de religión dentro del pensamiento zambraniano no se basará exclusivamente en su uso del término “religión”, sino más bien en la interpretación de los actos de habla que contribuyan a elucidar ese concepto, pues como explica Skinner:

«from the perspective of speech acts, ‘performatives’ illustrate the possibility that the point of interest is that ‘the same thing’ may be said in a number of ways and for a number of purposes. Hence, the strict meaning of words, *what is said*, is not the only and not even the main question that interests, but also *how* and *why* (by which intention) it is said»¹⁶.

En segundo lugar, considerando que con la entrada del gobierno republicano en 1931 se estableció por primera vez en España la separación formal entre la Iglesia Católica y el Estado¹⁷, y teniendo en cuenta la presencia de movimientos antirreligiosos y anticlericales durante la II República es lícito cuestionar no sólo la posición de España como líder espiritual, sino incluso el talante religioso del pueblo español, supuesta manifestación de su excepcionalismo¹⁸. Estas preguntas

14 Nótese que el objetivo de este artículo no es el de dilucidar si el pensamiento zambraniano en sí se puede o no considerar de carácter religioso, tema que ya ha sido abordado con anterioridad directa o indirectamente por otros investigadores. Cfr. Ayuso, Cristina de la Cruz, “Encuentro de miradas en torno a lo sagrado. María Zambrano y Luis Fernández”, *Aurora. Papeles del Seminario María Zambrano*, 5 (2003), pp. 36-48, pp. 36, 46-48; cfr. Bundgård, Ana, “La creación al modo humano o el rostro de la nada: María Zambrano y Nietzsche”, en *María Zambrano, 1904-1991: De la razón cívica a la razón poética*. Jesús Moreno Sanz y Fernando Muñoz Vitoria (eds.), Madrid, Residencia de Estudiantes; Fundación María Zambrano, 2004, pp. 467-84, p.15; cfr. Maillard, Chantal. *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*. Barcelona, Anthropos, 1992, p. 31.

15 “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8.1 (1969), pp. 3-53, pp. 3-4, 45-46.

16 Citado en Palonen, Kari. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge; USA, Polity Press; Blackwell, 2003, p. 32.

17 Con excepción del breve intento de separación que tuvo lugar durante la Primera República en 1873. Cfr. Shubert, Adrian. *A Social History of Modern Spain*. London; Boston, Unwin Hyman, 1990, p. 148.

18 Aunque bien es cierto que estas preguntas también son relevantes al periodo de la Guerra Civil, dadas las limitaciones de espacio a las que está sujeto el presente artículo, considero que es deseable centrar estas reflexiones en el periodo de la Segunda República, pues es entonces cuando se pueden examinar con mayor claridad la gestación y desarrollo

constituirán el enfoque de la segunda porción del presente artículo, el cual concluirá con una reevaluación de dicho excepcionalismo a la luz del estado de la religión en España durante la República.

2. El concepto de religión dentro del pensamiento zambraniano

Existen multitud de definiciones que intentan reflejar el significado del concepto de «religión». Tal y como Mircea Eliade explica, esto se debe tanto a la complejidad y diversidad del propio fenómeno como a la influencia cultural de aquellos que la definen¹⁹. A continuación veremos como dentro del pensamiento zambraniano la referencia al término religión o en la mayoría de los casos la alusión al concepto que generalmente entendemos por religión –aunque no siempre use dicho vocablo– también refleja una significativa variedad de sentidos, los cuales es necesario dilucidar para comprender no sólo qué significa este concepto en el contexto de su pensamiento, sino también la relación que establece entre religión y espiritualidad y cuál es desde su punto de vista el papel de ambas para el pensamiento y cultura españolas.

Esta diversidad a la que alude Eliade queda ejemplificada en las posturas de William James y Émile Durkheim, quienes representan formas opuestas de entender la religión. El primero, psicólogo y filósofo pragmatista, la define en términos de la experiencia individual: «the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine»²⁰. Este concepto de religión, en tanto que queda íntimamente ligado a la experiencia de transcendencia, está muy presente en la obra de Zambrano. Aunque su pensamiento se torna más metafísico a partir de su vuelta a Europa en 1953, ya en *Hacia un saber sobre el alma* –que recopila escritos entre los años 1933-44– alude a la naturaleza transcendental del ser. Allí sostiene que «desde los grados más humildes del ser la trascendencia se muestra como carácter último de la realidad que comienza ya por mostrarse en todo conjunto o estructura, en que el *todo* es algo más que la suma de las partes, que si lo son es porque se penetran unas a otras trascendiéndose»²¹. De aquí se desprenden varias conclusiones: en primer lugar, la universalización del carácter transcendente del ser; en segundo lugar, una concepción panenteísta de la realidad, fruto de la influencia krausista; y, en tercer lugar, sugiere que la propia autora tiene la experiencia o, al menos, la creencia en esta trascendencia.

de las diferentes posturas frente a la religión, cuyas últimas consecuencias se pueden observar durante la Guerra Civil.

19 Eliade, Mircea & Charles J. Adams. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 14, New York, Macmillan, 1987, p. 282.

20 *The Varieties of Religious Experience; A Study in Human Nature*. New York, New American Library, 1958, p. 34.

21 *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 105. En adelante = [HSA].

En contraste, Émile Durkheim, sociólogo, describe la religión como entidad objetiva que, motivada por un sistema de creencias, cumple una función social: «a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set aside and forbidden – beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them»²². Tres componentes claros destacan en esta definición; religión en tanto que creencia, en tanto que práctica religiosa, su sentido ritual, y en último lugar en tanto sistema social, el cual por tanto cumple una función y está sujeto a sus propios intereses. De manera similar –aunque esporádica, pues recordemos que el pensamiento de Zambrano es asistemático– es posible encontrar estos tres aspectos del concepto de religión dentro de la obra zambraniana.

En *Delirio y destino*, es posible observar una referencia al aspecto espiritual del ser humano, el alma, que –a través de su mención a la tradición y a la cultura, es decir, al proceso de socialización– queda enmarcada dentro del concepto de religión en tanto que sistema de creencias. Así pues, Zambrano explica que «[el alma] no se inventa, pero se la puede tener sin saberlo; el alma existe, ¿tú sabes?, y nos la dan impresa, por la tradición, por la cultura a la que pertenecemos y, además, tiene una configuración, no es inerte»²³. Ésta es una instancia en la que, a ojos de Zambrano, la percepción y expresión de la espiritualidad queda ligada –sin que haya conflicto aparente– a la tradición, la cultura, lo que en el contexto de la historia española implica también la religión en su sentido social.

Es en referencia a España, cuando el uso del concepto de religión o catolicismo en cuanto que sistema de creencias se pone más claramente de manifiesto, aunque a menudo con connotaciones peyorativas, enfatizando el aspecto dogmático del cristianismo:

«La Historia no se aprendía ni se llegaba a conocer; era objeto de mística participación, no necesitaba de razonamientos. [...] A los dogmas de la Iglesia y en el mismo plano que ellos, reforzándolos y reforzándose, se habían añadido los dogmas del ser del español, la declaración dogmática de nuestro ser, de nuestra única posible forma de ser»²⁴.

Tal es la identificación de la religión con el dogmatismo que Zambrano llega a extrapolar el vocablo «religión» al contexto del psicoanálisis freudiano para cuestionar su popularidad. Así a modo de ejemplo de dogmatismo, Zambrano explica que «uno de esos cultos o religiones es el freudismo, sin duda»²⁵. Así usada, la palabra «religión» se convierte en una crítica tácita que sugiere la ausencia de crítica y fe ciega en sus postulados, los cuales se convierten en doctrina.

22 *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, Free Press, 1965, p. 62.

23 *Delirio y destino: Los veinte años de una española*. Madrid, Mondadori, 1989, p. 132.

24 [IDE, 107].

25 [HSA, 125].

Así pues, no debe asumirse que Zambrano equipare religión con espiritualidad, aunque se dé el caso de que en ocasiones ambas vayan a la par. La religión –como Mircea Elíade explica– es un fenómeno que puede entenderse en relación al contexto socio-económico, histórico y cultural que motiva su manifestación, de manera que la presencia de un componente espiritual no es imprescindible²⁶. Zambrano pone de manifiesto este contraste entre religión y espiritualidad cuando reflexiona sobre los orígenes y el desarrollo del cristianismo. Así pues, en *Los intelectuales y el drama de España* explica como «el pensamiento cristiano [...] cae bajo el pensamiento griego y es en términos griegos, conceptos hallados por Aristóteles y Platón, para pensar cosa bien distinta del *espíritu del hombre interior* de San Pablo, como se vierten y esconden a un tiempo las verdades de la fe»²⁷. Cabe destacar aquí el uso del verbo esconder, pues sugiere que «las verdades de la fe», es decir, el contenido espiritual de la doctrina cristiana, queda soterrado bajo el peso del dogma y la escolástica.

Es más, mientras que en esta ocasión sugiere que el contenido espiritual está presente, aunque oculto, en otras ocasiones Zambrano también hace mención a la existencia de prácticas religiosas carentes de contenido espiritual. La contraposición entre práctica religiosa huera y religión con sentido de espiritualidad se puede apreciar en *Horizonte del liberalismo*, donde Zambrano afirma que «es inútil luchar contra la tendencia religiosa cuando es de viva raigambre, y no mero mimetismo»²⁸. Zambrano es consciente de la distancia que puede existir entre la religión –entendida aquí en su sentido ritual– y la espiritualidad cuando la primera, en cuanto que práctica socio-cultural, se convierte en formalismo. Al mismo tiempo esta misma frase también nos revela que la religión puede ser más que simples repeticiones rituales, pues puede responder a una inquietud espiritual y albergar un componente espiritual.

Así pues, las alusiones que hace a la religión en sus varias acepciones de práctica social –incluyendo las referencias a la Iglesia y el Catolicismo– llegan a adquirir matices decididamente negativos. Sin embargo, es importante señalar que no siempre es así, pues podemos observar el fenómeno opuesto cuando Zambrano menciona las religiones pre-cristianas que han podido filtrarse en el cristianismo español y que según indica, como veíamos al principio, pueden ser responsables de las idiosincrasias actuales de nuestro pensamiento y cultura, es decir, del excepcionalismo español²⁹. En contraste con su postura hacia el catolicismo, Zambrano no se detiene en el dogma o los rituales paganos, sino que sencillamente apunta a la existencia y filtración de estas religiones pre-cristianas como un componente clave y enriquecedor para el pensamiento y cultura españoles. Por tanto, cabe concluir que Zambrano tiene serias reservas respecto al concepto de religión en el sentido de Durkheim, concretamente respecto al

26 Op. cit., p. 284.

27 [IDE, 105].

28 *Horizonte del liberalismo*. Madrid: Ediciones Morata, 1996a, p. 249.

29 Cfr. [PP, 31-32].

catolicismo, cuando sus creencias o prácticas sociales están exentas de contenido espiritual, cuando la religión se reduce al dogma.

Paralelamente, esta pensadora también concibe sin dificultad la espiritualidad sin religión, como podemos observar en el siguiente extracto de *El hombre y lo divino*: «Dios puede morir; podemos matarlo... mas sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve en ansia de creación»³⁰. De su afirmación de que es posible matar a Dios, eliminarlo, pero sólo en nosotros, en la esfera individual, se desprende la implicación de que no es posible eliminarlo en la esfera opuesta, es decir en tanto que entidad exterior y objetiva. Al establecer esta distinción, Zambrano nos muestra otra dimensión de la diferencia que para ella existe entre religión y espiritualidad, puesto que la oposición que nos plantea entre la posibilidad e imposibilidad de matar a Dios se desvela como contradicción meramente aparente cuando se examinan en más detalle las consecuencias entre el nivel individual y el extra-personal. Por un lado, Zambrano reconoce la posibilidad de matar a Dios, pero sólo a nivel individual, como el ejercicio de la libre voluntad para no creer en Él; Dios sólo puede morir en el contexto de la religión, dentro del marco de la creencia y práctica religiosa cuando dicha creencia no existe. Por otro lado, como ya hemos señalado, la implicación es que no se puede matar a Dios fuera del ámbito personal, es decir, que no se puede matar a Dios como entidad, porque aquí Zambrano no se refiere ya a Dios dentro del constructo de la religión como creencia en la que uno puede participar o no, sino que lo contrapone con el concepto de Dios entendido como manifestación de la espiritualidad, como transcendencia, la cual como hemos visto con anterioridad es inherente a todo ser y por tanto no puede ser negada.

Así pues, vemos como el concepto de religión en Zambrano es fluido, debido en parte a la vaguedad e incluso ambigüedad del propio concepto, así como también a la carencia de sistematicidad inherente a su pensamiento. De manera tal que Zambrano entiende la religión, por una parte, como transcendencia o experiencia metafísica y personal y, por otra, en tanto que práctica socio-cultural, como creencia, como dogma y como observancia ritual, los cuales pueden o no incluir un contenido espiritual. Al aplicar estas distinciones al contexto del excepcionalismo del pensamiento y cultura españoles descubrimos aspectos bien diferenciados. Por una parte, en el que hace referencia a las idiosincrasias de la religión española debido a que su desarrollo ha estado sujeto a influencias diferentes del resto de Europa, en cuyo caso se refiere a la religión como doctrina y práctica social en tanto que dichas prácticas han contribuido a modelar el talento y pensamiento españoles. Por otra parte, cuando explica que España está en posición de salvar a Europa, el motor de esta salvación es el capital espiritual del pueblo español, con independencia de sus prácticas religiosas en sentido ritual.

Aclarados ya los distintos significados que Zambrano le otorga al concepto de religión, damos paso a la segunda parte de este ensayo en la que reflexionaremos

30 *El hombre y lo divino*. Madrid, Ediciones Siruela, 1991, p. 142. En adelante = [HD].

sobre el lugar de la religión y su relación con la espiritualidad durante la Segunda República, para evaluar cómo se relaciona con las afirmaciones zambranianas del excepcionalismo español en ambos sentidos ya descritos. Antes de continuar, es necesario señalar en aras de la claridad que el uso de la palabra «religión» a lo largo del resto de este artículo –salvo que se especifique explícitamente lo contrario– debe ser interpretado en el sentido de su función social, concretamente en referencia a sus creencias y prácticas rituales y en referencia a la institución de la Iglesia.

3. La religión y la espiritualidad durante la Segunda República

El trayecto de España hacia la modernidad ha estado marcado no sólo por las diferentes formas de hacer frente a los retos socio-políticos económicos a los que se enfrentaba el país, sino también por el choque entre las diferentes maneras de entender y expresar la religión y la espiritualidad que convivían en España, lo cual es particularmente cierto durante la Segunda República, tal y como veremos a continuación.

3.1. El gobierno republicano y la religión

Desde mediados del siglo XIX, las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron marcadas por lo pactado en el Concordato de 1851, el cual declaró la religión Católica Apostólica Romana como la religión oficial de la nación española. También fijó el presupuesto del Estado para la Iglesia en una séptima parte del total de los gastos gubernamentales y dictaminó que toda la enseñanza ha de impartir el dogma católico³¹. Este arreglo se mantuvo intacto hasta la Segunda República, con la breve excepción del periodo revolucionario entre los años 1868-74.

Dado el carácter confesional del Estado español, a partir de finales del siglo XIX –influída por otros modelos liberales como el francés– la izquierda republicana se propuso dos objetivos clave: la modernización cultural y la secularización de España, la cual era considerada prerequisito para la primera³². En palabras de Shubert, «Republican leaders sought to create a modern, secular society in which religion was reduced to a strictly private matter»³³. Como resultado, tras la instauración de la Segunda República la posición de la Iglesia Católica en España sufrió serios reveses a manos del gobierno provisional, el cual –además de la ya indicada separación formal entre la Iglesia y el Estado– también estipuló la secularización de la enseñanza y ordenó la desarticulación de la orden jesuita³⁴.

31 Cfr. Shubert, op. cit., p. 148.

32 Cfr. Payne, Stanley G. *The Collapse of the Spanish Republic, 1933-1936: Origins of the Civil War*. New Haven; London, Yale University Press, 2006, p. 16. En adelante = [CSR].

33 Op. cit., p. 167.

34 Cfr. *Ibidem*.

Pese a estas políticas secularizadoras, hay que destacar que dichas medidas no indican de por sí un rechazo de la religión o la espiritualidad, sino de la institucionalización de las mismas.

Ésta es una distinción que queda plasmada en el famoso discurso de Manuel Azaña, entonces Ministro de Guerra. Su importancia reside en que es representativo de la posición del gobierno en este asunto, aunque el alcance de su ataque contra la religión es a menudo exagerado. Mientras que bien es cierto que comienza diciendo: «España ha dejado de ser católica [...].» Azaña continua puntualizando, «Yo no puedo admitir, Sres. Diputados, que a esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino. Este es un problema político, de constitución del Estado»³⁵. Azaña apuntala aquí una doble distinción. En primer lugar, recalca la diferencia y separación entre el ámbito de la religión y el del gobierno, la cual es coherente con la política secularizadora del gobierno de 1931. En segundo lugar, también contrapone dos visiones bien diferentes de la religión. Por una parte, en referencia al supuesto problema religioso, entiende la religión en el sentido de Durkheim, en tanto que función social entorno a una institución, la Iglesia. Es al declive en el número de españoles practicantes a lo que Azaña alude cuando habla del problema religioso. Hay que enfatizar pues que su frase más conocida no es una artimaña retórica, sino un reflejo de la relación del pueblo con la Iglesia en ese momento, pues como perspicazmente explica Shubert, «Prime Minister Manuel Azaña could anger Catholic public opinion in 1931 by stating that Spain had ceased to be Catholic, but if his remark was impolitic it was not inaccurate. Even some churchmen recognized that many Spaniards were lost to the Church and lamented the fact in print»³⁶. Sin embargo, por otra parte, no es esto lo que el ministro de la Guerra entiende por religión, puesto que como podemos observar en el lenguaje que emplea, Azaña se apresura a distanciarse de esta forma de entender la religión, distinguiendo aquello que se le llama problema religioso de lo que él considera el auténtico problema religioso, el cual confina a los límites de la conciencia individual al estilo de William James. De esta manera, transmite su oposición a la institucionalización de la religión al mismo tiempo que desdibuja la distinción entre religión y espiritualidad.

Esta actitud no es exclusiva de Azaña, sino que como concluyen Paul Preston y Stanley Payne la política secularizadora del gobierno republicano ha podido estar guiada más por su afán de modernidad que por una actitud genuinamente anti-religiosa como se alegaba desde la derecha. Así pues, pese a las limitaciones al poder religioso propuestas por el gobierno, dicha actitud ante la religión y el catolicismo en particular no debe confundirse con un rechazo de la espiritualidad.

35 Azaña, Manuel, "Discurso pronunciado por Azaña en el Congreso de los Diputados en el 13 de octubre 1931", originalmente publicado en *El Sol*, 14 de octubre de 1931. Disponible en: <http://occidenteessunaccidente.iespana.es/textos/azanaespanahadejadodesercatolica.pdf>. [Consultado por última vez en 2010].

36 Op. cit., p. 160.

Por el contrario, la mayoría de los republicanos estaban lejos del ateísmo. Tal y como explica Faber, «the ideological basis of the Second Republic is not Gramscian Marxism but the nineteenth-century liberal tradition of Krausism»³⁷. Fue precisamente en el krausismo donde gran cantidad de intelectuales, políticos de la época y simpatizantes de la República encontraron la fórmula ideológica que les permitiera compaginar la espiritualidad con la política liberal.

Como explica José Luis Abellán, el krausismo es básicamente una filosofía de corte metafísico que al ser asimilada por sus seguidores en España adquirió una dimensión religiosa, moral y práctica³⁸. Es importante destacar el componente espiritual de este movimiento, pues es esta espiritualidad la que en gran medida explica el enorme atractivo del krausismo para muchos pensadores españoles, aquellos que como Francis Lannon indica «had no desire to repudiate religious or even Christian experience and sensibility, but disliked the doctrinal formulations and narrow ecclesiastical discipline of Roman Catholicism»³⁹. El pensamiento krausista no sólo les ofreció una espiritualidad que no estaba sujeta a las estrictas demandas formales del Catolicismo, sino que además esta espiritualidad en vez de estar asociada a una política conservadora, estaba ligada a un pensamiento liberal y progresista. Los krausistas optaron por la fe, más que la religión, como parte de su proyecto de desarrollo personal y social. Es precisamente este principio, junto con el resto de los postulados krausistas, que como indica Faber constituye las bases ideológicas de la Segunda República.

Así pues, lo que el gobierno republicano de 1931 pone de manifiesto no es tanto el conflicto entre religión y modernización o religión y ateísmo, sino la tensión entre dos actitudes encontradas hacia la religión. Fernando Velasco lo explica elocuentemente a continuación:

«Gran parte de nuestro proceso (de contramodernización y modernización) ha gravitado, por un lado, sobre una idea determinada de religión, que es la que pone de relieve el Eclesiasticismo Oficial (EO) a través de planteamientos y actitudes integristas; y, por otro, sobre la idea de religión que ha intentado llevar a término el krausinstitucionalismo, tratando de contactar con una Ilustración que no fuese antirreligiosa y que convocase a los hombres a ser activos y ciudadanos. Religiosidad integrista y religiosidad ilustrada [...]»⁴⁰.

Nótese pues, que Velasco no hace uso del término «religión» con respecto al krausismo en el sentido que explica Durkheim, sino más bien en el de William James, pues dado el contenido panenteísta de la filosofía krausista se trata más de una experiencia espiritual individual que de un acto social normativizado y

37 Op. cit., p. 64.

38 *Historia crítica del pensamiento español. Liberalismo y romanticismo*. Vol. 4, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 413.

39 *Privilege, Persecution, and Prophecy: The Catholic Church in Spain, 1875-1975*. Oxford; New York, Clarendon Press; Oxford University Press, 1987, p. 39. En adelante = [PPP]

40 Velasco, Fernando, «La religiosidad integrista y la religiosidad ilustrada en el proceso de modernización», en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid: Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 333-74, p. 335.

estructurado. Sin embargo, estas posturas son directrices políticas y no fiel reflejo de las actitudes y los sentimientos del pueblo español hacia la religión. Por ello, éste será precisamente el objetivo del análisis que prosigue a continuación.

3.2. Las actitudes populares hacia la religión

A partir del siglo XIX, la forma y el contenido de las prácticas religiosas cambiaron a favor de lo que Shubert denomina «devociónismo», es decir, el cambio hacia prácticas religiosas más individuales –en vez de institucionales– en las que la fe cobraba una mayor importancia. Las implicaciones políticas de este cambio fueron, como señala el propio Shubert, que el «devotionalism also allowed an individualistic style of religion, more consonant with liberal society»⁴¹. Esta distanciación del individuo respecto a la Iglesia tuvo importantes consecuencias durante un siglo después como veremos a continuación.

Payne nos presenta sucintamente el panorama de la religión en España a principios del siglo XX:

«Spain was obviously not the monolithic Catholic country of a century earlier. Protestants had increased to more than 20,000 in number, but the main change had been in the direction of agnosticism or atheism, with a kind of liberal Deis mor revolutionary ideologies serving as the chief replacements of religion. Withal, the great majority of the population still recognized a formal or nominal religious affiliation, and there was little doubt that many more Spaniards genuinely believed in Catholicism than believed in any other position or doctrine»⁴².

Una importante consecuencia de las decisiones legislativas contra el poder e influencia eclesiásticos fue que –lejos de las exhortaciones de Azaña– la religión adquirió un enorme peso político no sólo en las Cortes, sino también para el individuo. Uno de los resultados de esta política del Estado, fue que permitió a la derecha presentar a la izquierda republicana como anti-religiosa. Como Paul Preston explica, «they [the Right] were able to mobilise mass support because the laicising element of the Republic's project of modernisation permitted them to present the regime as anti-religious»⁴³. Por otro lado, como argumenta Lannon, tanto la propiedad de tierras como las prácticas religiosas familiares –o ausencia de las mismas– constituían un importante factor a la hora de elegir partido político: «Inevitably, the larger landholders who attended church also identified themselves with the political Right, against the Left's attempts to subvert both religion and property relationships»⁴⁴. De esta manera, la gran mayoría de

41 Op. cit., p. 163.

42 *Spanish Catholicism: An Historical Overview*. Madison, University of Wisconsin Press, 1984, pp. 155-56.

43 Preston, Paul. *The Coming of the Spanish Civil War: Reform, Reaction and Revolution in the Second Republic*. London; New York, Routledge, 1994, p. 1. También cfr. Shubert, op. cit., p. 168.

44 [PPP, 22].

terratenientes y burgueses se identificaron con la derecha y la religión, mientras que la carencia de tierras no se traducía automáticamente en la ausencia de prácticas religiosas, sino que la tradición y la localización geográfica eran también factores importantes. De manera tal, que según señala Lannon, los índices más elevados de prácticas religiosas se daban en el noreste de la península, mientras que los más bajos se encontraban en el suroeste y entre la clase obrera de los núcleos urbanos, donde estos índices estaban por debajo de los de las zonas rurales⁴⁵. Sin embargo, como he argumentado hasta el momento, de estos datos no se puede concluir de forma necesaria la ausencia de espiritualidad entre los habitantes cuyo bajo índice de prácticas religiosas está recogido en estas estadísticas. Lo que sí que podemos concluir hasta el momento es que un alto grado de participación en estas prácticas religiosas continuaba teniendo lugar en el noreste de España y entre terratenientes y burgueses. Claro que, como ya se ha señalado, la toma de los sacramentos y participación en otras prácticas rituales no es garantía de que este tipo de religiosidad vaya acompañada de contenido espiritual. No obstante, y pese al carácter íntimo y subjetivo de la experiencia de la espiritualidad, la existencia de ciertos fenómenos o comportamientos puede tomarse como un indicador de la presencia de dicha espiritualidad como veremos a continuación.

Un ejemplo de tales fenómenos, como ilustra William A. Christian Jr. en su libro *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, lo constituye la proliferación de visiones supuestamente sagradas. Motivados —al menos en parte— por el fervor religioso, muchos de estos videntes, a veces en masa, declaraban que presenciaban apariciones de la Virgen María⁴⁶. Hubo una variedad de muestras públicas de experiencias transcedentales y actos de fe que, aunque en su mayoría tuvieran lugar fuera del marco de la oficialidad eclesiástica. Hay que enfatizar que lo que nos interesa aquí no es tanto la fehaciencia de estas experiencias, como su valor en tanto que muestras masivas de una inquietud, de un anhelo por establecer una conexión espiritual, una conexión con la divinidad. No es de sorprender, pues, que la distribución geográfica de este fenómeno se concentre especialmente en el noreste de España. Claro que este indicador no debe interpretarse como prueba de las inquietudes espirituales de la totalidad de la población que se considera activamente religiosa, sino tan sólo como muestra de la existencia de tales inquietudes entre parte de esta población.

Dada la complejidad y diversidad de los factores que han influenciado las prácticas religiosas en España durante este periodo, no es factible en este artículo ofrecer un análisis de todas estas prácticas y su relación con la espiritualidad. Así pues, las reflexiones que siguen a continuación van dirigidas al fenómeno del anticlericalismo, por constituir éste la reacción más obvia contra la religión, la

45 Cfr. [PPP, 16]. También cfr. Lannon, Francis, “The Church’s Crusade against the Republic”, en *Revolution and War in Spain. 1931-1939*. Paul Preston (ed.), London; New York, Methuen, 1984, pp. 35-58, pp. 49-50.

46 *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley, University of California Press, 1996.

cual por tanto está en claro contraste con la tesis zambraniana del excepcionalismo español.

3.3. Anticlericalismo

La violencia anticlerical no es un fenómeno limitado a la Segunda República, aunque bien es cierto que –dada la falta de acción decisiva por parte de las autoridades– ha quedado vinculada a la misma. Los orígenes del anticlericalismo en España se remontan por lo menos hasta 1820, fecha en la que se empezó a percibir el declive de la Iglesia, aunque la primera expresión violenta de anticlericalismo de la que nos ha quedado constancia no tuvo lugar hasta 1835, cuando setenta y ocho monjes fueron asesinados en Madrid tras una revuelta⁴⁷. Conforme las tensiones socio-económicas iban subiendo, también se incrementaba la hostilidad hacia la Iglesia, la cual en 1909 desembocó en los incidentes de violencia anticlerical de la Semana Trágica. Poco más de dos décadas después, el advenimiento de la República suscitó serios brotes de violencia anticlerical, como los que se desataron en Mayo de 1931, primero en Madrid, y que pronto se extendieron por otras provincias, particularmente por el sur y levante español.

Así pues, no cabe duda de que existió en España un importante movimiento anticlerical durante este periodo, aunque existe falta de consenso a la hora de señalar las causas y naturaleza de este anticlericalismo. Juan J. Linz nos hace un recorrido por la gama de interpretaciones del fenómeno anticlerical ofrecidas por sus coetáneos:

«La Iglesia interpretó estos trágicos acontecimientos [de violencia anticlerical] principalmente como resultado de la propaganda anticlerical y antirreligiosa, como actos de agitadores cuando no como resultado de una conspiración; para los eclesiásticos, la gente continuaba siendo cristiana, incluso la clase obrera; para otros más perspicaces, la explicación estaba en que a la Iglesia se la veía con los enemigos, con los privilegiados, y que los intereses de clase les mantenían apartados de ella. Para sus contrarios, la interpretación era que España estaba separada de la religión y sólo el clericalismo mantenía la presencia católica»⁴⁸.

Una de las razones para este desacuerdo respecto al anticlericalismo era, en gran medida, la subjetividad de los grupos que emitían este juicio, el cual quedaba claramente sesgado por sus simpatías religiosas o políticas. Por otra parte, también es imprescindible reiterar que el anticlericalismo no se trata de un fenómeno unívoco y uniforme, sino que es el resultado de la confluencia de varios factores de índole socioeconómica, política y religiosa.

Tres niveles principales destacan a la hora de explicar la presencia de estos sentimientos y actos anticlericales. A un nivel, se explican como reacción

47 Cfr. Shubert, op. cit., pp. 165-66.

48 Linz, Juan J., “Religión y política en España”, en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid, Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 1-50, p. 10.

ideológica ante la actitud reaccionaria de la Iglesia como institución: su identificación con la monarquía, su oposición al liberalismo político, y su pasividad ante la injusticia social. Sin embargo, el alcance del anticlericalismo no se debe simplificar y, sobre todo, no se debe caer en la equiparación de éste con la carencia de creencias religiosas o incluso de un componente espiritual, pues como ya señala Díaz-Salazar:

«este anticlericalismo político no era siempre antirreligioso ni anticristiano sin más. Curiosamente, como han señalado algunos especialistas en el tema, un cierto talante cristiano proletarizado presidía ciertos componentes del anticlericalismo de masas»⁴⁹.

El anticlericalismo, también tenía causas sociales. Como indica Linz, «independientemente de la religiosidad personal, de la religión popular que el pueblo practicara, el rechazo de la Iglesia, percibida como aliada de los poderosos y los ricos que eran conformistas religiosos o devotos, produjo un violento anticlericalismo y creó una predisposición a seguir a una *intelligentsia* antirreligiosa»⁵⁰. Así pues, a nivel social se explica como reacción entre sectores de la clase obrera y los campesinos ante el privilegio y el poder que la Iglesia representaba tanto en sí misma, como en su apoyo de las clases pudientes. Es por ello que los intereses de la Iglesia y aquellos de la República se percibían como conflictivos. Tal y como Lannon explica: «as a few Catholics saw at the time, many Spaniards thought the Church anti-republican in spirit»⁵¹. Hay que señalar una vez más, como ya deja ver Linz, que esto no implicaba necesariamente la carencia de sentimientos espirituales o incluso de prácticas heterodoxas de religiosidad.

A esto hay que añadir un tercer nivel, la repulsa a nivel emocional –a menudo visceral– de lo que la Iglesia en particular y la religión en general representaba en España. Es en este último nivel donde más se da el ateísmo genuino, la carencia de sentimiento religioso en el sentido espiritual, es decir, en cuanto que negación de la transcendencia, aunque esto no siempre implique una carencia total de otras acepciones de religiosidad como veremos a continuación.

3.4. La religiosidad de los sectores anticlericales

Además de las reacciones ideológicas, sociales y emocionales ante la Iglesia y la religión, hay que subrayar –tal y como explica Payne– que la presencia de tendencias anticlericales en España durante los años treinta radica no en la secularización del país, sino en el carácter parcial de esta secularización⁵². Murillo Ferrol lo expresa suavemente: «Una cultura teocrática sólo puede ser

49 Díaz-Salazar, Rafael, “La transición religiosa de los españoles”, en *Religión y sociedad en España*. Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), Madrid, Centro de Investigaciones Científicas, 1993, pp. 93-173, p. 114.

50 Op. cit., p. 5.

51 [PPP, 185].

52 [CSR, 16].

sustituida bruscamente por otra también teocrática, aunque tal vez de distinto signo (bautizos, bodas y entierros ‘con la bandera’ roja, se entiende)»⁵³. Pero el carácter parcial de esta secularización va más allá de la mera transposición ritual, alcanza a la misma estructura y a la función que ejercían las doctrinas políticas de izquierdas en su vertiente radicalizada. Payne afirma que «the more radical secular ideologies themselves functioned, if not as ‘political religions,’ at least in many cases as politico-ideological substitutes for religion»⁵⁴. De hecho, la ideología religiosa pervivía en España de varias maneras. Por una parte, de forma explícita entre aquellos que se declaraban abiertamente religiosos y, por otra, de forma involuntaria e incluso inconsciente, entre los sectores más radicalizados de la izquierda. Por tanto, desde esta perspectiva, no es de extrañar que el anticlericalismo también padeciera en gran medida de la intolerancia y la sed de poder de las que se acusaba a la Iglesia. Lo que es más, como explica Payne, tenía su propio equivalente al ritual sacrificial de la liturgia, el cual se manifestaba en la quema de edificios y símbolos religiosos e incluso en el asesinato de representantes eclesiásticos, el cual parece tener más cariz de sacrificio ritual que de estrategia calculada para desestabilizar el poder establecido⁵⁵.

Éste no es el único aspecto en el que se pueden observar patrones de origen religioso, o al menos similares a los de la religión, entre individuos que se consideran anticlericales. En algunos casos también es posible identificar la presencia de religiosidad en su sentido de práctica social e incluso como creencia personal en individuos considerados anticlericales o antirreligiosos.

Lannon indica la existencia de muestras de religiosidad que no encajan dentro de los ritos prescritos por el Catolicismo convencional. Paradójicamente, este fenómeno, al que se refiere como «religiosidad popular», se daba particularmente en el sur de España –incluso entre aquellos que se oponían a la religión y se declaraban abiertamente anticlericales. En palabras del propio Lannon, «many indifferent or anti-clerical Spaniards [...] felt intensely loyal to their particular community's patron and practices. There were many southern villages where almost no one ever went to Mass, but feast days were joyfully celebrated as ancient, often pre-Christian festivals»⁵⁶.

53 Murillo Ferrol, Francisco, «Un balance desde la perspectiva» en *Estudios sobre la II República española*. Manuel Ramírez Jiménez (ed.), Madrid, Editorial Tecnos, 1975, pp. 253-64, p. 265.

54 [CSR, 16]. Payne no está sólo al señalar el paralelismo entre la estructura de las manifestaciones religiosas y las políticas en tanto que doctrinas. Cristi en referencia al Marxismo argumenta que se comporta como una religión, en cuanto que tiene sus propios ritos e ideología, cfr. Cristi, Marcela. *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion and Politics*. Ontario, Wilfrid Laurier University Press, 2001, p. 145. Es más, dicho paralelismo también se puede extender a su función, puesto que tanto la religión como las doctrinas políticas se pueden utilizar como fuente de esperanza y como aparato de aparato de control.

55 [CSR, 17].

56 [PPP, 25].

Este fenómeno de religiosidad heterodoxa descrito por Lannon es consistente con las observaciones de Zambrano en las que indica que la religión en España está enraizada en ritos paganos anteriores al cristianismo pese a que sus prácticas se hayan integrado en él. Así pues, en base a las peculiaridades socio-políticas y culturales de la diversidad de manifestaciones religioso-espirituales en la España de la Segunda República, y teniendo en cuenta el substrato pagano que había pervivido en muchas de estas manifestaciones, es posible postular, como lo hizo Zambrano, el carácter único del cristianismo que se daba en España durante este periodo. Pero ¿es posible extraer de ahí un contenido espiritual? Lo que hasta ahora sí podemos afirmar es que al menos algunas de las manifestaciones antirreligiosas y anticlericales que tuvieron lugar, particularmente en el sur de España, son más muestra del rechazo hacia el catolicismo que pruebas irrefutables de la ausencia del carácter religioso –en el sentido social, ritual y hasta espiritual de la palabra– de los individuos que las llevaban a cabo.

Es precisamente la complejidad del fenómeno religioso, sus múltiples dimensiones y funciones, lo que da lugar a la paradoja de que el anticlericalismo no implique necesariamente el rechazo de la espiritualidad. Otro ejemplo de ello se puede encontrar en las reflexiones de George Collier sobre un pueblo andaluz al que –para preservar su anonimato– se refiere como «Los Olivos». Allí explica que «anticlericalism did not have to entail the abandonment of the very individualistic kind of faith that need not rely on the intermediation of the clergy. As one Socialist Survivor told me, in explaining his faith, ‘Many say that Christ was the first anarchist’»⁵⁷. De esta manera se observa que, tal vez motivados por una falta de claridad ideológica, aunque es más probable que fuera el resultado del deseo de compaginar convicciones socio-políticas con la fe individual, estos anarquistas no percibían contradicción alguna entre su fe en Cristo y la ideología antirreligiosa del anarquismo.

Por todo lo cual, una vez establecida la distinción entre religión y Catolicismo, y entre religión y espiritualidad, podemos ver que durante la Segunda República el ateísmo absoluto, en contraste con un ateísmo meramente ideológico que permite muestras heterodoxas de religiosidad e incluso espiritualidad, aunque difícilmente cuantificable dada su naturaleza íntima, es más reducido de lo que las cifras de anarquistas y la violencia anticlerical parecían indicar.

4. Conclusión

Volviendo a las preguntas que nos planteábamos originalmente respecto al capital espiritual de la Segunda República, la conclusión que aquí sugiero es que, aunque bien es cierto que existían individuos genuinamente ateos, es posible argumentar, como indica Zambrano, que la existencia de expresiones religiosas y hasta espirituales en España durante la Segunda República estaba extendida por todas las clases sociales.

⁵⁷ *Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*. Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 136.

La presencia de la fe incluso entre al menos algunos de los que integraban la izquierda radical y anticlerical de la Segunda República parece estar en consonancia con la naturaleza trascendente del ser por la que aboga Zambrano. El salto entre fe y naturaleza trascendente encuentra explicación a través de una de las premisas del pensamiento zambraniano, según la cual postula, como se observa en *Persona y Democracia* que «el anhelo es la primera manifestación de la vida humana»⁵⁸. Se trata de un anhelo de trascendencia; la fe es una de las respuestas a ese anhelo. La trascendencia es pues una pieza clave de la obra de Zambrano, ya que explica la posición del ser humano en el mundo. En palabras de esta pensadora: «El hombre es el ser que padece su propia trascendencia. Y, por tanto, padece su realidad: la suya y la realidad en tanto que le es dada, que le concierne»⁵⁹. Así pues, Zambrano entiende la trascendencia como la acción por la que el sujeto, la persona, se proyecta hacia el exterior de forma participativa; es la manifestación del concepto heideggeriano de *Dasein*, el estar en el mundo con los otros. Es así, como la persona puede experimentar o participar de la unidad ontológica del ser.

Estas conclusiones parecen apoyar la existencia del substrato religioso inherente al carácter español que Zambrano sostiene. Sin embargo, por otra parte, si también se toma en consideración el carácter universal e inherente al ser de la trascendencia que postula esta pensadora, no queda más remedio que concluir, de acuerdo con las coordenadas de pensamiento de la propia Zambrano, que no es posible defender la posición de España como líder espiritual de Occidente, con lo que la plausibilidad del excepcionalismo español que argumenta queda reducida a uno solo de sus componentes: a la singularidad de sus modos de conocimiento, cuya manifestación se puede argumentar que queda encarnada en el entrelazado de poesía, filosofía y espiritualidad que constituye la razón poética de esta autora.

Beatriz Caballero Rodríguez,
University of Canterbury, Nueva Zelanda.
beatriz.caballerorodriguez@canterbury.ac.nz

58 *Persona y democracia: La historia sacrificial*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 63.

59 *Los sueños y el tiempo*. Madrid, Siruela, 2004, p. 21. También cfr. [HD, 373].

GARCÍA MORENTE Y EL ENTUSIASMO GENERACIONAL POR HENRI BERGSON

Álvaro Cortina Urdampilleta, Universidad Complutense de Madrid.

Resumen: El catedrático español Manuel García Morente tuvo, como otros en su generación, una notable influencia de Henri Bergson. En trabajos más o menos espaciados, a lo largo de su vida, se advierte la impronta del pensador francés en su obra a todos los niveles. Si bien, se aprecia en sus últimos años un cierto distanciamiento y decepción.

Abstract: The spanish professor Manuel García Morente had, as others in his generation, Henri Bergson's notable influence. In more or less spread works, along his life, it's easy to see the mark of the french thinker in his work to all the levels. Though, it appreciates in his last years a certain distancing and disappointment.

Es curioso que en sus “*Lecciones preliminares de Filosofía*”¹, el profesor Manuel García Morente (1886-1942) no dedique aunque sea unos párrafos monográficos a Henri Bergson (1859-1941). Al fin y al cabo, había sido enormemente influido por él. Esto se percibe a simple vista en los escritos breves de Morente, casi siempre reformulados a partir de conferencias. Es sencillo detectar su influencia en las aproximaciones del profesor jinense a los objetos de su análisis, y hasta el uso de expresiones, giros y metáforas. En “*La filosofía de Henri Bergson*”² (1917) le coloca entre los cuatro filósofos más originales de la Historia (con Platón, Leibniz, y Kant)³, superador del mecanicismo y del finalismo.

Si bien, en las páginas primeras⁴de aquel curso de 1937, en la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina, ya deja caer un ejemplo original de Bergson, que había utilizado (modificado) en “*La filosofía de Henri Bergson*”. Si en “*La filosofía...*” se trataba del absurdo de estudiar la Catedral de León sin verla directamente, sólo con fotografías⁵, en “*Lecciones...*” habla análogamente de conocer la ciudad de París sólo con imágenes sueltas. Y frente a esto (el sistema conceptual, siempre fragmentario, inflexible a la noción de tránsito puro: las fotografías son así la flecha de Zenón, verdad disecada) está la vivencia, que

1 García Morente, Manuel, Encuentro, 3^a Ed, 2009.

2 García Morente, Manuel, Encuentro, 2010.

3 Idíd. p. 37.

4 García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de Filosofía*, p. 14.

5 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 41.

quiere ser fluida o fluencia. La “experiencia integral”, que dice Zubiri⁶. La captación de esa “multiplicidad indivisa”⁷, de la duración.

El catedrático de Ética de la Universidad de Madrid otorgó, en 1917, al francés un lugar casi de profeta decisivo de su tiempo. Es integrado por García Morente en unas generaciones (anteriores y posteriores) de espíritus sedientos frente a más de medio siglo de positivismo, neokantismo y psicofisiología: “Contra esta sequedad estadística y matemática ha protestado en mil modos el alma contemporánea”⁸. La protesta ha sido múltiple, según García Morente, pero en el después Nobel de Literatura de 1927 observa una cualidad singular, inédita: “pedíase un auténtico metafísico que diera la batalla al positivismo. Bergson fue ese metafísico”⁹. Lo vemos en *“La filosofía de Henri Bergson”* al lado de los padres Carlyle y Nietzsche, profetas del héroe escindido del largo tramo causal en su propia creación, o miembros españoles de la generación posterior del 98, como Baroja, Unamuno, Azorín, y su amigo William James. No cita, por cierto, a Antonio Machado. Aquí una denuncia encendida: “Como los métodos que emplea son fructíferos cuando se aplica a los objetos convenientes, ha ido formándose la creencia de que son aplicables a todos los objetos, y más generalmente, de que son los únicos posibles de aplicar. El intelecto, no sólo se ha recluido en el laboratorio, sino que ha pretendido recluir en él también al espíritu todo”¹⁰. Son los héroes frente al laboratorio.

El influjo de esta especie de euforia fue perdurable en la obra de García Morente. Él mismo utiliza y reutiliza nociones como “vestiduras materiales”, “cáscara”, o “costra” para lo científico (la idea de progreso que les adjudica a Hegel y a Spencer en *“Ensayos sobre el progreso”*¹¹, de 1932, es costrosa y mecánica, “rigidez inflexible”¹²). También salta a la vista un constante énfasis en lo “íntimo” (léase *“Ensayo sobre la vida privada”*, de 1935¹³) como vivencial, que va repitiéndose una y otra vez. En el primer capítulo de *“La filosofía de Henri Bergson”*, llamado *“La inspiración, el objeto y el método”* se centra en lo mucho de combativo que tiene esta filosofía, y en cierto modo, García Morente hace suyo toda la contienda.

Como otros bergsonianos (en la estela del maestro), García Morente nos hablará de un lenguaje del futuro, más flexible, para aprehender sin diferenciar, y para complementar sin diferenciar. De ahí esta euforia de principios de siglo XX, la euforia de la vanguardia espiritualista. Si el libro comienza con sencillas tentativas (“Todo el razonamiento positivista descansa en una afirmación: la de

6 Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía* (conferencias publicadas por primera vez como libro en 1963), Alianza, 2002, p. 193.

7 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 67.

8 Ibíd. p. 26.

9 Ibíd. p. 32.

10 Ibíd. p. 26.

11 Encuentro, 2002.

12 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 46.

13 García Morente, Manuel, *Ensayos, ‘Ensayo sobre la vida privada’*, Revista de Occidente, 1945, pp. 163-201.

que la inteligencia no puede conocer más que relaciones. Mas esta afirmación, ¿a qué ciencia pertenece?”¹⁴), terminamos suspendidos en el absoluto de Bergson, que como James¹⁵, no quiere ser ni pluralista ni monista, y mucho menos totalizador, si acaso iluminador de “un mundo todavía imperfectamente unificado”¹⁶. Los restantes dos capítulos “*La psicología*” y “*La metafísica*” (basados en “*Materia y memoria*” y “*La evolución creadora*” respectivamente) sólo ofrecen, puntualmente, algo del trasfondo general. Por ejemplo, como cuando en “*La psicología*” se nos habla frente a la psicofisiología cerebral o en “*La metafísica*” sobre el darwinismo. Son las “bestias negras”, los disecadores y espacializadores del tiempo y de la facultad del espíritu (la memoria). Los obsesivos de lo concreto que desdeñan el absoluto. En “*Confesión*” (1882), originalmente prólogo de los tratados de teología del reformador Lev Tolstói, otro que muy bien podría formar parte del “bastión postromántico” mentado, ya dice que cuando el conocimiento adquiere precisión (“el lado claro del conocimiento”) se pierde el contacto con la vida, es más, lo “destruye”¹⁷.

Por usar una frase de “*La filosofía de Henri Bergson*” que resuma todo el ímpetu de aquella época (proposiciones de este tipo tienen Spinoza o Nietzsche): “Estas teorías explican la vida por los seres vivos. Intentemos, en cambio, explicar los seres vivos por la vida”¹⁸. El racionalismo (no hay mayor precisión en el término, usado por García Morente) nunca deja de ser encadenador, una estricta causalidad que no opera dentro del bergsonismo: “Pero además, cuando decimos que una sensación aumenta, siempre tenemos más o menos presente en la conciencia la causa material productora de esa sensación. Esa causa material sí podemos evaluarla y determinar su cantidad. Mas como esa causa material está enlazada con mi relación de causa a efecto, sucumbo a la invencible

14 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 29.

15 James, W., *Pragmatismo*, Alianza, 2000, Traducción: Ramón del Castillo.

16 Ibíd. p. 144.

17 ‘Lev Tolstói. ‘*Confesión*’. Acantilado, 2008, pp. 54-55. Escribe: “Cuando formulaba preguntas a una rama del conocimiento humano, recibía un sinfín de respuestas precisas relativas a cuestiones que no había planteado: la composición química de las estrellas, el movimiento del Sol hacia la constelación de Hércules, el origen de las especies y del hombre, las formas ínfimas de los átomos, las vibraciones de las infinitesimales, imponentes partículas del éter. Pero en este campo del conocimiento, a mi pregunta “¿cuál es el sentido de la vida?” recibía por única respuesta: “eres lo que tú llamas tu vida, una cohesión de partículas fortuita y puntual. La interacción mutua, las alteraciones de las partículas producen en ti lo que tú llamas tu vida. Esa cohesión se mantendrá cierto tiempo; después, la interacción de las partículas cesará, y lo que llamas vida también cesará, así como todas las cuestiones que te planteas. Eres una bolita de algo que se ha constituido fortuitamente. Esa bolita se pudre. Y llama “vida” a esa putrefacción. La bolita de disgregará, y la putrefacción cesará, lo mismo que todas las cuestiones”. Así responde el lado claro del conocimiento, y no puede hacerlo de otra manera si se atiene rigurosamente a sus propios fundamentos. Es evidente que ésa no era la respuesta a mi cuestión. Necesito conocer el sentido de mi vida, y el hecho de que esta sea una partícula del infinito, en vez de darle sentido, destruye todos los sentidos posibles”.

18 Ibíd. p. 88.

tentación de aplicar a la sensación las mismas evaluaciones matemáticas que aplica a su causa material”¹⁹.

El salto olímpico bergsoniano es evitar la “relación”. Como dice en el posterior “*Ensayos sobre el progreso*”²⁰: “para que una definición exprese la esencia del objeto definido, es indispensable que este objeto quede previamente desligado de toda relación con otros objetos reales”. En “*Ensayos sobre el progreso*” pasa de la esencia del progreso a la esencia de la vida (el darwinismo es el progreso de la vida): “reducir la ciencia de la vida a la determinación de las causas de la vida. Pero claro está que esa concepción mecanicista anula precisamente lo que la vida tiene de típico y característico, que es justamente el poseer un sentido, una forma, una propensión, comprensible por sus fines y propósitos”²¹.

El pecado de la intuición (por concederle ese punto religioso de profeta que García Morente²² concede) es, justamente, abandonarse a las relaciones. De ahí el pecaminoso estado de las cosas que denuncia en el siguiente capítulo de “*Ensayo sobre la vida privada*” llamado “*La invasión de lo público en lo privado*”. Según García Morente, el catedrático gurú del Collège de France constituye el gran adalid de la libertad frente a las asfixias del momento. Todo desligado, despojado, íntimo: última capa en la esencia del hombre, según desarrolla en el “*Ensayo sobre la vida privada*”, véase “*La soledad*”²³, como lugar cuyo fin es la “salvación”, y cuyo inicio es el “pecado”, de duración de “ensimismamiento”.

Obsérvese la naturaleza bergsoniana de esta conclusión de epígrafe de “*La soledad*”: “En la soledad culmina la forma de vida que hemos llamado privada, porque en ella desaparece toda naturaleza, todo lo estático, lo mecánico, incluso esa segunda pseudonaturaleza de lo social y colectivo, y nos descubrimos como lo que en último término somos: pura potencia de ser, pura actividad creadora, pura libertad”.

Hasta la misma conversión de García Morente tiene resonancias bergsonianas. Si en “*La filosofía de Henri Bergson*” habla de la revelación de lo intuitivo como una “sinfonía”²⁴, un absoluto indivisible en partes (un argumento esteticista), ¿no tiene algo de premonitorio? 20 años después, exiliado en París durante la Guerra Civil, escuchando la sinfonía coral *La infancia de Cristo* de Héctor Berlioz vivió una conversión profunda, tal y como cuenta en “*El ‘hecho extraordinario’*”²⁵.

En el Apéndice I de la edición de Encuentro de “*La filosofía de Henri Bergson*” podemos apreciar, con todo, una cierta decepción que sufrió García Morente con su maestro. Es una recensión publicada originalmente en Revista de Occidente,

19 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, Encuentro, p. 60.

20 García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, p. 26. (Nacidos del discurso de ingreso el autor en la Real Academia de Ciencias Morales en 1932)

21 Ibíd. p. 74.

22 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, “La inteligencia se hace especulativa. Este es su pecado original”, p. 39.

23 García Morente, Manuel, *Ensayos*, pp. 191-195.

24 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 60.

25 García Morente, Manuel, *El ‘hecho extraordinario’*, Rialp, 1996.

de 1932, sobre “*Las dos fuentes de la moral y de la religión*”, publicada ese mismo año en Francia por Henri Bergson. “Si bien se mira, el fracaso de Bergson en este libro era inevitable. El tema no va bien a sus facultades personales; no encaja en la dirección ingénita de su pensamiento. No hubiera debido abordarlo. Mientras manejó la sutil daga de la intuición en los estratos internos, en la pura subjetividad, pudo alumbrar reconditeces profundas. Pero tan pronto como ha querido aplicar su método a realidades objetivas, a conjuntos de valores, era forzoso que sus análisis decayeran en un biologismo y subjetivismo superficial”²⁶. Y antes ya dice: “Este libro no nos trae cosecha de intuiciones certeras (como podíamos y queríamos suponer al comenzar su lectura), sino penoso esfuerzo de construcción violenta.”²⁷

Comparen esto con aquel lejano texto introductorio de 1917, donde hablábamos de nuevas vías de libertad. La “construcción violenta” viene a ser un dique de toda la corriente profunda descubierta. La recepción de García Morente declina entusiasmos y expresa únicamente decepción. Son dos fases biográficas que nos brinda conjuntamente Encuentro.

Así: ¿No sobrevivió intacto el fervor del bergsonismo que pasó su página kantiana (*La filosofía de Kant*²⁸, de 1917) hasta su época postrera de exiliado, de cuando datan las “*Lecciones preliminares de filosofía*”? Junto con Ortega y Gasset, como principal exponente de la “filosofía de la vida”, los alumnos de Tucumán podrían haber echado en falta a Henri Bergson, superador de dualismos y de las “actitudes de laboratorio” para varias generaciones entusiásticas (la de García Morente, entre otras).

Álvaro Cortina,
Universidad Complutense de Madrid,
Avenida de Algorta 32, 5ºdcha, Guecho, 48990, Vizcaya.
alvarocortina@hotmail.com

26 García Morente, Manuel, *La filosofía de Henri Bergson*, p. 121.

27 Ibíd. p. 116.

28 García Morente, Manuel, Encuentro, 2004.

LA HISTORIA DE LA MEDICINA Y DE LA ENFERMEDAD: METÁFORAS DEL CUERPO Y DE LAS INSTITUCIONES. DE LA EDAD MEDIA AL SIGLO XIX

Natalia Fernández Díaz, Universidad Autónoma de Barcelona.

Resumen: La historia de la medicina –y también de la enfermedad– se ha explicado a menudo a través de metáforas de toda naturaleza –alegorías, connotaciones, analogías, etc.– que hoy están absolutamente integradas en nuestros discursos. En este artículo trataremos de comprender el origen de las metáforas ontológicas, mecánicas y espaciales.

Abstract: The history of medicine –and even of disease– has been frequently explained through metaphors of all kind –allegories, connotations, analogies, etc.–. They are absolutely integrated in our current discourses. The purpose of this article is an approach for a better understanding of the origin of ontological, mechanical and spatial metaphors.

Introducción

Valga empezar con una aclaración: vamos a utilizar la idea de metáfora en un sentido amplio y generoso, que abarca tanto la metáfora en sí (donde la ruptura del lenguaje y la nueva idea surgen a partir de la semejanza), la sinécdoca (donde surge por conexión) o la metonimia (donde surge por correspondencia), ateniéndonos a la clasificación que Mortara Garavelli hace a propósito de este tema,¹ que a su vez se basa en las tesis de Fontanier. Aunque nuestro enfoque justamente hace que la metáfora como fenómeno cognitivo choque frontalmente con la tendencia a considerar la metáfora un simple tropo lingüístico, entendemos que esa clasificación y los criterios a los que se acoge (de relación recíproca), serán de utilidad en nuestra investigación, por cuanto las ideas de semejanza, conexión, asociación, analogía o correspondencia están omnipresentes y merecerán más de un análisis detallado.

La historia de la ciencia –y por ende, de la medicina y de la enfermedad– está llena de metáforas, o más bien de construcciones metafóricas, que han conseguido no sólo subsistir hasta nuestros días, sino incluso residir en nuestras percepciones y en nuestros conceptos actuales. Aquí veremos algunos ejemplos.

Quizá el más extendido sea *La dualidad del bien y el mal, o el caos y el orden*: en las culturas antiguas, el universo físico es un campo de batalla entre el bien y el mal (Davis, 1993)². La antigua concepción de salud entre los griegos, sin ir más lejos, consistía en el perfecto equilibrio o mezcla de los humores o elementos

1 Mortara Garavelli, B. (1988): *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.

2 Davies, P.C.W (1993): “El caos”, en *Imágenes y metáforas de la ciencia*, de Lorena Preta (ed.), Madrid, Alianza Editorial.

constitutivos del cuerpo (Dubos, 1959).³ El bien es orden y armonía, el mal es desorden, fragmentación y destrucción. El universo atomista de Newton presenta un universo que se rige de acuerdo a unas leyes fijas, eternas e inmutables. Además no faltaba quien añadía que el orden era la belleza. En estas correspondencias binómicas habría que insertar la separación alma (lo bueno, lo inmortal, lo divino) y el cuerpo (lo perverso o expuesto a perversión, lo humano, lo perecedero, lo animal, y también, cómo no, lo vulnerable).

Otra idea que se convierte en substrato de metáfora es *El universo y el ser humano como máquinas*: el mundo “exterior”, según la filosofía mecanicista, era una máquina, y dentro de él, el ser humano, otra máquina. Tuvieron que pasar muchos siglos para que ese modelo entrara en crisis. Pero Kepler y Galileo apenas han hecho mella en la inquebrantable parcela de las ideas dominantes: seguimos fascinados por las máquinas, por ser como máquinas gracias a productos prodigiosos y a entrenamientos físicos extenuantes. Añoramos un futuro de máquinas perfectas. En realidad, aquí entran en pugna dos modelos. Por un lado el de Montaigne, que aboga por el conocimiento de uno mismo, que incluye obviamente el propio cuerpo, frente a las tesis que empiezan a larvarse a partir de la irrupción de la anatomía en las aulas y en los foros sociales, que convierten al cuerpo en objeto de conocimiento, cada vez más accesible al especialista y ajeno al sujeto que lo posee (Dubos, 1959)⁴.

Por último, la historia de la medicina en su totalidad y su complejidad se apoya en la metáfora por excelencia: el concepto de evolución. Stephen Jay Gould sostiene que Charles Darwin fue un maestro de la metáfora. Y es que como metáfora, y no de otro modo, se entiende el sentido de la evolución, que hoy todo lo impregna, y que se acerca al sentido cultural que el tiempo tiene –las metáforas sirven de confirmación– en nuestras sociedades, desde hace casi dos siglos (Jay Gould, 1993)⁵. “El tiempo fluye” es una metáfora de la idea evolutiva, según la cual el tiempo tiene un sentido de avance –una aspiración constante de la ciencia y de la tecnología–, que nos va madurando, que nos hace más perfectos. Dentro de las ideas de Hall acerca de la subsistencia tendríamos las tesis de la selección natural y la lucha por la existencia (Hall, 1990)⁶. Por otro lado, confirmamos la importancia de la categoría cultural “tiempo” también propuesta por Hall: en Occidente, “tiempo” tiene tal sentido de avance que vivimos instalados en el futuro, algo que ha sido posible gracias a la operatividad de los discursos científicos en la vida cotidiana (Hall, 1990)⁷.

3 Dubos, R. (1959): *The mirage of health*. Nueva York: Harper & Brothers.

4 Dubos, R. (1959): *The mirage of health*. Nueva York: Harper & Brothers.

5 Jay Gould, S. (1993): “Neumáticos para sandalias”, en *Imágenes y metáforas de la ciencia*, compilado por Lorena Preta. Madrid: Alianza Editorial.

6 Hall, E. (1990): *The silent language*. Londres: Anchor Books.

7 Ibid.

1. Medicina y Medievo

En la Edad Media existe un vínculo estrecho e indisoluble entre religión y medicina. En no pocas ocasiones ha sido la propia Iglesia, en Occidente, la que boicoteaba la capacidad de intervención de la medicina. No podía ser de otro modo en un entorno en que lo divino regulaba lo humano⁸. Además del hecho de que durante mucho tiempo los clérigos y otro personal eclesiástico eran los únicos iniciados para intervenir en las curaciones –recordemos, a modo de ejemplo, los exorcismos practicados a los epilépticos, a quienes se consideraba poseídos por el mal–.

Hilary Putnam explica cómo la palabra “influenza”, de origen italiano pero vigente en el inglés actual e incluso en ciertas zonas en que se habla castellano, para designar al resfriado común, tiene su génesis en la idea medieval de “las fuerzas malignas” (Putnam, 1981)⁹. Desde la antigüedad la enfermedad está rodeada del misterio de los males que azotan al ser humano, que se instala en la mente o en el cuerpo, y que hay que expulsar por los medios más diversos (Frazer, 1984)¹⁰. De ahí el pensamiento metafórico recurrente que asocia enfermedad y males sociales.

Cada órgano del cuerpo se ofrendaba a un santo en particular y ése era el “mapa anatómico” aceptado sin fisuras, aunque este esquema convivía con el de los arcanos, en que cada signo zodiacal regía una parte del cuerpo. Esa visión astrológica del cuerpo y sus cuidados permanece hasta nuestros días, en una zona de superstición, jalonada de metáforas, no superada. El cuerpo era un espacio tabulado, la existencia –recordemos las tesis de Auguste Comte– se creía gobernada por analogías organicistas y por la metáfora del cuerpo social (todo acontecer del cuerpo era trasladable o traducible en la realidad externa). La normalidad (que se hace tipología y valor culturales) y la patología asientan el binomio principal, y el eje conceptual que dicta leyes sociales análogas a las leyes que rigen el cuerpo. Las perturbaciones no son otra cosa, en ese contexto, que la pérdida o la quiebra de la armonía.

1.1. La Edad Media y la eclosión urbanística

La expansión urbana de la última Edad Media hace que los cargos médicos sean cada vez más públicos. Al mismo tiempo, esa misma expansión supuso el advenimiento de nuevos problemas, como la contaminación de agua o alimento, con lo se empezaron las primeras grandes obras de canalización de aguas. Detrás de esta maquinación de la infraestructura hay una metáfora de origen holístico:

8 Porter, R. (1999): *The greatest benefit to mankind. A medical history of humanity from antiquity to the present*. Londres: Fontana Press.

9 Putnam, H. (1981): *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

10 Frazer, J.G. (1984): *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

la pureza del agua o el proceso de purificación a través del agua (Frazer, 1984)¹¹. El agua es milagrosa y aleja al mal.

Pero la institucionalización por excelencia de los espacios para reclusión de enfermos lo constituyen sin lugar a dudas los leprosarios. Ninguna otra enfermedad alcanzó las cotas de miedo social y estigmatización como la lepra en aquel momento. Se prohibió el contacto con los enfermos y se procedió, conforme a decretos levíticos¹², a brutales y sistemáticos rituales de exclusión. Los enfermos eran “muertos entre los vivos”. El miedo le dio forma decisiva a la aceptación de la enfermedad como espacio de reclusión. Había que aislar el mal –aislar, en definitiva, a quienes eran sus portadores y emisarios-. Por eso se concentraban esfuerzos en algunas prácticas con el objetivo de expulsar el mal o, en su defecto, traspasarlo (Frazer, 1984)¹³.

1.3. ¿Es nuestra historia, como dice Lacan, la historia de las epidemias?

Otro efecto similar es el que producen las epidemias, entre las que sin duda ocupa un lugar preeminente la peste negra, que se calcula que ocasionó la muerte de unos 20 millones de personas en 3 años, durante el siglo XIV. Cuando la muerte se extendió entre los tártaros –se cree que el origen de la peste era asiático– empezaron a sepultar los cuerpos fuera de los muros de la ciudad, con lo cual la peste se extendía a otras áreas. Al tratar de escapar de ella, se la llevaban con ellos a otros asentamientos por el Mediterráneo. Ciudades enteras se despoblaron y en algunas, como en el caso de Florencia, el descenso de la población llegó al 60%¹⁴. Por supuesto que las primeras explicaciones a esta catástrofe demográfica son de índole religiosa: Dios había enviado esa peste para castigar a los humanos por sus pecados. Por lo tanto las soluciones dependían del rezo y de la magnitud de la fe. A esos actos además se podían sumar otros de naturaleza más higiénica, como las hierbas aromáticas para “limpiar” el ambiente y otro tipo de ungüentos olorosos que parecían exorcizar los fatales efectos del bacilo *Yersinia Pestis*.

1.3.1. Las grandes epidemias y la gestión de espacios

Tanto en los casos de la lepra como en los de las grandes pestes vemos que las metáforas asociadas al espacio –a la vivencia socio-cultural y personal de los espacios– son de importancia capital. Tal era la convicción de que la enfermedad era un ente externo, un ser maligno que castigaba a los seres humanos por mandato divino, que la forma de protegerse o de combatirlo era alterando y re-negociando los espacios. Así, la idea de aislamiento, que es posterior a esa época, o la de la huida, que caracteriza al azote de las pestes europeas, son maneras de

11 Frazer, J.G. (1984): *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

12 Porter (ver nota 8).

13 Frazer, J.G. (1984): *La rama dorada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

14 Porter (ver nota 8).

vivenciar metafóricamente los espacios. La huida supone la distancia, y una connotación subyacente de cantidad: a más distancia, menos posibilidades de contagio. El cuerpo es otro espacio, incómodo y desazonador cuando ha perdido la vida a causa de una enfermedad temible. Por eso se deshacen de los cadáveres lanzándolos al otro lado de los muros de la ciudad. El muro es protector, en un sentido, para ellos, tan literal como metafórico. Cuando cambia la estrategia de la huida por la reclusión, se generan nuevas ideas del espacio y con ellas, las perennes analogías que se establecen entre la enfermedad y la reclusión carcelaria.

Ivan Illich denuncia estas políticas de aislamiento que se mantienen hasta nuestros días (pasando una época esplendorosa a finales del XIX y principios del XX gracias a los balnearios especialmente pensados para dejar morir a los tísicos y volviendo tener un repunte en nuestros días, añadimos nosotros, por efecto del envejecimiento de la población y el surgimiento de los geriátricos donde se amontona esa gente desahuciada por una sociedad que considera de modo creciente el envejecimiento como una enfermedad), y ello se debe a que es más fácil aislar al enfermo que crear en la sociedad una mayor tolerancia a la molestia y al sufrimiento (Illich, 1977)¹⁵. En otras palabras: en la Edad Media, durante la incidencia de las pestes masivas, quienes estaban en condiciones de hacerlo, se desplazaban a zonas no infectadas. La movilidad era el rasgo de la población: emigrar, ponerse a salvo, aislarse. El Decamerón da buena cuenta de ello. Justamente la morfología del entretenimiento social cambia a partir de los desplazados por la peste: al prohibirse el ocio colectivo, surge el ocio privado, como la música de cámara, para satisfacción del monarca, ajeno a las penurias del pueblo. A partir del siglo XVIII, a partir de la Revolución Francesa, se aísla al enfermo, no a la población. Se aísla la anomalía. Justo en un momento en que los médicos sustituyen a los sacerdotes y se vivía instalado en la convicción de que gracias a los cambios políticos era posible volver a un estado de salud primigenio. La enfermedad se politizaba y, por lo tanto, se encuadraba de lleno en los asuntos públicos.

2. La entrada en la modernidad

El salto de la Edad Media al Renacimiento se produce, como ya dijimos, cuando se pasó de las teorías de Montaigne de que “ningún experto conoce mi cuerpo como yo mismo” a las tesis que surgieron por un lado de la anatomía aplicada y por otro del cartesianismo. El sueño de que el ser humano fuera un autómata, como escalafón último en una escala que empezó con el uso de cada parte del cuerpo humano como instrumento. El cuerpo como un reloj, esa maquinaria perfecta gestada en los monasterios y que nos permitía un control y un entendimiento sobre las regularidades del tiempo (Mumford, 1971)¹⁶.

15 Illich, I. (1977): *Medical Nemesis*. Nueva York: Bantam Books.

16 Mumford, L. (1971): *Técnica y civilización*. Madrid: Alianza Editorial.

El Renacimiento viene marcado por la llegada de Colón a América y el inevitable trasvase de enfermedades, sobre todo del Viejo al Nuevo Mundo. La enfermedad estrella de la época fue la sífilis, que en España se conoció como “el mal francés”, en Francia como “el mal napolitano” y en Nápoles como “el mal español”.¹⁷ Por lo demás el Renacimiento exalta las formas de la anatomía humana –tenemos un buen legado de pintores y filósofos, no sólo de expertos anatomistas, que dejan su testimonio al respecto- y con ello se constituye el punto de partida de una medicina humanista. Se empieza a extender la práctica de la disección.

En lo que respecta al cuerpo y la corporalidad las ideas dominantes eran las que sostenían que el cuerpo es el cuerpo, y que en nada se distinguía nuestro cuerpo del de cualquier otra bestia, y que lo único que nos humanizaba era el alma racional. Es decir, el mundo estaba poblado por ángeles o bestias. Por eso, tal vez, cuando en esos años surgieron las primeras disecciones no pasaban de ser un entretenido y más o menos instructivo espectáculo público. La idea de la anatomía, por cierto, nos explica Porter¹⁸, se convierte en una metáfora médica, y pone, a modo de ejemplo, el famoso tratado de Robert Burton, “Anatomía de la melancolía”, aparecido a principios del siglo XVII.

Querríamos destacar dos aspectos de ese periodo. Uno atañe a los prejuicios acerca de la salud mental; el otro, al inquietante mundo de los fármacos y la química. Sobre el primero, cabe señalar que corrientes como el misticismo o el propio humanismo ponen en el punto de mira la mente humana y con ella, sus desórdenes. Pero no olvidemos que el mundo seguía dividido binómicamente en malos y buenos, y que una fuerza divina se encargaba de gestionar las maldades y las bondades desde el más allá. En definitiva –y ahí tenemos los emblemáticos escritos de Montaigne para confirmarlo- la mente es una prisionera del cuerpo, una metáfora antigua, pero tan contundente que sigue teniendo el mismo vigor ahora que entonces, como tendremos ocasión de comprobar con más detalle. No era extraño que quien sufria problemas familiares, penurias económicas o tormentos religiosos creyera de sí mismo que estaba embrujado. Y para ello la Iglesia había ideado un libro de poseídos. De este modo, las depresiones profundas pasaban al interminable inventario de las hazañas del demonio. El mensaje generalizado era ejercer la templanza.

Un caso aparte en el periodo renacentista lo constituye sin lugar a dudas Paracelso, cuya vida transcurre desde finales del siglo XV a principios del siglo XVI. Paracelso tiene un concepto de una naturaleza dominante, frente a la cual el curador no puede sino obedecer. Otra metáfora curiosa, la de la naturaleza como poder y encarnación de la voluntad de dios, y los seres humanos como dominados y sujetos a los designios de una inteligencia superior. Implementa la química como la clave que permite explicar el funcionamiento humano.

17 Segura Benedicto, A; Hernández Aguado, I; Álvarez Dardet-Díaz, C. (1991): *Epidemiología y prevención de las enfermedades de transmisión sexual*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.

18 Porter, R. (1999): *The greatest benefit to mankind. A medical history of humanity from antiquity to the present*. Londres: Fontana Press.

Y precisamente la química, la aplicación de la química, vive un momento glorioso en el terreno de los medicamentos y las curaciones, que permiten que la medicina abandone las hasta entonces intocadas teorías humorianas para decantarse por una visión más ontológica de las enfermedades. Para Descartes la medicina era la puerta de acceso al mundo natural. La mente y la materia eran inconmensurables. La materia era extensa, corpuscular y cuantificable, y la mente o alma era insustancial e inmortal, la fuente de la conciencia¹⁹.

Sin embargo, lo que estaba por venir sí supuso un cambio significativo en el terreno de los fármacos: el descubrimiento de América, puesto que es verdad que América fue, en el sentido más literal, un hallazgo, gracias al cual sus hierbas y sus plantas engrosaron notablemente los magros botiquines europeos.

2.1. La revolución de revoluciones

Parece ya algo aceptado y comprobado que es a partir de la Revolución Francesa cuando, en el mundo occidental, se cambia al clérigo por el médico, y por añadidura, es cuando entra en acción el Estado, velando por el bienestar generalizado e impartiendo doctrina para garantizar la salud de la población. Este proceso sustitutorio²⁰ contiene en sí mismo una metáfora, que hace que tanto el clérigo como el galeno ocupen jerarquías idénticas en virtud del valor que la metáfora imprime implícitamente: los seres humanos necesitan, sea para el bienestar personal, sea para el bienestar social, un sanador. Un sanador de almas, como el clérigo. Un sanador de cuerpos, como el médico. De tal manera es así que las consecuencias son las mismas y esa substitución, ese matiz, es el que acaba permitiendo desarrollar una idea individualizada del enfermo que llega hasta nuestros días: la responsabilidad es una cuestión personal (frente al triunfo terapéutico, que es colectivo). Pero inmediatamente después de la Revolución Francesa, que sin duda constituye un punto de inflexión, hubo hechos que, siendo

19 Porter, R. (1999): *The greatest benefit to mankind. A medical history of humanity from antiquity to the present*. Londres: Fontana Press.

20 Josep A. Rodríguez nos explica el esfuerzo que los médicos, entendidos en su conjunto como clase o casta, han venido haciendo de manera sistemática desde la Edad Media por diferenciarse de brujos, curanderos y demás hechiceros portentosos. Rodríguez, Josep A (1979): *Sociología de los ambulatorios: Análisis de la Asistencia Sanitaria Primaria de la Seguridad Social*. Barcelona, Ariel.

Ya antes que él, un teórico clásico de la antropología sanitaria, Elliott Friedson, preconizaba que la diferenciación entre médicos y curanderos terminó por favorecer a la clase médica, con una serie de protecciones, reconocimientos y prebendas por parte del estado, algo que se consolida plenamente con el advenimiento del capitalismo, de tal suerte que el estado no sólo les otorga autonomía y poder, sino que se acaban convirtiendo en vehículos ideológicos del propio estado, en una doble dimensión: por un lado aplicando las nociones del estado respecto a la salud, y por otro influyendo en las ideas que el estado tiene de lo que es normal y de lo que no lo es. Friedson, E (1978): *La profesión médica: un estudio de sociología del conocimiento aplicado*. Barcelona, Península.

o no puntos concluyentes, deben ser hitos sobre los que nos detengamos para entender la idea del enfermo como transgresor de unas normas, de una idea de normalidad.

3. Lo que el capitalismo trajo a nuestras vidas

El siglo XIX se caracteriza por el surgimiento de una industria farmacéutica y de laboratorio, sobre todo en Alemania, aunque se aplicó especialmente en Francia. La medicina deviene comercial. La medicina regular buscaba ser un negocio próspero.

La explosión demográfica trajo consigo nuevos problemas de salud. La enfermedad por excelencia fue la tuberculosis, que no era nueva realmente, pero que adquirió proporciones dramáticas en ese tiempo. Otras fiebres urbanas propias de esa época fueron la escarlatina y la difteria. Las cuarentenas adquieren tintes de políticas paliativas. Y empieza el auge de la higiene al asociarse enfermedad y pobreza. Las epidemias, se empezó ya a decir tímidamente entonces, afecta a los grupos oprimidos. Y nunca adquirió mayor fuerza la metáfora de los males sociales como epidemias²¹. La respuesta no es, pues, la medicina, sino la medicina política: educación, libertad y prosperidad. La enfermedad se curaba con la democracia, lo que establece una simbiosis entre ciencia e industria. El cáncer, aún excluido del grueso de nuestras vidas, se ve como una enfermedad moderna, americana, producto de aquellos que tienen una “personalidad cancerosa”, que reprime y acumula frustraciones. No perdamos de vista que la medicina hipocrática atribuía los tumores a una secreción humoral anormal.

En el siglo XIX, en plena revolución industrial y gracias al empuje positivista, quedaba claro que la anomalía biológica corría paralela con la anomalía moral. Otra visión metafórica. Se instaura una medicina correctiva y directamente mutilante. La economía de las clases pujantes permite, no obstante, que cierto tipo de pacientes se pueda recluir en cómodos balnearios que, si bien geográfica y simbólicamente aislados, no tenían nada que ver con las leproserías medievales, donde se iba con la enfermedad y sus estigmas a cuestas, o los hospitalares dieciochescos, los llamados lazaretos, donde se iba para morir. En esa evolución de la vivencia de las enfermedades cabe un matiz, que tiene que ver con la introducción de lo público, puesto que en el siglo XIX, o ya incluso a finales del XVIII, se desarrolla una visión de lo público, o más específicamente de los trabajadores, aquello que constituía nuevos espacios y géneros de trabajo. Nótese que ese salto a lo público –antes lo único que era público era la lucha, normalmente perdida de antemano, contra las epidemias– es uno de los elementos que, paradójicamente, va a poder hacer posible el reparto de las

21 Hasta comienzos del siglo XX las metáforas para hablar de los daños sociales o morales se basaban en la idea de la epidemia o del cólera, algo que cambia totalmente a lo largo de siglo XX, en que el perjuicio y las perversiones morales o sociales se asocian con el cáncer [Boletín 73 (1993). Madrid: Real Academia Española].

culpabilidades individuales, abriendo así amplios márgenes de causalidades que se pueden, y se deben, explicar.

Por todo lo expuesto, parece claro que no es descabellado afirmar que somos herederos, y beneficiarios ideológicos, de una serie de ideas metafóricas sobre la salud y la enfermedad, que arrancan, en ocasiones, desde los orígenes del ser humano. El desgaste de tales constructos metafóricos, el lastre generado por su uso, ha hecho que se pierdan de vista sus contornos decididamente metafóricos. Al acercarlos al microscopio de la actualidad percibimos aquellas partículas relacionadas con las creencias y los miedos de los que emergieron. Separarlos de nuestros discursos aceptados para retomarlos al trasluz del extrañamiento y la complejidad es lo que ha pretendido este ejercicio de revisión histórica.

Natalia Fernández Díaz,
Doctor Cadevall, 17, 2-3,
08041 Barcelona.
nataliafdezdiaz@yahoo.es

LA DISOLUCIÓN DE LA PERSONAL MAJESTY: EL DERECHO DE RESISTENCIA COMUNITARIO LOCKEANO¹

Diego A. Fernández Peychaux, Universidad Complutense de Madrid.

Resumen: En primer lugar, se intentará aclarar qué implica para el autor la disolución de la obligación de obediencia. En segundo lugar, se buscará diferenciar el derecho de defensa y el derecho de resistencia. En tercer lugar, se analizará si el derecho de resistencia es una construcción alegórica sin pretensiones de facticidad o, por el contrario, la fundamentación de un elemento esencial de la teoría *lockeana*.

Abstract: In the first place, I'll seek to clarify what the author means with the dissolution of the obligation of obedience. Secondly, I will seek to distinguish the right of defence from the right of resistance. Third, I'll consider whether the right of resistance is an allegorical construction without pretence of facticity or, conversely, the foundation of a fundamental element of the *lockean* theory.

1. Introducción

La teoría de la resistencia que Locke presenta en *Two Treatises on Government* (T.T.) es objeto de numerosos debates entre sus intérpretes debido a cierta falta de sistematicidad en sus enunciados. A su vez, si se admite que Locke redacta este tratado en ocasión de la *Crisis de Exclusión* (1678-81),² la complejidad de las circunstancias que rodean dicha tarea dificulta aún más la lectura de ciertos conceptos clave, *e.g.*, *people*, *government*, *commonwealth*, *individual*, etc.

1 Esta investigación se ha desarrollado gracias a la beca concedida por la Fundación Universitaria Oriol Urquijo.

2 Peter Laslett presenta en su estudio introductorio a la edición de *Two Treatises* la teoría de que Locke escribe su principal obra política con motivo de la crisis de exclusión que se desarrolla entre 1679 y 1681. Desplaza, así, la aceptación tradicional de que Locke escribe esta obra para justificar los acontecimientos políticos de 1688-9. Cf. Laslett, Peter. "Introduction", en *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 45-66. Ashcraft, si bien acepta la concepción general de Laslett, asume que el objetivo de T.T. era más justificar una resistencia armada contra Carlos II o su hermano que refutar solo las tesis *filmerianas*. Cf. Ashcraft, Richard. "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory", en *Political Theory* 8, nº 4, 1980, 429-486. Tarlton, a su vez, acepta la tesis de Laslett que afirma que lo T.T. no son el llamamiento a una revolución, agregando que el objetivo del texto es atacar tanto a Carlos II como a los miembros del partido *tory* que lo apoyaban. Alianza que se repite durante el gobierno de Guillermo III y que, por lo tanto, motiva la publicación de los manuscritos que Locke había escondido durante varios años. Cf. Tarlton, Charles D.. "The rulers now on earth: Locke's Twvo treatises and the Revolution of 1688", en *Historical Journal*, no. xxviii, 1985, 279-98.

El desarrollo de T.T., pero en especial de los últimos capítulos del libro segundo, se mueve de forma constante entre un análisis teórico del gobierno mixto y las referencias a los acontecimientos concretos de comienzos de la década de los ochenta del siglo XVII. Escindir estas dos referencias en el análisis es imposible, ya que se tendría que asumir que es posible leer a Locke sin prestar atención a quién está hablando y sobre qué realidad está pensando.³

En este sentido, Filmer, Grotius, Pufendorf, los Levellers y otros radicales de la guerra civil de los 40' cobran una importancia fundamental. De acuerdo con el *Prefacio* de T.T., el objetivo es refutar a Filmer y su falsa teoría sobre el origen, fin y alcances del gobierno civil. Para dicha tarea, Locke utiliza el lenguaje de la teoría de los derechos que se venía desarrollando desde hacía varios siglos.

La importancia de este intento radica en que Locke busca conciliar las derivas radicales y conservadoras de una teoría sobre los derechos que hunde sus raíces en la Edad Media, pero que se actualiza o sintetiza para construir un argumento que refute las posiciones *filmerianas*.⁴ En esta búsqueda, Locke intenta encontrar el punto de equilibrio desde el que sea posible fundamentar la existencia de derechos *naturales* para construir una esfera de libertad y protección en torno al individuo, pero, al mismo tiempo, limitar el ejercicio individual de ciertos derechos que pueda tener como resultado la anarquía o un cambio radical del sistema político-económico tradicional. En otras palabras, busca refutar a Filmer en un camino intermedio entre la filosofía de Grotius y Overton.

La apelación a los derechos naturales y a la ley de naturaleza que realiza Locke no busca, por tanto, justificar una revolución que ponga en el futuro las aspiraciones de un cambio que construya una situación de justicia y equidad inexistente en el presente o el pasado. Por el contrario, su apelación busca justificar y fundamentar la acción política que retorne a una situación anterior vulnerada por las pretensiones absolutistas de Carlos II y su posible sucesor el por entonces Duque de York. Locke utiliza, pues, tendencias radicales al proponer la legitimidad de la resistencia violenta hacia el monarca, pero refrena su alcance poniendo su mirada en el pasado.

El análisis de los diversos aspectos de esta breve contextualización nos lleva al núcleo de la cuestión que se intenta abordar. En este artículo se busca analizar desde la obra de John Locke (1632-1704) tres aspectos fundamentales del derecho de resistencia. En primer lugar, se intentará aclarar qué implica para el autor la disolución de la obligación de obediencia. Para ello se situará a Locke dentro del debate entre el grupo conservador y el republicano del mismo partido *whig* en

3 Ashcraft, Richard. "The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology", en *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: Clarke Memorial Library, 1980, 27-114. Marshall, John. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 205-291. Laslett, "Introduction", 45-66. Cranston, Maurice. *John Locke: A Biography*. 4º ed.. London: Longmans, 1968, 184-230. Wood, Neal. *John Locke and agrarian capitalism*. Berkeley: University of California Press, 1984, 110-114.

4 Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 170 y ss.

torno a la preeminencia del monarca y la asimilación del parlamento con el pueblo. En segundo lugar, se buscará distinguir el derecho de defensa que posee cada hombre del derecho de resistencia que posee el cuerpo político en su conjunto. De este modo, se pretende mostrar cómo el sistema *lockeano* busca defender los derechos individuales, pero la necesaria referencia al bien común le lleva a describir un cuerpo político con derechos y obligaciones propios y diferenciados de la agregación de los intereses de los individuos que lo componen. En tercer lugar, se analizará si el derecho de resistencia es una construcción alegórica sin pretensiones de facticidad o, por el contrario, la fundamentación de un elemento esencial para dar estabilidad y legitimidad política a la estructura estatal que Locke propone en *Two Treatises on Government*.

Estos objetivos pueden presentarse en forma de tres preguntas que se intentarán responder durante la exposición. Estas serían: (i) ¿cuándo se habilita la resistencia?, (ii) ¿quiénes y cómo están autorizados a participar de dicha resistencia?, (iii) ¿cómo se organizaría o conduciría el cuerpo político en el ejercicio del derecho de resistencia?

Para hacer frente a este triple interrogante se realizará un análisis hermenéutico de los textos *lockeanos*, intentando construir un armazón unitario. Es necesario, pues, a fin de que el lector pueda seguir con mayor facilidad el trayecto argumental planteado, incluir las referencias textuales pertinentes que, aún pudiendo parecer excesivas, creemos sirven al fin propuesto.

2. Personal mayesty, monarca y parlamento

Establecer cuándo es posible ejercer una resistencia activa en un modelo contractualista implica, de forma necesaria, referirse al contrato social y sus cláusulas. En la descripción que Locke ofrece en T.T. de la celebración del contrato, diferencia a la sociedad política, o cuerpo vivo político, de la forma que esta adquiere según la determinación de la ley constituyente del gobierno. Por ello, en primer lugar, es preciso diferenciar al *Gobierno del Estado* al que se gobierna, el cual tiene una existencia previa e independiente de su gobierno.⁵

Locke se refiere al Estado, *n.b. commonwealth*, como una comunidad de hombres libres que [...] puts himself under an obligation, to every one of that society, to submit to the determination of the majority [...].⁶ Esa mayoría representa a la voluntad de ese cuerpo político cuya función es generar los medios de arbitraje en los conflictos y sacar así a los hombres del estado de guerra en el que se encuentran.⁷ A su vez, si “the great instrument and means [...] being the laws established in that society”, el primer acto de ese cuerpo político, gobernado

5 Cf. Grant, Ruth. *John Locke's liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 103. Lamprecht, Sterling P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York: Columbia University Press, 1962, 138 y ss..

6 Locke, John. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960, II, § 97 (citado en adelante como T.T.).

7 Cf. Ibid., II, §§ 212, 127.

por la mayoría, es la sanción de una ley que configura el Gobierno, *i.e.the establishing of the legislative power by a positive law*⁸. Por lo tanto, el *gobierno* es la *forma* que decide cada *Estado* por mayoría según la cual desea que se provean y ejecuten dichas leyes necesarias para garantizar la paz y la seguridad⁹.

A su vez, Locke distingue tres formas de gobierno según las cuales dicha comunidad puede gobernarse, dependiendo de dónde sea depositado el poder de hacer las leyes: democracia, oligarquía y monarquía. Estas tres formas puras pueden ser combinadas según le parezca conveniente a cada Estado¹⁰. En Inglaterra, dice Locke, existe la constitución más sabia que pudiese existir, ya que no solo distribuye el poder legislativo entre tres personas, sino que también considera a la persona del monarca como sagrada¹¹. De este modo, las malas acciones del gobierno se adscriben a los magistrados inferiores y no al príncipe, brindando una mayor estabilidad al gobierno¹².

La constitución inglesa concede, pues, un privilegio al príncipe según el cual este no puede errar. Solo sus consejeros y ministros pueden ser considerados responsables.¹³ Esta puntualización de las virtudes de la constitución inglesa ubica a Locke en la facción más conservadora del partido *Whig*, que reconocía la independencia del monarca¹⁴.

No obstante, la independencia del rey no puede comprenderse, dice Locke, como una independencia de la ley y su autoridad. En el *Second Treatise* sostiene que “[...] for the exceeding the bounds of authority is no more a right in a great, than in a petty officer; no more justifiable in a king than a constable; but is so much the worse in him, in that he has more trust put in him, has already a much greater share than the rest of his brethren, and is supposed, from the advantages of his education, employment, and counsellors, to be more knowing in the measures of right and wrong”¹⁵.

8 Cf. Ibid., §§ 132-4.

9 “[...] The form of government depending upon the placing the supreme power, which is the legislative, it being impossible to conceive that an inferior power should prescribe to a superior, or any but the supreme make laws, according as the power of making laws is placed, such is the form of the common-wealth” (Ibid., § 132). Ver también Ibid., §§ 96-103, 110, 133-4, 137, 141, 143, 145.

10 Cf. Ibid., § 132.

11 Cf. Ibid., § 213.

12 “[...] It being safer for the body, that some few private men should be sometimes in danger to suffer, than that the head of the republic should be easily, and upon slight occasions, exposed”. Ibid., § 205.

13 Cf. Franklin, Julian H. *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 7-11.

14 En la facción republicana se encuentra, e.g., Algernon Sidney. Según escribe este autor en su libro de 1698 el gobierno verdaderamente libre es aquél más próximo a una república, en la cual, de forma necesaria, el Parlamento representante de todo el pueblo tiene preeminencia sobre el monarca. Cf. Sidney, Algernon. *Discourses on Government*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

15 T.T., II, §§ 202, 151.

A pesar de que en sus primeros escritos afirma que debe ser en el monarca en quien recaiga dicho poder legislativo¹⁶, ya en *Second Treatise on Government* postula que los gobiernos bien organizados tienen como práctica común otorgarle el poder de hacer las leyes a diversas personas reunidas en formal asamblea que no se encuentra convocada en forma permanente. Esto se debe a que “*[...] it may be too great a temptation to human frailty, apt to grasp at power, for the same persons, who have the power of making laws, to have also in their hands the power to execute them, [...] therefore in well-ordered common-wealths, where the good of the whole is so considered, as it ought, the legislative power is put into the hands of divers persons, who duly assembled, have by themselves, or jointly with others, a power to make laws, which when they have done, being separated again, they are themselves subject to the laws they have made; which is a new and near tie upon them, to take care, that they make them for the public good*”¹⁷.

De esta manera, al estar obligados por la ley a la que todos directa o indirectamente tienen que dar su consentimiento, nadie cae en la tentación de aceptar aquello que no le convenga una vez que vuelva a ser “*subjects under the common laws of their country, equally with the rest*”¹⁸. Así, si bien Locke no propone como forma de gobierno una democracia pura, sin embargo introduce el elemento democrático como garantía de la búsqueda del bien común por parte de los magistrados. La importancia de la representación radica en que brinda a la ley la fuerza del consentimiento de la mayoría del pueblo en su conjunto, ya que este debe aceptar las decisiones de sus representantes como si fuesen propias¹⁹.

En la medida en que se rompa la representación y los magistrados empiecen a engendrar intereses distintos a los del pueblo, su autoridad se desvanece²⁰. Una vez producida dicha ruptura, no es posible sostener que los juicios de los representantes son los mismos que los del pueblo y, por lo tanto, se vulnera la confianza depositada en ellos extinguiendo el contrato que ataba a la sociedad con su gobierno²¹.

16 El magistrado es para Locke aquella persona natural o artificial que dentro del Estado tiene delegado el ejercicio del poder supremo de la sociedad civil: “*[...] make standing rules, which shall be of perpetual obligation, by which they ought to regulate all the concerns of their property, and bound their liberty all the course of their lives [...]*”. Ibid., § 65. En uno de sus primeros escritos propone la siguiente definición: “*By magistrate I understand the supreme legislative power of any society not considering the form of government or number of persons wherein it is placed*”. Locke, John. *Two tracts on government*. Trad. Philip Abrams. Cambridge: University Press, 1967, I, 125. De entre los distintos poderes que conforman un Estado, este poder supremo reside en el legislativo, ya que posee el poder de hacer esas leyes. T.T., II, §§ 132, 150, 212.

17 Ibid., §143. Ver también Locke, *Two tracts on government*, I, 124-125.

18 T.T., II, § 138.

19 Ibid., §§ 88, 94, 227.

20 Ibid., §111.

21 Entonces, la defensa frente a los abusos de poder del gobierno está anclada no solo en el objetivo del mismo, *i.e.* el bien común, sino también en el modo en que el poder debe ser ejercido. Kendall afirma que es posible distinguir entre el objetivo de la sociedad y el modo en que dicha sociedad se expresa. De este modo, aún afirmando que el bien común es lo que

El objetivo de los hombres al ingresar en la sociedad política es la salvaguarda de sus propiedades a través de la preservación de la sociedad y, en la medida en que sea compatible con aquella, la de los individuos que forman parte de ella.²² Para ello, transfieren al poder supremo de la sociedad su derecho a defenderse frente a los ataques para que, mediante las leyes y la ejecución de las mismas, provea a dicha seguridad.

Esta concepción del objetivo de los hombres al ingresar en la sociedad política se resume en el §222 del *Second Treatise* cuando Locke sostiene que “*the reason why men enter into society, is the preservation of their property; and the end why they choose and authorize a legislative, is, that there may be laws made, and rules set, as guards and fences to the properties of all the members of the society: to limit the power, and moderate the dominion, of every part and member of the society*”.

A su vez, agrega Locke, aún cuando “*the society can never [...] lose the native and original right it has to preserve itself*”²³, este poder de autodefensa no puede ser ejercido una vez que esa misma sociedad se ha dado a sí misma un gobierno. Es decir, que ha depositado ese poder de autopreservación en las manos de los magistrados según las distintas formas de gobierno. De este modo “*the original and supreme act of the society, antecedent to all positive laws in it, and depending wholly on the people*”²⁴, es aquel que establece una limitación al ejercicio del poder supremo originario de la sociedad.²⁵

Esta restricción que ejerce la ley constituyente del gobierno solo tiene vigor “*whilst the government subsists*”²⁶, i.e., entretanto los magistrados actúen de acuerdo a los fines del contrato social, es decir, cuando los representantes elegidos por el pueblo se guíen por las leyes positivas y persigan el bien común allí donde las leyes no han fijado nada. Por el contrario, el gobierno de la sociedad se ve disuelto cuando cualquier factor de ese contrato sea alterado o violado, tanto modificando la constitución del poder legislativo, como abandonando la sujeción a las normas expresas para reglar la conducta de los magistrados.²⁷

El magistrado, al violar la ley, abandona la representación que se le ha encomendado, en cuyo caso el gobierno del Estado “*quits this representation, this public will, and acts by his own private will, he degrades himself, and is but a single private person without power, and without will, that has any right to*

permite que la sociedad subsista, la prerrogativa que esta búsqueda implica puede ser limitada a través de los medios que se deducen de la teoría de Locke para la expresión del Estado. Cf. Ibid., § 162). Así, Kendall interpreta que el procedimiento para la sanción de las leyes no es solo la consideración del bien común de los individuos, sino también la reglamentación de dicho procedimiento. Kendall, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1965, cap. XX.

22 T.T., II, §§ 77, 95, 123, 134.

23 Ibid., §220.

24 Ibid., §§ 157, 134.

25 Cf. Ibid., § 149.

26 Ibid., § 150.

27 Cf. Ibid., cap. XIX, *passim*.

obedience".²⁸ El poder supremo vuelve, pues, a la comunidad y esta puede disponer de él para entregárselo a aquellos que "may secure to them the ends for which government was at first erected".²⁹

En los primeros escritos *lockeanos* se afirma que cualquier reclamación de la disolución del gobierno es peligrosa, ya que los espíritus inquietos pretenderán hacer pasar las injurias particulares como una injusticia generalizada a fin de fundamentar así sus aspiraciones.³⁰ En sus escritos de mayor madurez sostiene que, aún cuando existan revoltosos, la resistencia será legítima si la mayoría del pueblo llegua a tener "*a persuasion, grounded upon manifest evidence, that designs are carrying on against their liberties, and the general course and tendency of things cannot but give them strong suspicions of the evil intention of their governors*".³¹

Esta evolución en la consideración sobre las posibilidades de la resistencia política evidencia cómo Locke cede ante las posturas que reivindicaban que el verdadero sedicioso es el magistrado, aún cuando continúa manteniendo la ilegitimidad de cualquier intento individual de ejercerla. Así, su inicial animadversión por el caos y su predilección aristotélica por el orden se articulan con la noción de que aquel que se rebela -i.e. vuelve a hacer la guerra- es el magistrado y no los individuos que inician la resistencia.³²

Por ahora interesa destacar que una transgresión con efectos individuales no puede significar la disolución del gobierno compuesto por Rey y Parlamento. En este caso, el individuo puede defenderse, pero la permanencia del gobierno obliga a que sea moderado en su defensa. Locke presenta, al respecto, dos argumentos complementarios. Por un lado, sostiene que "[...] for where the injured party may be relieved, and his damages repaired by appeal to the law, there can be no pretence for force, which is only to be used where a man is intercepted from appealing to the law".³³ Por el otro, que "[...] when the actual force is over, the state of war ceases between those that are in society, and are equally on both sides subjected to the fair determination of the law; because then there lies open the remedy of appeal for the past injury, and to prevent future harm [...]"³⁴ La fuerza ejercida por el individuo es considerada una defensa contra un agresor o un magistrado puntual que olvida las limitaciones legales de su autoridad. Pero no puede verse en ese acto una resistencia legítima contra el gobierno, ya que oponer cualquier resistencia mientras aquel subsista, i.e. respete las cláusulas del *trust*, es ilegítimo.³⁵

28 Ibid., §§ 151, 202, 205, 227.

29 Ibid., §§ 225, 222, 243.

30 Cf. Locke, *Two tracts on government*, passim.

31 T.T., II, § 230.

32 En el párrafo 226 del *Second Treatise* se hace referencia al significado más propio del verbo *re-bello*, como "those who [...] bring back again the state of War".

33 Ibid., § 207.

34 Ibid., § 20.

35 Cf. Ibid., § 208.

Entonces, para responder al cuestionamiento inicial de este apartado, la resistencia legítima se habilita solo cuando el gobierno en su conjunto se disuelve a raíz de sus propios errores y, de este modo, se rehabilita el estado de naturaleza entre el pueblo y los miembros del gobierno disuelto.³⁶ No obstante, no es posible dar por resuelto el interrogante mientras no quede aclarado qué es lo que se entiende por gobierno, ya que la naturaleza misma del gobierno mixto inglés genera una polémica que no ha pasado desapercibida en su momento, pero que en ocasiones sí lo hace en las interpretaciones actuales.

El enfrentamiento entre el parlamento y el monarca hace emerger una contradicción interna en la interpretación de la constitución inglesa vigente hasta ese momento. Esta contradicción se evidencia en la imposibilidad de sostener al mismo tiempo el estatus independiente del rey -e.g. como lo hace Locke en el *Second Treatise...*³⁷- y la supremacía del parlamento como la única vía posible para justificar la resistencia tal como sostenía el partido parlamentario.³⁸

La solución a este problema la presenta George Lawson en *Politica Sacra e Civilis* publicado en 1657 cuando diferencia la autoridad constituyente del pueblo -*real majesty*- de la autoridad constituida que comparten el parlamento junto con el rey -*personal majesty*.³⁹ De este modo, es posible sostener que la resistencia se habilita allí donde no queda ninguna autoridad a la que apelar ante las injusticias de algún magistrado, ya sea el rey o el parlamento, y el pueblo queda, por tanto, excusado de su obligación. Así, el cuerpo político recupera la autoridad constituyente y puede, bien elegir nuevos magistrados, bien cambiar por completo la estructura político-económica ya que recupera su libertad natural.

Las palabras de Lawson son las siguientes: “as this Real Majesty is a Power to model a State, so it's always inherent and can never be separated; insomuch, that when a form of Government is dissolved, or there shall be a failer of Succession, the Power of the Sovereign doth divolve unto them by the law of nature, or rather it was always in the people. =...= This act [the exercise of real majesty], as with us, is above the power of a Parliament, which may have personal, but cannot have this real majesty. For a Parliament doth necessarily presuppose a form of government already agreed on whereby they are made the subject of personal sovereignty. Therefore they cannot alter or take away the cause whereby they have

36 Cf. Seliger, Martin. *The Liberal Politics of John Locke*. New York: Praeger, 1969, 109.

37 Cf. T.T., II, §§ 199-210.

38 Cf. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, 7.

39 Un dato curioso es que este libro fue editado nuevamente en 1689, el mismo año en el que T.T. obtiene la licencia de impresión. Esta diferenciación que presenta Lawson había sido utilizada durante la Edad Media y la incipiente modernidad para remarcar que el rey no “nace rey con la corona en la cabeza y el cetro en la mano”, sino que es el pueblo quien le nombra. Cf. Brutus, Stephanus Junius. *Vindiciae Contra Tyrannos: del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*. Trad. Piedad García-Escudero. Clásicos del pensamiento 61. Madrid: Tecnos, 2008, q. III, 85). Sin embargo, nunca se la había utilizado de esta manera en relación con una constitución mixta. Cf. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, 66-8.

*their being, nor can they meddle with the fundamental laws of the constitution, which, if it once cease, they cease to be a Parliament*⁴⁰.

Esta teoría, si bien reconoce la independencia del rey, adquiere un cariz radical al no aceptar la supremacía del parlamento sobre el rey, pero tampoco sobre el pueblo. Para el partido parlamentario inglés de la guerra civil de principios del siglo XVII era más aceptable una teoría que compare la deposición del monarca con su muerte y al pueblo con el parlamento. De esta forma, muerto el rey el poder debe volver al parlamento, i.e. el pueblo, hasta que se elija un nuevo rey, pero nunca puede volver al pueblo en su conjunto sin la representación parlamentaria. En esta línea de argumentación se podría citar a W. Atwood, W. Blackstone, J. Tyrrell o el mismo S. Pufendorf. Según este último, la función del parlamento es mantener en orden a la multitud⁴¹.

Sin embargo, Locke rechaza este punto de vista del partido parlamentario y presenta en el *Second Treatise* una adaptación de la descripta teoría de Lawson.⁴² La teoría *lockeana* responsabiliza a todos los miembros del gobierno de los abusos cometidos por este. Así, si el monarca o sus ministros sobrepasan los límites de su prerrogativa, mientras exista un Parlamento independiente que comparte con aquél el poder legislativo, los individuos tienen un juez al que apelar.

El parlamento, por lo tanto, se convierte para Locke en algo parecido a los principes intermedios. Su función abarca tanto la representación del pueblo, como la moderación del dominio y la limitación del poder ejecutivo. De este modo, su mera presencia limita las posibilidades de resistencia legítima. Solo cuando la vida de los súbditos esté en peligro es factible defenderse por medio de la fuerza. En caso contrario, mientras subsista el parlamento, y por tanto el gobierno, aún queda la posibilidad de apelar a la ley y prevenir las derivas tiránicas de cualquier régimen⁴³.

Sin embargo, el parlamento, al igual que el monarca, puede vulnerar la confianza depositada y hacerse culpable de la disolución del gobierno. La exposición *lockeana* de este punto se realiza en los siguientes términos. “[...] Where an appeal to the law, and constituted judges, lies open, but the remedy is denied by a manifest perverting of justice, and a barefaced wresting of the laws to protect or indemnify the violence or injuries of some men, or party of men; there it is hard to imagine any thing but a state of war [...]”⁴⁴. “But yet, so far as the other parts of the legislative any way contribute to any attempt upon the government, and do either promote, or not (what lies in them) hinder such designs; they are guilty, and

40 Lawson, George. *Politica Sacra Et Civilis*. London: J.S., 1657, 58-59.

41 Cf. Pufendorf, Samuel. *Law of Nature and Nations. Eight Books*. Ed. Jean Barbeyrac. Trad. Basil Kennett. 4º ed. London: J. Waltheo, [etc.], 1729, VII, VII, § 9.

42 Locke lee la obra de Lawson en 1681, período en el cual se supone que está redactando el manuscrito de los *Two Treatise*. Cf. Wootton, David. “John Locke and Richard Ashcraft’s Revolutionary Politics”, en *Political Studies* 40, nº 1, 1992, 79-98;

43 Cf. T.T., II, §§ 205-208, 219-20.

44 Ibid., § 20.

*partake in this, which is certainly the greatest crime men can be guilty of one towards another*⁴⁵.

Por lo tanto, la presentación de la constitución mixta que realiza Locke asume, de suyo, que es posible que un cuerpo no representativo, sin importar su forma de elección, modifique el sistema político-económico.⁴⁶ Este principio fundamental para el republicanismo contemporáneo ubica a Locke en un terreno radical que lo aleja de muchos de sus compañeros de partido. En particular de aquellos que buscaban en el Parlamento electo y representativo la garantía del ejercicio del poder revolucionario⁴⁷. En 1697-98 las posturas políticas de este filósofo inglés sobre la organización del Banco de Inglaterra y la reacuñación de la moneda vuelven a alejarlo de una estructura política, como el partido *Whig*, que representaba a la burguesía emergente⁴⁸.

Esta radicalidad en la fundamentación teórica del derecho de resistencia no se deja ver en las preferencias políticas concretas de Locke. Se podría decir que, si bien legítima en *T.T.* la posibilidad de una revolución total, termina apoyando en la práctica solo un cambio en la línea de sucesión dinástica. Rehúye así las tendencias radicales que abogaban por una revolución política y económica que redistribuyera la tenencia de la tierra y transformara la constitución tradicional en una república⁴⁹.

No se sigue, por consiguiente, que Locke proponga la constitución de una democracia mayoritaria. Para él, por el contrario, la mejor constitución es aquella que ha sido aceptada por el pueblo a lo largo de la historia⁵⁰. En una carta que dirige a Edward Clarke el 8 de febrero de 1689, afirma que el mejor acuerdo posible en dicha situación es la restauración del antiguo gobierno inglés. Esta constitución debe ser puesta en vigor para la seguridad de los derechos civiles, la libertad y la propiedad de *todos* los miembros de la nación⁵¹.

El bien común que Locke reconoce como el objetivo del contrato social necesita la concurrencia, no solo de la legitimidad procedural del consenso, sino

45 Ibid., § 218.

46 Cf. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, 124-125.

47 Cf. Thompson, Martyn P.. "Significant Silences in Locke's Two Treatises of Government: Constitutional History, Contract and Law", en *The Historical Journal* 31, nº 2, 1988, 275-294.

48 Varios estudios históricos contemporáneos aproximan las opiniones vertidas por Locke en *Two Treatises* a las teorías radicales de la guerra civil, más que a los "*magnates who managed" the Glorious Revolution*". Cf. Ashcraft, "Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government", 431. Laslett, Peter. "John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698", en *The William and Mary Quarterly* 14, nº 3, 1957, Third Series (Julio), 370-402. Wood, *John Locke and agrarian capitalism*, 15-30. Western, J. R.. *Monarchy and Revolution: The English State in the 1680's*. London: Blandford, 1972. Plumb, J. H.. *The Origins of Political Stability: England. 1675-1725*. Boston: University of Hull Publications, 1967. Kenyon, J. P.. *The Nobility in the Revolution of 1688*. Hull: University of Hull, 1963.

49 Cf. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 275-277.

50 Cf. T.T., II, §223.

51 Cf. Locke, J., *Selected Correspondence*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 133-4.

también de la legitimidad moral basada en la historia de un régimen y en su capacidad de resistencia a los cambios⁵². Esta combinación de elementos concede al magistrado tanto la *potestas* como la *auctoritas* precisas para obtener la paz, el bienestar y la seguridad en la búsqueda de dicho bien⁵³.

Locke confía, pues, en el instinto del pueblo inglés para mantenerse apegado a su constitución. En última instancia, lo que está en juego tanto en 1678-81 como en 1689-90 no es un cambio constitucional -con el que Locke no estaba de acuerdo- sino simplemente la definición clara de la sucesión monárquica que garantice la continuidad de la reforma y la apertura paulatina a la tolerancia de los disidentes anglicanos.

3. Derecho de defensa y derecho de resistencia

El segundo interrogante planteado en la introducción es quiénes y cómo están autorizados a participar de dicha resistencia. La respuesta a esta pregunta muestra cuál es la diferencia entre las posturas noveles y las maduras de Locke.

En el primer período, cuando redacta *Two Tracts on Government*, responde a los que expresaban temores sobre la concesión de un gran poder al monarca que “in the nature of things there is nothing so utterly perfect and harmless that from it no evil can, or is accustomed to, derive, or at least be feared”.⁵⁴ No debe temerse al poder del soberano sino al desorden que caería sobre los hombres si las libertades individuales se compran al precio de la paz pública. Por lo tanto, “the subject is bound to a passive obedience under any decree of the magistrate whatever, whether just or unjust”⁵⁵.

En el segundo período, habiendo sufrido las consecuencias del exilio, afirma que los hombres han aprendido que la única garantía de su libertad es la clara regulación por la ley de las prerrogativas del magistrado. De otro modo, i.e. sin dicha limitación, no se puede hablar de un verdadero gobierno político, sino tan solo de la continuación del estado de naturaleza porque no se puede asumir que los hombres consientan un poder con esas características⁵⁶. Esta regulación del

52 Cf. Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”*. London: Cambridge University Press, 1969, 143. Pitkin, Hanna. “Obligation and Consent-I”, en *The American Political Science Review* 59, nº 4, 1965, (Diciembre), 990-999.

53 Es preciso aclarar que esta legitimidad histórica, aún pudiendo fundamentar la preeminencia de ciertos individuos, (T.T., II, § 54) no supone la concesión de derechos políticos diferenciales y el abandono de la libertad y, en consecuencia, de la máxima garantía de la vida. Porque la organización de una sociedad así está en directa oposición con los objetivos de la constitución del Estado. Cf. Ibid., §§ 17; 123-4, 131, 134, 222). Esta legitimidad histórica produce, por ejemplo, que sean tolerados ciertos males del gobierno, pero no puede autorizar un ejercicio abusivo del poder de prerrogativa. Cf. Ibid., §§ 225, 230).

54 Locke, *Two Tracts on Government*, II, 240.

55 Ibid., 220.

56 T.T., II, §§ 88, 111.

poder de prerrogativa y la configuración del contrato social como un *trust* permiten a Locke fundamentar la existencia de un derecho de resistencia. Continúa así la tradición teórica de la *soberanía eminent*e que sostiene que el pueblo dispone de una potestad natural originaria de jurisdicción coercitiva sobre el principio⁵⁷.

En el *Second Treatise*...se distinguen dos derechos de forma muy concreta. Por un lado, todos los hombres poseen el derecho de castigo y de reparación (*n.b.* defensa) en referencia a las agresiones privadas siempre que sea imposible apelar a una autoridad común -*n.b.* aún cuando ya se haya conformado el cuerpo político y elegido un gobierno-.⁵⁸ Por el otro, una vez constituida la sociedad política, los hombres poseen, a su vez, el derecho de resistencia respecto a las agresiones públicas y generalizadas.⁵⁹ Por consiguiente, el estado de guerra no es un momento histórico clausurado, sino una circunstancia latente en la cual la aplicación o apelación a la ley ya no es posible y el individuo queda librado a su propia capacidad de defendérse.⁶⁰ La diferencia entre el derecho de resistencia y el derecho de defensa estriba en que mientras este último se ejerce en un estado de guerra entre dos hombres, *n.b.* no implica la desaparición del gobierno, el derecho de resistencia es el ejercido por el pueblo *como un todo* contra el gobierno que realiza un uso ilegítimo y generalizado de la fuerza. Es decir, que requiere la disolución absoluta del gobierno y la recuperación por parte del cuerpo político de los poderes que poseía antes de conformar el poder legislativo⁶¹.

57 "And therefore, though the people cannot be judge, so as to have, by the constitution of that society, any superior power to determine and give effective sentence in the case; yet they have, by a law antecedent and paramount to all positive laws of men, reserved that ultimate determination to themselves which belongs to all mankind, where there lies no appeal on earth, viz. to judge, whether they have just cause to make their appeal to heaven" (Ibid., §168). "Whosoever therefore the legislative shall transgress this fundamental rule of society; and either by ambition, fear, folly or corruption, endeavour to grasp themselves, or put into the hands of any other, an absolute power over the lives, liberties, and estates of the people; by this breach of trust they forfeit the power the people had put into their hands for quite contrary ends, and it devolves to the people, who have a right to resume their original liberty, and, by the establishment of a new legislative, (such as they shall think fit) provide for their own safety and security, which is the end for which they are in society" (Ibid., § 222).

58 Cf. Ibid., §§ 7-12, 37, 16-21, 168, 202-4, 208, 241.

59 Cf. Ibid., §§ 203-9, 212, 230, 232, 235, 239.

60 Cf. Ibid., §§ 17-19, 168, 176, 202-8)

61 "For if it reach no farther than some private Mens Cases, though they have a right to defend themselves, and to recover by force, what by unlawful force is taken from them; yet the Right to do so, will no easily ingage them in a Contest, wherein they are sure to perish" (Ibid., § 208, ver también 202, 205). Anglim sostiene que, para Locke, los hombres pueden juzgar cuándo se encuentran en un estado de guerra con otro. Si bien esto es cierto, esta afirmación pasa por alto que dicho juicio es individual y solo puede tener consecuencias individuales. Anglim, John. "On Locke's state of nature", en *Political Studies* 26, nº 1, 1978 (Marzo), 88-9. La declaración de que el gobierno ha sido disuelto y que el pueblo en su conjunto recupera sus derechos originarios no puede ser realizada de forma individual. Al

Esta diferenciación entre el derecho de resistencia y el derecho de defensa se cimenta en dos aspectos de la teoría *lockeana*:

(i) En primer lugar, si el ejercicio del derecho de resistirse entraña un juicio sobre el cumplimiento del *trust* por parte del gobierno, dicho juicio solo puede ser realizado por el pueblo en su conjunto⁶². Los términos del contrato mismo excluyen cualquier juicio privado⁶³. Este tipo de juicio se rehabilita solo cuando el pacto original mediante el cual los hombres se obligan “*to submit to the determination of the majority*” desaparece. Es decir, que mientras el Estado persista los hombres han renunciado a este juicio privado⁶⁴.

(ii) En segundo lugar, admitida la diferenciación realizada por Locke entre el Estado y el gobierno, si los hombres acuerdan su incorporación a un solo cuerpo político para luego, por la voluntad de este expresada a través de la mayoría, elegir una forma de gobierno, la descomposición del gobierno devuelve al pueblo en su conjunto su libertad originaria y no a sus miembros aislados. De este modo, el derecho de resistencia es la recuperación legítima de los poderes preexistentes del cuerpo político y no de sus miembros considerados de modo individual⁶⁵.

En este punto, Locke es muy claro cuando afirma que “[...] the power that every individual gave the society, when he entered into it, can never revert to the individuals again, as long as the society lasts, but will always remain in the community; because without this there can be no community, no commonwealth, which is contrary to the original agreement [...]”⁶⁶. De lo que se sigue que los individuos no recuperan su libertad originaria hasta que la sociedad en su conjunto sea disuelta y se retorne a un estado natural de perfecta libertad⁶⁷.

Esta restricción contractual surge de la misma lógica de un contrato en el cual, según Locke, en sentido estricto los individuos no contratan con el gobierno⁶⁸. Por lo tanto, aquellos hombres incorporados en un Estado no pueden ejercer individualmente un derecho de resistencia. Esto conllevaría, dice Locke, que los individuos mantuviesen un grado de libertad igual al que tenían antes del pacto⁶⁹. Sus acciones individuales están limitadas a la autodefensa en caso de que un magistrado atente contra su vida. Empero, en cualquier otra circunstancia en la que no considere que su vida esté en peligro, pero que merece una reparación

individuo solo le resta tener paciencia. Cf. T.T., II, §§ 176, 225, 230. Sin embargo, Locke no desautoriza el uso de la fuerza para la defensa individual de los derechos.

62 Cf. Ibid., §§ 240-243.

63 Cf. Ibid., §§ 88, 89, 97, 130.

64 Cf. Ibid., §§ 95-97, 134, 211, 212.

65 Cf. Ibid., §§ 20, 88-9, 124-6, 130.

66 Ibid., § 243.

67 “The usual, and almost only way whereby this union is dissolved, is the inroad of foreign force making a conquest upon them; for in that case, (not being able to maintain and support themselves, as one entire and independent body) the union belonging to that body which consisted therein, must necessarily cease, and so every one return to the state he was in before, with a liberty to shift for himself, and provide for his own safety, as he thinks fit, in some other society”. Ibid., § 211.

68 Cf. Pitkin, “Obligation and Consent—I”, 994 y ss..

69 Cf. T.T., II, § 97.

por un acto injusto del gobierno, debe apelar a los demás poderes de la constitución mixta que Locke analiza y justifica⁷⁰.

Locke reconoce, a su vez, que la imposibilidad de la defensa activa individual excede a las cuestiones teóricas⁷¹. Desde un punto de vista práctico, la diferencia de poder entre el individuo y el soberano es tan grande que la pretensión individual de resistirse a los mandatos injustos tiene como conclusión segura la pérdida de todos los derechos⁷². “[...] *It being as impossible for one or a few oppressed Men to disturb the Government, where the Body of the People do not thing themselves concerned in it, as for a raving mad Man, or heady Male-content to overturn a will-settled State; the People being as little apt to follow the one, as the other*”⁷³. El derecho de resistirse, si no es ejercido de forma colectiva, rara vez puede convertirse en una verdadera resistencia que produzca un cambio en el gobierno del Estado.

El límite al ejercicio individual del derecho de resistencia no supone que los hombres no puedan ejercerlo *colectivamente*. Aquí Locke sigue la tradición, *i.e.*, niega que un individuo aisladamente pueda decidir cuándo existe ocasión para la resistencia, pero fundamenta que el pueblo considerado corporativamente puede *ofrecer resistencia a la tiranía*. Locke refrenda, pues, las palabras de Barclays⁷⁴. Como diría Juan de Mariana, el pueblo tiene el derecho de matar a hierro al príncipe como enemigo público si no fuese posible salvar la patria de otro modo⁷⁵. Al no ser ya rey, se lo puede tratar, agrega Locke, como a cualquier hombre en el estado de guerra⁷⁶.

De este modo, la sociedad se diferencia tanto de su gobierno como de los individuos que la componen. Este estatus le confiere, bien derechos propios diferentes a la suma de los derechos de los individuos -*i.e.* el derecho de reclamar a los individuos y al gobierno que coadyuven o velen por su preservación-, bien la capacidad de reclamar y defender esa *propiedad*. Esta defensa que deben construir las leyes aprobadas por la mayoría se levanta frente a las usurpaciones del espacio común que puedan intentar los magistrados o los individuos. La característica común es que ambos estarían buscando hacer prevalecer su interés individual sobre el colectivo.

No obstante, esta definición del cuerpo social con derechos y garantías propios no elimina la defensa del individuo. Al contrario, este último solo puede encontrar en la preservación de la sociedad un marco donde ejercer su propia

70 “[...] for nothing is to be accounted hostile force, but where it leaves not the remedy of such an appeal: and it is such force alone, that puts him that uses it into a state of war, and makes it lawful to resist him [...]”. Ibid., § 207.

71 Cf. Ibid., § 223. Locke, John. “Obligation of Penal Laws”, en *Political Essays*, Ed. M. Goldie, E. S. de Beer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 235-237.

72 Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, 96.

73 T.T., II, §208.

74 Cf. Ibid., § 233.

75 Cf. Mariana, Juan de. *Del Rey y de la Institución Real*. Madrid: Publicaciones Españolas, 1961, 111.

76 Cf. T.T., II, § 239.

individualidad, aunque la aceptación de ese marco conlleve asumir que el cuerpo político vivo, guiado por la determinación de la mayoría, deba limitar y regular las conductas individuales. En definitiva, esa renuncia es hecha “*only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property*” y, por lo tanto, encuentra su límite en el respeto a esa intencionalidad⁷⁷.

El miedo a la anarquía y a la usurpación del espacio público por facciones hace a Locke preferir esta forma de dirigir las acciones individuales⁷⁸. El pueblo, sostiene Locke, no se pliega a un acto de resistencia si no considera que son sus derechos los afectados por el gobierno. La amplitud de la voluntad de la mayoría hace difícil que el cuerpo político se mueva para defender las ambiciones de individuos o facciones particulares⁷⁹.

4. La sociedad sin gobierno institucionalizado

De acuerdo con el funcionamiento descrito del ejercicio del derecho de resistencia, podría preguntarse a su vez si el cuerpo político es capaz de actuar sin ningún tipo de gobierno. Es decir, en el momento de la revolución, ¿podría organizarse o conducirse este cuerpo político sin autoridades comunes? ¿se podría hablar de la voluntad de la mayoría articulada? O ¿es posible dicho tipo de articulación? Es muy difícil contestar a estas preguntas. Pero si la respuesta negativa fuese indudable, tendría que asumirse que el contrato social, tal como lo describe Locke, es imposible.

Es cierto que para Locke es un *misterio de la política* afirmar que pueda existir algún tipo de gobierno sin leyes. Y no es menos cierto que es difícil concebir que una sociedad sin un gobierno pueda tener ley alguna. Sin gobierno y ejecución de las leyes, dice Locke, la sociedad degenera en una multitud confusa, siguiéndose la muerte y la disolución⁸⁰. Es necesario, pues, presentar tres precisiones a la teoría de la resistencia que se ha descrito en los apartados anteriores. De otro modo, habría que concluir que Locke sostiene una cosa y su contraria, sin ninguna solución de continuidad.

(i) En primer lugar, hay que resaltar que, si bien existe una guerra entre el pueblo (*n.b.* cuerpo político) y los magistrados del gobierno disuelto⁸¹, los miembros del pueblo se encuentran en paz y, por tanto, en un estado de sociedad civil, ya que aquello que los mantiene unidos no se ha disuelto. Es decir, mientras el contrato social mediante el cual los hombres aceptan someterse a los dictados de la mayoría se mantiene en pie y lo único que se subvierte es la delegación hecha en el gobierno para dictar y ejecutar las leyes, aquellos que no participan

77 Ibid., § 131.

78 Ibid., § 57.

79 Ibid., §§ 225, 230.

80 Cf. Ibid., §§ 212, 219.

81 Cf. Ibid., §§ 224-227, 232.

de dicha subversión, sino que se enfrentan a ella, se mantienen en paz y unidos en sociedad⁸².

(ii) En segundo lugar, este nuevo estado civil sin un gobierno institucionalizado no está exento de los mismos problemas que el estado de naturaleza originario en el que los hombres se reúnen para ingresar al cuerpo político. Así, la necesidad de constituir un gobierno no es menos urgente que en el estado originario descrito al comienzo del *Second Treatise*... No obstante, la existencia de un tirano y de un pueblo decidido a resistirle implica el surgimiento de bandos y facciones y, por lo tanto, hasta que la violencia entre ellos no finalice, es imposible que pueda establecerse un nuevo gobierno consentido por la mayoría del pueblo.

Por lo tanto, lo que resulta evidente es que Locke es consciente de que el ejercicio del derecho de resistencia implica una revolución, *i.e.* vuelta a la guerra, pero para que los lazos que mantienen unida a la sociedad no salten por los aires la conformación del nuevo gobierno no debe dilatarse. De lo contrario, la continua ausencia de gobierno puede desencadenar la anarquía y disolver la misma sociedad, ya que un Estado no puede continuar existiendo de ese modo. No obstante, estos peligros no pueden refrenar al pueblo en su oposición a la violencia ilegítima, ya que sería intentar hacer pasar por paz a la rapiña de los ladrones y opresores⁸³.

Para Locke no hay duda de que “*[...] when the people are made miserable, and find themselves exposed to the ill-usage of arbitrary power, cry up their governors as much as you will, for sons of Jupiter; let them be sacred or divine, descended, or authorized from heaven; give them out for whom or what you please, the same will happen*”⁸⁴.

En definitiva, esta especie de *interregno democrático* evidencia cómo Locke evalúa de forma positiva las posibilidades de ejercicio del derecho de resistencia⁸⁵. Acaecida la disolución del gobierno y disuelto el compromiso de obediencia, la sociedad en su conjunto, gobernada por la voluntad de la mayoría, reasume el poder legislativo y, por tanto, la capacidad de elegir tanto nuevos gobernantes como una nueva forma de gobierno. En otras palabras, recupera su poder constituyente originario y puede realizar las transformaciones que estime necesarias para prevenir el resurgimiento de la tiranía⁸⁶.

(iii) En tercer lugar, el hecho de que el pueblo recupere para sí el ejercicio del poder legislativo no implica que Locke conciba que el modo de ejercicio del derecho de resistencia sea a través del pueblo reunido en una asamblea general que exprese por unanimidad una voluntad general. Por el contrario, la descripción que se ha hecho del ejercicio del derecho de resistencia muestra que Locke asume que solo parte del pueblo, *i.e.* una minoría, se enfrenta con el gobierno constituido, pero que la legitimidad de su acción depende del

82 Cf. Ibid., § 243.

83 Cf. Ibid., § 228.

84 Ibid., § 224.

85 Cf. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, 127-129.

86 Cf. T.T., II, §§ 220, 222, 224, 225, 226.

consentimiento de la mayoría⁸⁷. Estos grandes señores, “those whose business it is to take care of the public will secure that as it ought”, son en quienes recae la función de iniciar el proceso de disentimiento, pero es en el consenso tácito o explícito de la mayoría donde se fundamenta la legitimidad de su movimiento.⁸⁸

“If a controversy arise betwixt a prince and some of the people, in a matter where the law is silent, or doubtful, and the thing be of great consequence, I should think the proper umpire, in such a case, should be the body of the people”⁸⁹. Para que esto pueda ocurrir, es preciso asumir que existen ciertas estructuras de poder que permiten articular sin un gobierno institucionalizado la voluntad de la mayoría del cuerpo político. Estas estructuras son las que facultan a Locke para desarrollar una teoría donde el cuerpo político es quien tiene la decisión final, pero es en las minorías donde recae la iniciativa.

La decisión de la mayoría no se manifiesta, pues, en otra cosa que en su voluntad de apoyar la revuelta o resistirla⁹⁰. Es importante, diría Locke, tanto el poder para enfrentarse al monarca, como el hacerlo asistido por el derecho. El poder sin el revestimiento del derecho es una usurpación y, por consiguiente, no tienen ninguna autoridad legal y pocas esperanzas de verse reforzado por la anuencia mayoritaria⁹¹.

Locke no espera que los millones de personas que pueden conformar un cuerpo político se reúnan para deliberar, sino solo que participen del movimiento revolucionario dando su consentimiento a la nueva ley fundamental o, simplemente, al nuevo gobierno. La ausencia de este consentimiento es lo que convierte al ejercicio legítimo del derecho de resistencia en un alboroto de hombres con espíritu inquieto y turbulento⁹². Empero, al igual que en la celebración originaria del contrato, no espera tampoco que todos den su consentimiento explícito. El consentimiento que requiere Locke del cuerpo político, aduce Seliger, es tanto una actitud como un acto⁹³. Por consiguiente, la constitución mixta que Locke utiliza para analizar el ejercicio del derecho de resistencia asume que es posible que un cuerpo no representativo, sin importar su forma de elección, modifique el sistema político-económico⁹⁴.

Dos manuscritos sirven, una vez más, para ilustrar estas tres precisiones introducidas al argumento sobre el ejercicio de la resistencia. En concreto, se trata de dos textos dirigidos por Locke a E. Clarke en ocasión de la revolución de 1689. Por un lado, en el primero, escrito en Rotterdam entre enero y febrero de 1689, Locke reprocha a los revolucionarios reunidos en asamblea que se consideren un parlamento formal. La lentitud de sus procedimientos y el tratamiento de problemas menores hacen que pierdan de vista el motivo por el

87 Cf. Ibid., § 243.

88 Locke, J., “On Allegiance and the Revolution”, en *Political Essays*, op. cit., 307.

89 T.T., II, § 242.

90 Cf. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, 295-7.

91 Cf. T.T., II, § 198.

92 Cf. Ibid., § 230.

93 Cf. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, 297-322.

94 Cf. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty*, 124-125.

que se encuentran reunidos, *n.b.* sancionar una nueva constitución y así reforzar y organizar a toda la nación. Las palabras que Locke dirige a su amigo son taxativas. “*These are thoughts worthy such a convention as this, which if (as men suspect here) they thinke of them selves as a parlament and put them selves into the slow methods of proceeding usuall there in, and thinke of mending some faults peice meale or any thing lesse than the great frame of the government, they will let slip an oportunity which cannot even from things within last long*”⁹⁵. Esta dinámica puede ser ejemplificada en el texto de Locke. En este manuscrito se aboga por la legitimidad del gobierno de Guillermo III.

Por otro lado, en un manuscrito más extenso titulado *On Allegiance and the Revolution*, Locke les reclama a aquellos miembros del partido de Jacobo II que reconozcan la destitución de este y hagan un juramento público de obediencia al rey Guillermo. Lo importante es que esta apelación no se escuda en una justificación teórica, sino por la necesidad de obtener el consentimiento explícito de aquellos cuyo silencio público acrecienta los escrúpulos del pueblo y mina la legitimidad de la revolución triunfante. En otras palabras, hasta que no reconozcan su derrota y den su consentimiento al nuevo gobierno, la guerra sigue latente⁹⁶.

Una vez establecidos los puntos anteriores, resta considerar si el derecho de resistencia es una construcción alegórica sin pretensiones de facticidad o, por el contrario, la fundamentación de un elemento esencial para dar estabilidad y legitimidad política a la estructura estatal que Locke propone en los *Two Treatises on Government*. La resolución de este punto requiere recordar que el contrato social *lockeano* tiene, de manera necesaria, una perspectiva (a) racional-hipotética y (b) concreta:

(a) Si el contrato social fuese solo una construcción hipotética sin pretensiones de realidad, Locke estaría en un problema al tener que explicar cómo se desarrollaría de forma concreta el ejercicio del derecho de resistencia. Esto se debe a que tendría que responder si es posible de forma efectiva, y no meramente racional, que individuos unidos por su deseo de dejarse gobernar por la mayoría en un determinado momento histórico ejerzan de forma colectiva el derecho originario de autodefensa, aún cuando su iniciativa se articule a través de una minoría. Entonces, si Locke no hubiese concebido en modo alguno la posibilidad concreta y real de realizar dicho ejercicio colectivo de derechos, tendría que asumir que el derecho de resistencia no es más que la alegoría de la espada de Damocles que refrena a los espíritus ambiciosos, insensatos o corruptos de los monarcas absolutos o sus aduladores.

95 Locke, *Selected Correspondence*, 136.

96 “*This everyone must acknowledge him to have done of right who would not have him gone again, and they who will not join in an acknowledgement of the justice, as well as generosity, of this glorious undertaking can have no other reason for their reserved squeamishness but because they look on it as the unjust invasion of an enemy whom they are uneasy under and would willingly get rid of. At least it must be confessed they keep a reserve for another change*”. Locke, “*On Allegiance and the Revolution*”, 310.

Si esa asunción alegórica de Locke fuese correcta, se arrojaría sobre el concepto de derecho de resistencia un manto de duda, incertidumbre que se basaría más en la imposibilidad de concebir de modo concreto dicha probabilidad que en la dificultad de explicitar los derroteros puntuales de cada momento histórico en el que se diesen las condiciones de ejercicio de ese derecho de resistencia. En otras palabras, el derecho de resistencia que sirve a Locke para equilibrar la relación entre el Estado, el gobierno y los individuos, sería solo una ficción conceptual a la que el autor nunca hubiera dado su apoyo concreto.

(b) Pero la concesión del *trust* también tiene pretensiones concretas, *i.e.* que se considera que, aun cuando no haya pruebas históricas, los individuos consienten de forma efectiva la transferencia de sus poderes naturales en manos de la sociedad política, y esta en las del gobierno.

Locke lanza el siguiente desafío: “*but if I might advise them in the case, they would do well not to search too much into the original of governments, as they have begun de facto; lest they should find, at the foundation of most of them, something very little favourable to the design they promote, and such a power as they contend for [...].*”⁹⁷

En este reto que propone a los defensores del poder paternal de los reyes, se muestra que para Locke existieron momentos constituyentes, aunque la descripción historiográfica de estos no forme parte de su argumento sobre el contrato social. Esta referencia a momentos históricos implícita en el lenguaje alambicado de *T.T.* forma parte de lo que Locke llama el *arte de gobernar* y, en cuanto tal, su descripción es ajena al propósito central de esa obra⁹⁸. Sin embargo, esto no excluye que en el *Second Treatise...* se presenten veladas referencias históricas concretas -*e.g.* cuando Locke se refiere al interregno republicano de Oliver Cromwell.⁹⁹

Si esto es así -si Locke considera que es posible llevar a la práctica sus ideas sobre el derecho de resistencia- entonces, desde un plano estrictamente racional, la transformación que implica el ejercicio de ese derecho es sólo una vuelta atrás, aunque no necesariamente hacia un atrás histórico. Este retorno a una situación político-institucional previa a la constitución de los gobiernos no representa ningún problema para su teoría, ya que se reproducirían las mismas circunstancias que acontecen durante el traspaso del estado de naturaleza al de sociedad política.

A su vez, desde un enfoque práctico, Locke no carece de ejemplos que le muestren cómo durante la historia de la humanidad, y aún en la historia reciente de Inglaterra, se han producido acontecimientos en los cuales el pueblo se ha reunido y ejercido sus derechos de forma colectiva. “*He must have lived but a little while in the world, who has not seen examples of this in his time; and he*

97 T.T., II,§ 103.

98 Cf. Locke, J.. “Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman”, en Works of John Locke in Nine Volume, 12th ed., London: Rivington, 1824, III, 269-76.

99 Cf. T.T., II, §223.

must have read very little, who cannot produce examples of it in all sorts of governments in the world”¹⁰⁰.

Por consiguiente, frente al interrogante que abre este subapartado, se puede responder afirmativamente. En un estado de guerra contra los miembros de un gobierno disuelto por sus propios fallos, el cuerpo político en su conjunto asume la autoridad suprema. Pero la seguridad de la nación en su conjunto requiere que se restablezca con prontitud el marco que da forma al gobierno y, por tanto, a la autoridad necesaria para arbitrar en las disputas y mantener la paz entre los miembros del cuerpo político. En este sentido, es claro que Locke presenta una teoría de la resistencia más cercana a las demandas de los revolucionarios radicales de la década del 40 que a sus correligionarios del partido *Whig*.¹⁰¹ Sin embargo, como ya se ha destacado, su respaldo a la constitución tradicional inglesa y el *status quo* político-económico lo mantiene, en la práctica, alejado de cualquier apoyo a medidas más radicales¹⁰². La revolución inglesa de 1689 es para Locke una oportunidad de asegurar la sucesión protestante al trono y de alejar a Inglaterra del poder de Francia y Roma. Las reformas económicas o políticas están fuera de discusión y deben dejarse en manos de “*those whose business it is to take care of the public will secure that as it ought*”.¹⁰³

5. Consideraciones finales

De acuerdo con los argumentos presentados en este artículo, es posible llegar a las siguientes conclusiones.

La garantía última de la seguridad individual está en el sometimiento a la mayoría, aun cuando Locke busca defender al individuo asignándole a sus derechos básicos un fundamento prepolítico. Es decir, para Locke el individuo y su accionar no agotan la totalidad de la realidad política, sino que existen instancias necesarias y fundamentales que lo involucran, pero desde una perspectiva indirecta. El autor inglés, entonces, lejos de temer a la dictadura mayoritaria a la que le pone límites en el derecho natural, teme a las minorías o facciones que pueden llegar a cristalizar situaciones de dominio sobre otros individuos o grupos sociales.

De este modo, el individuo, cuya vida no depende en exclusiva de la sociedad, dispone de una amplia esfera de libertad, la cual, no obstante, no puede defendérse exclusivamente desde la perspectiva individual. El cuerpo político asume así derechos y obligaciones que no son reducibles a la sumatoria de los derechos y obligaciones de los individuos que lo componen.

100 Ibid., § 224.

101 Cf. Stevens, Jacqueline. “The Reasonableness of John Locke’s Majority: Property Rights, Consent, and Resistance in the Second Treatise”, en *Political Theory* 24, nº. 3 (Agosto 1996): 423-465. Ashcraft, “Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government”, 429-486.

102 Cf. Wootton, “John Locke and Richard Ashcraft’s Revolutionary Politics”, 79-98.

103 Locke, “On Allegiance and the Revolution”, 307.

La vía institucional es el camino primario que debe andar el cuerpo político a fin de ejercer sus derechos y obligaciones, aunque no es el único. La concesión del *trust* a las instituciones establecidas en la forma de gobierno elegida no clausura el ejercicio del poder soberano del que dispone el cuerpo político. El derecho de resistencia comunitario representa en el sistema *lockeano* la garantía última en la que los individuos reunidos en un cuerpo político se refugian para evitar la cristalización de un *status quo* de dominación, no sólo ilegítima, sino también injusta.

La filosofía política de John Locke justifica, pues, la existencia del Estado en la búsqueda de una restauración de las relaciones de justicia en función de un criterio *cuasi objetivo*, como lo es la ley de naturaleza. La limitación del juicio individual por las barreras de la voluntad mayoritaria garantiza, a su juicio, el surgimiento de un cuerpo con la capacidad de intervenir y garantizar los derechos y poner en práctica los deberes de los hombres. A estos últimos les queda el derecho de defensa contra cualquier agresión que pretenda avasallar su derecho inalienable a la vida.

La violencia, por los efectos propios del contrato, queda monopolizada por la fuerza del Estado y sus magistrados. No obstante, la injusticia flagrante que vulnere los derechos fundamentales del hombre -*i.e.* aquellos sin los cuales pierde su misma condición humana- rompe, dice Locke, las ataduras contractuales y autoriza el uso legítimo y justo de medios violentos para resistirla. Es preciso recordar sus palabras cuando ironiza sobre las limitaciones que Barclay impone a la resistencia. “*How to resist Force without striking again, or how to strike with Reverence, will need some Skill to make intelligible*”¹⁰⁴.

Por tanto, para Locke, la violencia política es una parte necesaria del sistema político más que una acción residual de un estadio de desarrollo superado por el peso de la historia. Como se ha mencionado párrafos arriba, la tenencia de este derecho de resistencia es, según Locke, aquello que equilibra y asegura el sistema político.

Ahora bien, cabría dejar planteada una última pregunta que está en estrecha relación con el objetivo de este artículo: ¿quién forma parte de ese cuerpo político que es capaz de ejercer sus derechos originarios y defenderse? Si esta exposición sobre el derecho de resistencia se enmarca en un intento por comprender mejor la relación que Locke establece entre el individuo y la sociedad, entonces es fundamental aclarar quién puede formar parte de la mayoría que asume el poder social de sancionar la ley constituyente del gobierno.

Diego A. Fernández Peychaux,
Calle Egidillo, Nº7, 1º, 1ºD,
Galapagar, Madrid, 28260.
dfernandezpeychaux@gmail.com

104 T.T., II, §235.

LAS ARTES DE LA EXISTENCIA: UN ASUNTO DE ORDEN PEDAGÓGICO Y POLÍTICO

Mario Germán Gil Claros, Universidad Santiago de Cali,
Colombia.

Resumen: El presente artículo destaca cómo la práctica pedagógica y política toma importancia en las artes de la existencia, en las que el *Otro* se constituye en referente central en la construcción de sí mismo a través de dicho ejercicio pedagógico, en el que entran en juego la libertad, la ética, la conversión filosófica, donde la amistad ha de cumplir su papel clave en dicha postura, en la consolidación de un sujeto político democrático en su formación. En consecuencia, significa repensar el sujeto, la filosofía, la pedagogía y la política, como una forma de asumir públicamente nuestra compleja actualidad.

Abstract: The present article emphasizes how the pedagogical and politics practice takes importance in the arts of the existence, in which the Other is the center in the construction of himself on the pedagogical exercise which come into play the liberty, the ethics, the philosophical conversion, where friendship should accomplish its role, in the consolidation of a democratic political subject in his formation. Consequently, it means to rethink the subject, the philosophy, the teaching and the politics, like a form to assume our complex present time.

Que el sujeto personal sólo se constituye reconociendo al otro como sujeto refuerza aún esa idea central: es el sujeto y no lo intersubjetivo, es la producción de sí mismo no la comunicación, los que constituyen el fundamento de la ciudadanía y dan un positivo a la democracia.

Alain Touraine. *Critica de la modernidad.*

Nuestra actualidad

El conocimiento en el sujeto moderno está retenido en la ciencia, en la tecnología, en el yo y no en el ser. Ya no es un problema del saber espiritual, sino de una verdad de orden científico la cual modifica su mirada ante el objeto, donde la interioridad pasa a ser un problema de exterioridad, de manipulación, y de resultados palpables, en la que el sujeto queda condicionado a este tipo de relación verídica. Hoy esta mirada científica se conjuga con viejas preguntas que aún giran en la existencia de la cultura, en nuestra condición de ser en la actualidad, en la constitución de la verdad de sí mismo como experiencia de vida filosófica, mediados por situaciones de orden social, económico, político, ambiental, entre otros; donde la democracia debe ser replanteada como una reflexión participativa ante la agonizante democracia representativa, en donde el papel de los actores sociales sea determinante en las maneras de vivir, frente a unas abusivas racionalidades políticas. En fin, el ejercicio de una democracia pasa por el examen del saber y del conocimiento, del dominio, del cuidado y del

gobierno de sí, que han de cultivarse en aquellos interesados por estas formas de vida que rayan en una nueva estética política.

El trabajo espiritual que hoy se puede adelantar a partir de una reflexión filosófica asumida como experiencia de sí, consiste en develar el manto ficticio en el que está envuelto el sujeto, impidiéndole liberar su condición de ser. Es la pregunta que deja entrever el pensamiento de Foucault y toma salida en lo que sería la elaboración de una *actitud filosófica*, por medio de unas artes de la existencia, dada en una constitución ética, principio de libertad y de gobierno de sí. Es la atención que la filosofía busca públicamente modificar, enseñar y descubrir en el espíritu del hombre: su condición de ser ciudadano autónomo. Nos hallamos ante una faceta concreta del ejercicio de la *actitud filosófica*: el gobierno político de la ciudad. Así, surge la pregunta por sí mismo y por el estatuto que juega el sujeto en ella, en la que la actitud ética asumida como *actitud filosófica*, precisa de la capacidad de gobernarse y gobernar a partir de una postura práctica. Acompañada por la pedagogía, sostén capital en la formación de los jóvenes espíritus, en muchos casos de orden espiritual, seguidos por técnicas específicas en su aplicación, modificados con relación al saber y a la verdad. Es decir, hay una transformación y una cualificación del modo de ser ético. Este tipo de actitud ética está enraizado en las preocupaciones humanas en procura de un mejor modo de vida, signada por su brevedad. De lo anterior podemos decir: conocerse y cuidarse a sí mismo radica en la necesidad de reconocerse y en descifrar la verdad de sí como sujeto en el mundo.

Para Foucault existen técnicas, denominadas por él como tecnologías de sí, desarrolladas como prácticas en la conducta, que buscan transformar a los sujetos, modificar su singularidad y hacer de la vida una obra de arte, tal como se manifiesta en el pensamiento antiguo. En estas técnicas apreciamos un sujeto dueño de su existencia, puesto a prueba en lo que respecta al desenvolvimiento de su condición de ser en el presente, en el que la libertad está en juego a través de dichas artes. O sea, el valor de la actividad filosófica radica en abordar estos interrogantes desde el presente, por medio de un pensamiento crítico de ella misma, en la hermenéutica histórica del sujeto irradiada al escenario público y político, en el que la vida ética se vuelve centro de preocupación, de problematización, en función de unas artes de la existencia. Afrontamos la posibilidad de volver la vida políticamente una obra de arte, a partir de una filosofía práctica que en esencia va en contravía del pensamiento cartesiano, en las que nos preguntamos por las condiciones por las cuales el sujeto se instala en el mundo, una vez develado en él. En consecuencia, tenemos unas prácticas de sí, un estilo de vida moderno reflejado en una actividad marcada por el ejercicio del poder y de la libertad, asumida como experiencia acorde con un comportamiento moral. Así, la actividad política precisa de su cuido como arte práctico, no abstracto, ni como ciencia, es el mundo del poder y de la palabra en la toma de decisiones que van a afectar a la comunidad política. En este sentido, la filosofía asumida como arte político nos invita al cultivo de ciertas características para lograr la obtención de lo que es la vida filosófica, siguiendo la pretensión platónica del asunto. Por tanto, nos vemos abocados a un conjunto de técnicas, de reglas, que significan la transformación del sujeto en la elaboración de una

postura de pensamiento, que involucra una nueva relación ante lo político y la verdad para nuestro presente.

En este sentido, la filosofía, además de cultivar el amor al saber, es una terapia para el “alma” y para el cuerpo, a la cual pueden acudir hombres que procuran conjugar el saber con los asuntos de la vida. El *éthos* se convierte en un facilitador para los estilos de vida que asumen dichas posturas, que pretenden seguridad y tranquilidad en el orden espiritual. El alma en dicha comunidad ha de cultivar el principio de justicia en el gobierno de sí, para reflejarse en actitudes éticas. Hablamos de un sujeto libre cuando su pensamiento está ligado a un hacer. Por tanto, el hacer y el pensar se constituyen en piezas fundamentales para la *actitud filosófica*, en lo que sería la elaboración de una toma de postura ética del sujeto ante el mundo, ante el presente, y ante sí mismo, en un estilo de vida único.

Constituir un estilo de vida emanado de la *actitud filosófica*, requiere una vida impregnada en la cultura, en la política, acorde con la actualidad en la que se encuentra circunscrita, de hombres y mujeres interesados por estas maneras de vivir, que intervienen en los asuntos de su presente. O sea, este modo de vida filosófico es un mundo activo, desplegado en múltiples formas, ya sea en el poder, en el saber, en la cultura, en la ciencia, en la amistad. En Sócrates esta vida filosófica nace en la adolescencia, en la que la figura del maestro hacia el joven es primordial en el paso a la vida adulta. Lo esencial en esta propuesta de vida es la reivindicación de la autonomía y la libertad creativa que ha de preservar el sujeto contemporáneo, en estrecha relación con el mundo cultural que ayuda al crecimiento de dichas artes de la existencia, mediado por una ética reflexiva y crítica. En este sentido, tanto la pedagogía como la *actitud filosófica* se transforman en las terapeutas del “alma”. Sócrates es el filósofo emblemático de este trabajo sobre sí mismo.

Esta manera de ver la filosofía se dirige no sólo a formas de vivir particulares, sino al grueso de los hombres, pues aspira en sus posturas ser universal, en la que el aprendizaje que se da al sujeto en cuestión, aspira ser miembro de la comunidad política. Así nos encontramos ante una postura de la existencia filosófica abierta al mundo, confrontada, mundana, que busca y gana audiencia al ser escuchada por medio de sus enseñanzas citadinas. El propósito es conjugar el cuidado de sí mismo con las artes de la existencia. O sea, una ética y una estética de la vida manifestadas en una postura de pensamiento como *actitud filosófica*.

Las artes de la existencia implican el conocimiento, el dominio, el gobierno y la libertad del sujeto, en su radical transformación. La importancia de esta transformación para nuestro presente descansa en romper con una mirada codificada, empobrecida e instrumentalizada de la vida, a pesar de los adelantos tecnológicos que la embellecen y alargan su existencia. Es quizás uno de los tantos problemas que nos aquejan en relación con la verdad, el sentido y la calidad de vida. Esta cultura de sí conlleva una nueva mirada, no sólo de sí mismo, sino de lo que es el mundo para el sujeto, en la modificación de su actuar con la verdad.

Ahora bien, lo público y lo político toman relevancia en el arte del gobierno de los Otros. Sin antes mencionar, con palabras de Foucault, que todo *éthos*, toda *actitud filosófica*, asumida como arte de vivir, preserva su autonomía en los espacios comunes en los que se encuentran los sujetos. El arte de vivir, el arte de

sí mismo, son idénticos, se vuelven equivalentes o tienden a serlo, en todo caso. Cuidarse, gobernarse, ser el timonel de su propia vida, es articularse con la experiencia política de la ciudad, en relación con la verdad de sí mismo, del Otro y del gobierno de los demás.

En ética, escuchar precisa de un serio trabajo de sensibilidad de lo que el Otro me platica, para así forjar el ejercicio sobre sí mismo a través de la constitución lógica del diálogo que se sostiene con el mundo, en el que la palabra modela la verdad en el sujeto. Según Foucault, existe el deber de un deber moral, a la vez que técnico, al decir la verdad por parte del sujeto. En el fondo, la unión entre ética y técnica de sí, obedece a la aparición de la actitud ética. Es la ética de la verdad del sujeto, puesta en el discurso por medio de unas reglas concretas, para ser asumidas y transformar a quien o quienes las recibe. Esto último es posible en una actitud reflexiva, principio de libertad y de verdad, dada en la actuación del buen gobierno de sí mismo y de la comunidad política.

La elaboración de una actitud ética y su relación con la política, nos plantea el ejercicio del libre pensamiento, que en Foucault se encuentra ligado a las lecturas del mundo griego, en la pureza y simpleza del pensar, depurado de falsos adornos que impiden la transparencia del mismo. La conexión entre ética y política hace emerger con claridad la relación entre maestro y discípulo o, entre ciudad y ciudadano, en el momento de la libre circulación del razonamiento.

La pedagogía, acompañada de la ética y de la libertad en el sujeto, ayuda a dar forma a los estilos de vida en lo que sería una *actitud filosófica*, apoyada por una infinidad de técnicas que tienen que ver con el cuerpo, con el pensamiento, con una filosofía espiritual; la cual no se niega a la vida en su voluntad, en su fuerza, acompañada específicamente por una ética de la resistencia, que ante todo busca y defiende la afirmación de sí en este mundo. Mediada por el principio de lucha, ante lo que queremos ser en la comunidad política, lugar en que ponemos a prueba lo que pretendemos para sí mismos, al demostrar la fortaleza y la capacidad de nuestra actitud de vida. En últimas, organizar la vida humana en su constitución y su transformación.

Modernidad y verdad

La pregunta por el sujeto en la modernidad se encuentra ligada a un asunto de orden filosófico: la verdad. Plantear el cuidado de sí mismo a partir de la relación entre lo que el sujeto es y la verdad, está mediado por lo que sería la historia de la subjetividad, enmarcada en su objetivación por saberes, que en la vida práctica se manifiesta en patrones concretos de orden cultural y social, con modelos de comportamiento, con cerrojos y válvulas de oxigenación. Es la historia de Occidente por conocer el entorno y la verdad del sujeto, a través del empleo de estrategias y tecnologías para llegar al meollo del asunto. Es el sujeto - objeto de visualización, de exposición y de manipulación ante el poder y el saber que se ejerce sobre él. El arte del gobierno de sí se encuentra mediado por la relación con el Otro y sus efectos en quien asume dicho arte. Tal como se destaca en la pedagogía, en el consejo, en la vida espiritual, entre otros. La anterior caracterización plantea el problema de la relación del sujeto y la verdad, asumida

en un estilo de vida ético y estético. Nos encontramos ante una mirada filosófica que apunta a un saber vivir acorde con las artes de la existencia, desde una postura práctica, terrenal, orientada por unas reglas de comportamiento específicas, pensadas a partir de una actitud ética y de su relación con la verdad. Esta mirada se desplaza de una filosofía especulativa, formal, “dialéctica”, a una filosofía práctica de la vida en el sujeto contemporáneo, que difícilmente se conoce a sí mismo; vieja preocupación socrática, que en su quehacer se extiende a las calles, a las plazas públicas.

Conocerse a sí mismo, condición de toda virtud, implica llevar una vida recta con sus propias reglas, que en su devenir se encontrará con múltiples obstáculos y situaciones complejas que pondrán a prueba dicha vida. No es un mero discurso de orden retórico, sino una manera de ser que se ha de reflejar en un estilo de vida. En esto va lo que es la *actitud filosófica*, asumida por medio de una postura ética. Ésta encierra una mirada sobre la manera de conducirnos en nuestras cosas y en los asuntos inmediatos. Por ejemplo, un buen político o gobernante ha de estar precedido por un buen gobierno doméstico que nos permita un acceso a la vida filosófica; ya Aristóteles lo había dicho acerca de la necesidad de tener resuelto lo fundamental en la vida, para así poder dedicarnos al pensamiento filosófico.

La *actitud filosófica* en el mundo moderno se encuentra mediada por la posesión del objeto. Para Foucault, el “momento cartesiano” marca esta nueva postura del conocimiento de sí y del cuidado de sí mismo. Esta nueva forma de pensamiento, que se interroga a sí misma para lograr la verdad, requiere de un sujeto que se modifica, se transforma y se desplaza para manipular el objeto, en el que la verdad no se da al sujeto plenamente. Ella requiere para su acceso de una conversión y transformación del sujeto en el terreno espiritual. La verdad en el momento de conversión espiritual viene deductivamente (solipsismo) a iluminar armónicamente al sujeto, unido al trabajo que el propio sujeto realiza sobre sí mismo, punto de beatitud y tranquilidad espiritual. Es decir, en una relación entre el sujeto-determinante y el objeto-determinado; acompañado por unas condiciones en la formación del espíritu científico, que es lo que ha determinado en gran medida al mundo moderno a través de la educación, la cultura y una moral de corte positivista. Es una relación entre el sujeto y la verdad, que ha de transformar la condición y mirada hacia el ser, que Heidegger en sus diversos trabajos criticara con su olvido, su cuidado, su atención y su saber. Por otro lado, la mirada filosófica inaugurada por Descartes, en la cual el nuevo sujeto está ávido de conocimiento de orden científico, busca alcanzar la verdad como satisfacción, ayudada por el método, en el que la contemplación se desplaza hacia las cosas de la naturaleza, fuente de riqueza. En suma, el sujeto moderno se caracteriza porque la naturaleza del ser, la del *éthos* antiguo, queda desplazada por una nueva forma filosófica, que busca la certeza de lo que se razona: pienso luego existo, “je pense donc je suis” y toma distancia ante el mundo. Sólo podemos deducir verdades y no errores, donde la verdad se ajusta entre el sujeto y el objeto, en el cual la presencia del ser es apartada. Igualmente la conversión, el cuidado y el conocimiento de sí mismo pierden su importancia ante esta nueva mirada moderna, la verdad toma un rol objetivo, el objeto ocupa un lugar destacado en su contenido.

Una filosofía política espiritual

Retomando lo dicho, la conversión asumida como un problema de orden filosófico y no religioso, se ocupa del saber del mundo y del lugar que ocupamos en él. Este saber va a tener un sitio en el análisis y desciframiento del mundo interior, de quien en términos de *actitud filosófica*, asume una vida espiritual en su saber y en su hacer. Esta vida espiritual consiste en ocuparse de sí y de la libertad en nuestro presente, lo cual implica estar atentos en nuestras miradas, de lo que está en nuestro interior y del afuera. La vida espiritual a partir de una postura filosófica, permite abrir y desplegar la representación de sí mismo ante el orbe, por medio de dicha actitud y ejercicios espirituales, como trabajo de análisis, de definición y descripción; mostrándonos en esencia tal cual somos en la contemplación y en la verbalización. En consecuencia, se aprecia unconocimiento espiritual ante el objeto. El saber espiritual, a diferencia del saber de la mera conciencia, se caracteriza por ir al corazón de las cosas mismas, por tomarlas en su realidad y en valorarlas, por ser capaz de ver y tomar su realidad como verdad, por descubrir la libertad como un modo de ser. En esto consiste su saber como experiencia vital, articulado al pensar y al actuar como una sola expresión, en un modo de vida filosófico, caracterizado por una pedagogía del arte de la escucha, del arte del hablar y el arte de cuidar el cuerpo, entre otros. ¿Cómo llevar a cabo esta conversión espiritual en el sujeto contemporáneo a través de una estética de la existencia? El planteamiento de lo que es una ética y una estética de la vida tiene que ver profundamente con una propuesta política radical para nuestro presente, en mirar al sujeto por fuera de las pretensiones liberales a partir de la figura del contrato, que es lo que ha caracterizado al pensamiento político moderno.

Asumir una postura política en la filosofía es partir de una experiencia, de una práctica de sí, de quién o quiénes viven en sociedad, lo cual exige descifrarse e instaurar una verdad que tanto preocupa al hombre actual, al hacer uso de su pensamiento público. Constituir una nueva mirada política sobre el sujeto no necesariamente ha de pasar por las técnicas dominantes de la racionalidad política, ante la cual hay profundas críticas y fisuras por el espíritu artificial que la alimenta. El sujeto político se ha de caracterizar ante todo por el dominio y gobierno de sí mismo, principio de libertad, inscrito en una ontología del presente. En consecuencia, la constitución política del sujeto en Occidente se puede apreciar bajo la lupa del diálogo entre ética y política, llevado a su praxis a través de la parresía.

Para establecer la relación entre la parresía y lo político, es preciso asumirla a partir de las figuras emblemáticas de la filosofía griega. Este tema obedece a dos aspectos centrales: el gobierno de sí y la *actitud filosófica*, entendida como una toma de postura ética y política del pensamiento. Por otra parte, la parresía plantea su relación con el *Otro* en el ámbito de lo público, de lo político, en el que la amistad y la hospitalidad son determinantes en este tipo de relación. En palabras kantianas, nos permite ser autónomos y mayores de edad. Aspectos en los que la verdad como una forma de vivir y de pensar de otro modo, se vuelve objeto de preocupación central para los hombres. La figura del maestro cobra

importancia en el discípulo en el ejercicio de la parresía, pues tiene que ver con la preparación para la vida pública y política. La parresía, por tanto, requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema decir la verdad tiene lugar en el "juego" de la vida o la muerte, tal como lo enseña la biopolítica.

La parresía es una labor crítica de lo que somos y debemos ser, en el ejercicio de la libertad de pensamiento; es una crítica que abarca la actualidad y el presente. Kant lo plantea al cuestionar nuestro momento, desde una filosofía crítica, cuando el sujeto se atreve a pensar, en el que la verdad aflora sin condicionamiento; ella misma se vuelve un deber para el sujeto. Kant eleva esta postura del libre pensamiento, al imperativo categórico. Imperativo que se transforma en un deber: decir la verdad, donde los amigos no escapan a dicha verdad. ¿Quién tiene derecho a decir la verdad? Pregunta que se encuentra acompañada por otra: ¿Qué papel juega la ética en el proceso de decir la verdad? Así la parresía cobra un estatuto político y filosófico en la vida humana, con la particularidad de estar acompañada de la libertad de pensamiento y la libertad de actuar, muchas veces en franco conflicto con el poder, en el que sobreviene la resistencia y la lucha frente al abuso del mismo poder. En consecuencia, la libertad va ligada a la verdad, en la que lo ético y lo social cumplen su papel en la vida del individuo, que implica un cuidado de sí, anticipo de todo trabajo político en aquel interesado en estos asuntos. Por tanto, asumir la parresía en la vida doméstica, así como en lo político puede llegar a transformar desde lo más profundo la voluntad política de los sujetos, de los pueblos y de los gobiernos. Es una relación compleja que atraviesa la democracia, el logos y la libertad. La cuestión se vuelve un asunto político, en especial cuando se trata de organizar la vida de los sujetos en el espacio público. El estilo de vida y la política se vuelven entonces un asunto central en su dinámica. Esto último ha de reflejar el comportamiento de la vida del filósofo y la verdad en el ámbito de la comunidad política.

El problema de la verdad

Decir la verdad se constituye en un modo de ser, acompañado en el ejercicio diario de saber administrar la vida en plena armonía con la comunidad. De ahí las políticas de amistad y la conflictiva parresía. Foucault nos dice que la parresía es una *actitud ética*, es una forma de vida que tiene sus riesgos, en el cuidado de la verdad a partir de sí mismo, llevada como arte por medio de unas técnicas que se destacan por su franqueza, en el que la vida y la libertad de quien la asume se encuentran en peligro. Filosóficamente, es un ejercicio de poner ante la mirada del *Otro*, ante el público, lo oculto, lo no dicho, lo que debe anunciarse a través del pensamiento, en el que el ver y el escuchar son parte de dicho pensar, ligado en su formación a una conducta pedagógica que modifica a los implicados de manera crítica.

Ser crítico frente a las acciones del gobierno, va de la mano de la conciencia, de una experiencia de sí, en la formación política del sujeto y de la comunidad política, en relación con la amistad, a partir de una simetría, cruzada por una

serie de prácticas pedagógicas, de consejos espirituales, de prescripciones en los modos de vida. Este esfuerzo se convierte en una transformación política y de respeto cultural que se realiza en el sujeto como experiencia, como verdad.

Ahora bien, la estética de la vida se encuentra permeada por lo político a través de la amistad que modifica la conducta pública entre iguales y libres, en un presente pensado como espacio escénico, ante el cual cada quien asume una postura de vida, garantizada por medio de la elaboración de una *actitud filosófica*, en el que la amistad ha de cumplir un rol hacia el mundo político. Lo que encontramos en esta estética política son ciudadanos virtuosos, en los que el dominio y el gobierno de sí garantizan no sólo una amistad política, sino un Estado democrático. Es una existencia estética fundamentada en la verdad, visible ante los demás, dadas por medio de una libertad estilizada en sus acciones, tanto en el cuerpo como en el pensamiento. Es decir, la armonía que entre el cuerpo y el pensamiento se dan garantiza el cultivo de una estética de la existencia, que implica y exige el cuidado de sí mismo, en la constitución como sujeto libre, reflejado en los asuntos diarios de la vida. En conjunto, estas actitudes dinamizan al sujeto al interior de la sociedad. Es un asunto que toca a todos aquellos conscientes en transformar sus existencias lo mejor posible, a través de unas técnicas y unas artes, que examinan permanentemente la condición del sujeto y su relación con la verdad en el cultivo de sí mismo. Estas prácticas son una serie de ejercicios que nos modifican y nos ponen en estado de alerta y de competencia. Es decir, es una *actitud filosófica* que regula la existencia diaria. En esta dirección, las artes de la existencia han de conjugarse en un idioma común, en lo que sería la constitución del sujeto político. Este ejercicio político está en comunión con la visión y la postura moral de quien la asume, o sea, lo que argumentan todos aquellos estudiosos del mundo antiguo, la política va acompañada de la virtud.

Conclusión

Finalmente, esta reflexión en torno a las artes de la existencia y su relación con la pedagogía y la política nos revelan como éstas inciden en el sujeto y la libertad contemporánea, en el cual están en juego la mirada estética y la verdad del sujeto. En tal sentido, la filosofía toma vida no sólo en el pensamiento, también en el cuerpo, nos invita a asumir nuestra actualidad, nuestro presente, a partir de la misma vida, en una postura divergente, disensual, en lo que sería una *actitud filosófica* que nos impulsa a redescubrirnos todos los días, como acto de libertad que evita el pensamiento homogéneo. Las artes de la existencia en el presente se caracterizan porque el sujeto, por medio de sus ricas expresiones, es autorecreativo en su razón y en su hacer, en la manera de relacionarse y de decir la verdad de sí mismo, que lo constituye no sólo como sujeto histórico, sino de razón, de placer, entre otros. Políticamente es pensar las relaciones entre los sujetos de manera diferente, por medio de estas artes de la existencia que significan un desplazamiento de la mirada que tradicionalmente tenemos del ejercicio de la política, que cuestiona la representatividad y sus consecuencias negativas para un sujeto que aspira ser mayor de edad. Las artes de la existencia son la plena

afirmación de sí mismo, no existe la negación como se puede ver en la histeria, como ejemplo a destacar en el mundo moderno. El asunto es ser libre y poder seguir siéndolo, como plantea Foucault, en donde el sujeto se encuentra en una permanente interrogación de su existencia, en el cuidado de sí en relación con la verdad que se da a través de una historia significativa. Es una actitud de vida que tiene que ver con nuestro ahora, nuestra vida terrena, con la libertad, mediada ontológicamente por el dominio sobre las cosas. Por lo tanto, nos lleva a la constitución de una voluntad política desde el sujeto en su genealogía o hermenéutica, que cuestiona el presente. Es decir, el trabajo político sobre sí mismo, en lo que obedece a una problematización que busca alternativas concretas en el ejercicio de la libertad y la verdad contemporánea, en la formación de una voluntad política, en la que el intelectual no sólo modifica su pensamiento sino que incide y modifica a los *Otros*. Manifestada en un modo de ser, tal como lo vivieron los griegos, y que hoy se manifiesta en ciertos estilos de vida contemporáneos. Es una manera de mirar al sujeto en su postura ética - estética - política, en su modelación. En último lugar, las artes de la existencia descansan éticamente en cuatro puntos centrales: primero, el conocimiento de sí mismo; segundo, el cuidado de sí mismo; tercero, el dominio de sí mismo; cuarto, el gobierno de sí mismo, unidos a las artes de la escucha, de la reflexión, de la toma de conciencia, de la administración de la vida, para un sujeto presente carente de esta visión y estilo de vida libre.

Bibliografía citada

- Alejandría, Clemente de. (1998). *El pedagogo*. Gredos. Madrid, España.
Cornelius, Castoriadis. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. F. C. E. Buenos Aires, Argentina.
Descartes, René. (1981). *El discurso del método*. Porrúa. México
Descartes, René. (1981). *Meditaciones metafísicas*. Porrúa. México.
Foucault, Michel (2001). *L'herméneutique du sujet*. Gallimard. Paris, France.
Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós. Barcelona, España.
Kant, Emmanuel. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. Madrid, España.
Touraine, Alain. (1993). *Criticade la modernidad*. Temas de hoy. Madrid, España.

Mario Germán Gil Claros,
Universidad Santiago de Cali, Colombia.
mario.gil00@usc.edu.co

EL GIRO EPISTEMOLÓGICO EN LA ANALÍTICA¹

Modesto M. Gómez Alonso, Universidad Pontificia de Salamanca.

Resumen: Las pretensiones del autor son: (i) Describir los rasgos metafilosóficos de las dos corrientes dominantes en el pensamiento analítico contemporáneo: el relativismo terapéutico y el naturalismo; subrayando la crisis de identidad de la filosofía que configura su trasfondo y deteniéndose especialmente en el análisis del programa quineano de naturalización de la epistemología. (ii) Realizar una evaluación de dichas tendencias que desemboca en la defensa de un humanismo crítico, de una concepción autónoma y sustantiva de la actividad filosófica y de la necesaria conciliación de lógica y ética. (iii) Mostrar cómo la superación del divorcio entre verdad y significado y la recusación del principio de aislamiento constituyen el hilo conductor de tres de los filósofos más sobresalientes en el panorama anglosajón del último siglo: Wittgenstein, Davidson y Sosa.

Abstract: We pretend: (i) To describe the metaphilosophical views pertaining to the two main trends in contemporary analytical philosophy: therapeutic relativism and naturalism; stressing how they must be understood against the background of the present crisis of identity in philosophy and focusing on Quine's project of a naturalized epistemology. (ii) To assess those trends, evaluation which results in our support to a critical humanism, to the autonomous and substantive character of philosophical theses and methods and to the agreement between logic and ethics. (iii) Finally, to show how the overcoming of the divorce between truth and meaning and the rejection of the principle of insulation are elements deeply ingrained in the writings of the most daring and original philosophers of the last century: Wittgenstein, Davidson and Sosa.

1. Filosofía y tecno-cultura.

Desdeñada tanto por historiadores como por filósofos, La decadencia de Occidente, obra cumbre de Oswald Spengler, sobrevive en el limbo de los caprichos geniales y las logomaquias lúcidas. Suelen olvidarse el tumulto que causó en los ambientes intelectuales de la Europa de entreguerras, su relevancia en la revolución metodológica del "segundo" Wittgenstein², el papel que desempeñó en la configuración de la "historia de la ciencia" como disciplina autónoma, o la impronta que ha dejado en autores de la talla de Arthur Danto, Stanley Cavell o Richard Rorty. También suele obviarse el reto metafilosófico

1 El presente trabajo forma parte del vigente Proyecto de Investigación FFI2008-00866 "Cultura y religión: Wittgenstein y la Contra-Illustración", del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Financiado por el Ministerio de Ciencia e Investigación del Gobierno de España.

2 Cf. Janik, Allan. *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006, pp. 205-224.

planteado por Spengler, reto que, de algún modo, actuó como catalizador en la constitución de las dos corrientes dominantes en la filosofía analítica contemporánea: el relativismo terapéutico (o neo-pragmatismo) y el naturalismo. La pregunta que Spengler propone es radical e inquietante: ¿Cómo es posible hacer filosofía honestamente en una época de decadencia cultural? ¿Qué cabe esperar de la filosofía cuando ésta parece agotada?

Lo que me interesa subrayar es que Spengler diagnostica la anomalía de la filosofía en un tiempo de civilización tecno-científica, es decir, en una etapa crepuscular (la nuestra) abocada a un curso paulatino de esclerotización de sus posibilidades creativas y definida por una serie de rasgos correlacionados: concentración urbana, cosmopolitismo, irreligiosidad, individualismo, cientifismo, expansión imperial, pragmatismo..., que constituyen los distintos rostros del mismo fenómeno: un proceso de exteriorización en el que los individuos, huyendo de su vacío interior, se narcotizan en una actividad externa tan bulliciosa y efectiva como desprovista de propósito. No se trata, sin embargo, de la anomalía positiva (y edificante) que la descripción anterior podría sugerir y de la que tanto nos congratulamos los filósofos: la que resulta del contraste entre nuestra supuesta autenticidad y la superficialidad de nuestro contexto. Por el contrario, para Spengler el atopismo de la filosofía equivale a disfuncionalidad, es decir, al espectáculo absurdo de una maquinaria conceptual compleja que ha dejado de cumplir su cometido. Lo inservible es superficial. Frente a las filosofías de sistema en épocas de Gran Cultura, que, de acuerdo con Spengler, son expresión en conceptos de una visión del mundo que el arte expresa en intuiciones, esto es, que, por la vinculación íntima a su tiempo y a sus creadores, constituyen pensamiento que surge de la sustancia de la existencia³; la filosofía contemporánea, anclada en el academicismo, incapaz de atraer la atención de espíritus de primer orden, perpetuándose inútilmente, conserva las pretensiones cognitivas (que Spengler considera irrealizables) de los sistemas pretéritos sin manifestar los principios de una Cultura que ya ha desaparecido. Hechizada por un espectro, encadenada a un cadáver del que no puede desprenderse, vive una existencia paradójica: sin un pasado que la sostenga y un presente que la comprenda se consuela en el no-lugar de su atemporalidad, sobreviviéndose innecesaria e ineffectiva.

Para Spengler, el drama del academicismo (fenómeno que consiste en la degradación de los símbolos a conceptos) es dúplice: en el filósofo escinde los juicios del hombre y los hábitos del profesional, originando un estado permanente de malestar y deshonestidad; en la sociedad se manifiesta en condenas supernumerarias: asignatividad e insignificancia. Su resolución pasa por poner a la filosofía a la altura de nuestro tiempo, o, lo que es igual, por una "filosofía afilosófica" (la propia de la era científica) que, disolviendo los viejos problemas de la filosofía en la investigación de sus génesis⁴, permita

3 Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (Volumen I)*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993, p. 74.

4 Cf. Spengler, Oswald. *Op. cit.*, 1993, p. 79.

reaprovechar la energía que los filósofos malgastan en el estudio para una civilización post-filosófica. Las palabras de Spengler no pueden ser más claras: "Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles."⁵

A estas alturas, las huellas de Spengler en Rorty (y en las corrientes neopragmatistas) resultan inequívocas. Coincidén en su preocupación dominante: el conflicto entre los presupuestos fundacionales de las sociedades "abiertas" y las pretensiones jerárquicas y de autoconstituirse unidad de medida de la cultura legítima características de la epistemología moderna⁶; en su diagnóstico: carente de autoridad cultural, la filosofía deambula en el vacío; en el empleo de métodos terapéuticos radicales cuya función es la relativización de los problemas filosóficos y la disolución de su andamiaje cognitivo y procedimental (resulta significativo, a este respecto, el ataque rortiano al concepto tradicional de verdad, sustituido en su pensamiento por una concepción epistémica de la verdad heredada de William James)⁷; o, finalmente, en sus objetivos: una reconstrucción de la filosofía que, adecuándola a las expectativas de nuestro tiempo, le devuelva sentido aun al precio de aniquilar su identidad⁸. También es cierto que entre ambos autores hay diferencias significativas: (i) en Spengler cohabitan el determinismo histórico y la añoranza romántica por la Gran Cultura, lo que le lleva a maldecir aquello que su lógica le obliga a aceptar; en Rorty, por el contrario, las sociedades liberales son exaltadas y bienvenidas; (ii) Spengler, acentuando los aspectos más duros de la civilización occidental (técnica, marina, política), sólo encuentra espacio para una filosofía que se autodestruye; mientras Rorty, priorizando tanto los aspectos "gentiles" de la educación como la "discusión libre" propia de los sistemas democráticos, recoloca a la filosofía en los nichos de la conversación galante, la erudición pluridimensional y la retórica⁹. Sin embargo, son diferencias en el talante y en la selección de los rasgos de nuestra civilización. Lo importante es que la filosofía debe reconstruirse, esto es, disolverse en humanidades, renunciar a la verdad para tener sentido.

"Reconstrucción de la filosofía" es, en consecuencia, eufemismo de "abandono de la filosofía", la recomendación para que dejemos de lado las pretensiones *hiper-cognitivas* de una racionalidad hipotéticamente descontextualizada y su auto-representación como *actividad autónoma*, con un núcleo metodológico propio y un área de problemas específicos. Esta dirección, que constituye el hilo conductor de la actitud revolucionaria *hacia* la filosofía, se encuentra

5 Spengler, Oswald. *Op. cit.*, 1993, p. 73.

6 Cf. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979, pp. 3-7.

7 Cf. Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 24.

8 Cf. Rorty, Richard. *Op. cit.*, 2002, pp. 14ss.

9 Cf. Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. xl-xli.

estrechamente vinculada a otros aspectos: (i) En lo que se refiere a su *justificación*, a un *relativismo pluralista y culturalista* cuyos rasgos más evidentes son una concepción epistémica de la verdad y una imagen historicista, intersubjetivista y deflacionaria de la necesidad; y cuya inevitable consecuencia es, dada la intraspasibilidad de las mediaciones sociales y lingüísticas, más que la recusación de las posibilidades cognitivas de la razón, la actualización de una actitud *terapéutica* que denuncia el sinsentido de un proyecto que, abandonando el espacio conceptual fijado por el entramado de perspectivas, se desarrolla en el vacío: en un espacio absoluto que es un *no-espacio*. (ii) En su concepción del desarrollo de la filosofía, a una *perspectiva neo-hegeliana* que, subrayando el carácter *contingente* de los problemas filosóficos, niega la tesis leibniziana de una "filosofía perenne", cuestiona la máxima tradicional de acuerdo a la cual los problemas filosóficos son *naturales*, y, así, señala tanto la posibilidad como, de acuerdo con las coordenadas de un mundo humano plural y democrático, la *necesidad* actual de una cultura post-filosófica, en la que la filosofía como búsqueda de fundamentos sea reemplazada por la filosofía como conversación entre personas cultas. (iii) Finalmente, en lo que se refiere a la unidad de medida de los diversos discursos, a un pragmatismo que, sustituyendo la pregunta por la verdad de las representaciones del mundo por la cuestión acerca de su respectiva utilidad, transforma al filósofo en árbitro de la política cultural que evalúa la conveniencia de ciertas metáforas¹⁰.

Paradójicamente, si no la solución, sí el diagnóstico spengleriano también se ha dejado sentir en las formas más "duras" de la analítica. La conciencia de la "crisis de la filosofía", entendida como anomalía cultural, se tradujo en los escritos publicados por Russell a partir de 1921¹¹, primero, en un programa de reconstrucción de la filosofía que la pusiese a la altura de su tiempo, en segundo lugar, en un modelo histórico que identificaba la civilización europea con el triunfo del método científico. En otras palabras: para tener sentido, la filosofía no tenía por qué renunciar a la adquisición de la verdad, sino reconvertirse de

10 "Decir que la política cultural dispone de la última palabra sobre todas estas cuestiones es decir, una vez más, que las preguntas '¿deberíamos estar hablando acerca de Dios?', '¿deberíamos especular sobre los zombis?', '¿deberíamos conversar acerca de cuestiones raciales?' no son posteriores a las preguntas '¿existe Dios?', '¿podrían ser zombis algunos de los humanoides de esta sala?', '¿existen diferentes razas dentro de la especie humana?'. Se trata de las *mismas* preguntas, pues cualquier consideración relevante para una cuestión sobre política cultural es igualmente relevante para una cuestión ontológica, y a la inversa." Rorty, Richard. *Op. cit.*, 2002, p. 14. [Mientras no se especifique lo contrario, todas las traducciones son del autor]

11 Me refiero a la publicación de *The Analysis of Mind* (cf. Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*, Nottingham, Spokesman, 2007). Aunque la tendencia científica en Russell ya se encuentra presente en *Our Knowledge of the External World* (1914), en concreto, en la distinción que allí se hace entre tres tipos de filosofía: el racionalismo de la tradición clásica, el "evolucionismo" procesual y pragmatista de Spencer, James y Bergson, y el "nuevo realismo" del atomismo lógico con el que se identifica la propuesta russelliana (cf. Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London and New York, Routledge, 2009, pp. 1-25).

acuerdo con los parámetros de una metodología que recogía verdades allí donde los filósofos pretéritos se limitaban a sembrar dudas. La filosofía como prolongación de la ciencia o como repertorio científico: ésa es la respuesta del naturalismo al reto de Spengler. Una respuesta que no renuncia a las jerarquías culturales, pero que, tras exiliar a la metafísica, coloca en su trono una figura menos deslumbrante pero más púdica: la de la ciencia.

2. La filosofía como prolongación de la ciencia.

Possiblemente, la cristalización más perfecta del modelo científico en filosofía se encuentre en la *epistemología naturalizada* de Quine¹². Basta una aproximación sucinta al grueso de la producción analítica de las últimas décadas para que los aspectos nucleares de su programa resulten evidentes. Haré un breve inventario de esos rasgos.

2.1. Exclusión de la historia de la filosofía como herramienta en la reflexión filosófica.

Esta eliminación, que es ignorancia autocomplaciente y que se ha convertido en el primer requisito que debe cumplir el aspirante al selecto club analítico, no obedece (como en Rorty) al principio de insularidad cultural, es decir, a la negación de problemas perennes en filosofía; sino al convencimiento de que, aunque, en cierta medida, las cuestiones que afrontaron Platón y Frege se solapan, los instrumentos lógicos y metodológicos de los que hoy disponemos relegan los esfuerzos pasados al estatus de mitología. Del mismo modo que la historia de la ciencia no es relevante para el científico la historia de la filosofía (concebida como cúmulo de experiencias fallidas) es prescindible para el filósofo. Los supuestos ideológicos de esta actitud no son desdeñables: concuerda con uno de los mitos más acariciados de nuestro tiempo: el del progreso ininterrumpido; apela al afán de originalidad (al "Adán filosófico" que todos creemos llevar dentro), a la búsqueda de rigor conceptual, al provincialismo temporal y a la esperanza de respuestas definitivas; coincide con la ecuación ilustrada de tradición y prejuicio y, finalmente, excusa ciertas formas de laxitud intelectual alentando tanto la especialización como el dogmatismo que suele acompañarla.

2.2. Fragmentación y sistema de producción en cadena.

La *libido cognoscendi* que generó las construcciones sistemáticas del siglo XIX no se ha moderado en la analítica, más bien, ha encontrado nuevas formas de expresión y se ha proyectado fuera del individuo en una entidad tan abstracta e infalible como la Voluntad General de Rousseau: la Comunidad Científica. Se ha

12 Cf. Quine, Willard van. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69-90.

renunciado a la idea de que un único pensador pueda conocerlo todo totalmente, y, de este modo, se ha alentado una investigación microscópica en la que el especialista aspira a conocerlo todo totalmente dentro de un área minúscula y, en muchas ocasiones, insignificante. Sin embargo, cada nueva adquisición se almacena en las bodegas de la comunidad científica, conciencia supraindividual cuya meta es alcanzar en generaciones el mismo saber enciclopédico que antes parecía poder concentrarse en una sola cabeza. Máxima especialización y máximo conocimiento: esta "máxima" explica la priorización del paper y el enciclopedismo, cara y cruz de la misma moneda. Ambos modelos (que podrían resumirse en el lema: mínima humanización) se oponen al mismo ideal cognitivo: el de una *síntesis jerárquica, selectiva y personal* que reconstruye narrativa y lógicamente fenómenos dispersos con el fin de otorgarles sentido de acuerdo a propósitos específicos, es decir, el de una imagen del mundo que responda a necesidades íntimas y que limite su extensión con el fin de asegurar *claridad, inteligibilidad y significatividad*, concebidas éstas, no como medios con los que proseguir la recopilación de datos y la construcción de teorías, sino como fines en sí mismos.

2.3. Reducciónismo temático, ontológico y epistemológico.

El método científico constituye el criterio último de selección de objetos de estudio y de delimitación metafísica. Lo que significa que todas aquellas materias que no sean susceptibles de medición o de conceptualización precisa (ética, estética, filosofía de la historia, filosofía política y del derecho...) son eliminadas del currículo analítico; que, porque la cognoscibilidad científica delimita el universo, real y posible, se tiende a un uso indiferenciado y masivo del principio de la navaja de Occam que resulta en eliminaciones contraintuitivas (por ejemplo, la negación conductista de la conciencia o la reducción de la normatividad lógica a regularidad empírica); y que se abandonan sin ningún escrupulo las hipótesis envolventes sobre las que se había erigido la cuestión escéptica, escenarios que, problematizando la totalidad de nuestro sistema cognitivo e imposibilitando el recurso al evidencialismo¹³, son, por definición, inverificables e infalsables, lo que, para un naturalista, equivale a la calificación de *pseudoproblemas*. El empobrecimiento intelectual consecuencia de este procedimiento ha sido denunciado, dentro de la propia tradición analítica, por Nagel, Davidson o Boghosian, entre otros.

2.4. Externalismo epistémico.

Se trata de una escuela epistemológica, representada por Goldman, Dretske, Nozick y el propio Quine, caracterizada por el anti-intelectualismo, la sustitución del orden de razones por la explicación causal y la reconstrucción empírica del

13 Cf. Davidson, David. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 146.

conocimiento. De acuerdo con este punto de vista, el concepto de "conocimiento" es independiente del de "justificación interna de una creencia", es decir, un individuo *x* no tiene que saber que sabe (ser capaz de proporcionar razones sólidas que legitimen sus creencias) para saber, basta para ello con que sus creencias sean verdaderas (aunque él no lo sepa) y con que exista un nexo causal o disyuntivo sólido entre el acontecimiento al que se refiere la creencia y la creencia misma (algo cuyo cumplimiento es independiente de la información de la que el individuo disponga sobre su posición cognitiva). Esta noción deflacionaria de "conocimiento" permite eliminar la responsabilidad y el papel cognitivos del sujeto, abandonar sin cualificaciones la definición platónica de conocimiento (por otra parte, indefendible tras los casos de Gettier¹⁴) como "creencia justificada y verdadera", extender el alcance del concepto de "conocimiento" a animales y máquinas, orillar el problema del escepticismo general (que surge del hecho de que el sujeto ignora su posición cognitiva, sea o no sea favorable ésta) y fijar condiciones epistémicas objetivas y verificables¹⁵. En definitiva, el externalismo, hipertrofiando un punto de vista de tercera persona, legitima el traspaso de la teoría del conocimiento de la filosofía pura a las ciencias empíricas.

2.5. El principio de aislamiento.

Se trata de una escisión entre verdad y significado que se traduce en divorcio entre el pensador y las teorías que construye. Lo que prima es el paradigma del investigador puro, que ni entra en filosofía para afrontar dilemas sangrantes ni cree que las verdades que recopila puedan fructificar en una forma de vida. Su lema es: "busquemos conocimiento, que los valores ya cuidarán de sí mismos". Su actitud, la de quien afronta un rompecabezas intelectual que requerirá toda su habilidad técnica, pero que no pondrá en movimiento la totalidad de sus capacidades. Su relación con la filosofía, la de un profesional que, impermeabilizando su vida de su trabajo, no puede apreciar ni las debilidades de su voluntad en los errores de su entendimiento ni que en el tablero de la teoría pueda jugarse mucho más que un cambio de opiniones. Como los rasgos anteriores, también este aspecto trasluce el espíritu de nuestra época: la dualidad valores privados / convivencia pública, que establece un divorcio permanente entre el ámbito público dominado por la ley y el imperio privado regido por la libertad, escisión dúplice, pues en el sujeto aliena al ciudadano del hombre y en el Estado reprime la iniciativa y la responsabilidad individuales a favor del servicio mecánico a una ley impersonal y supuestamente neutra, se concreta aquí en una separación de voluntad e inteligencia que entrega la primera a un impresionismo

14 Cf. Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? En Bernecker, Sven; Dretske, Fred. *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 13-15.

15 Cf. Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 41-60.

caótico e irracional y descarga a la segunda de urgencia y significatividad, transformándola, precisamente, en maquinaria que da vueltas sobre sí misma. Al fin y al cabo, la racionalidad científica es una actividad exclusivamente pública, un pensamiento sin sujeto.

3. Declinando el declinar.

En mi opinión, ninguna de las dos respuestas que acabamos de esbozar: la humanitaria y la para-científica, proporciona una solución a la crisis de sentido de la filosofía. Por el contrario, se trata de síntomas especialmente alarmantes de su intensidad. *En primer lugar*, porque acentúan la disociación entre el filósofo y sus pensamientos, en un caso, recurriendo a la figura ejemplar de una verdad indiferente, en el otro, transformando al diletante en modelo para el filósofo contemporáneo, o, lo que es lo mismo, aleñando los vicios más comunes entre intelectuales: vanidad, superficialidad y efectismo. Sus respuestas a la crisis son *la crisis*. Sus recetas recuerdan las falacias políticas de los radicales: los problemas de la democracia se solucionan con más democracia.

Fundamentalmente, porque desplazan el centro de la cuestión, confundiendo el problema del sentido de la filosofía con el problema de su relevancia pública. Lo que quiero señalar con esto es que un historicismo desenfrenado previene la distinción entre dos fenómenos independientes: la anomalía de la filosofía respecto a nuestra civilización y la anomalía de la filosofía como manifestación de una edad anómala. Relativistas y naturalistas tratan de salvar las distancias entre nuestras formas de vida y nuestras formas de filosofía, proponiendo una "filosofía post-filosófica" que se corresponda a una edad post-filosófica; con eso, lo único que logran es sustituir la alienación cultural por la alienación propia de nuestra cultura, reemplazar el exotismo por el vacío, extender sin disfraces a la reflexión la misma actividad narcotizante, mecánica, puntillista y sin sentido de nuestra conducta productiva. El precio de una armonía externa que sólo satisface al filisteo es que aquellos para quienes una teoría es mucho más que un juego de mesa y Cultura mucho más que información se alejen desengaños, convencidos de que hacer filosofía es una actividad tan inútil e insatisfactoria como cualquier otra. Resumiendo: el diagnóstico es superficial; el problema de una filosofía que se corresponde demasiado al espíritu de nuestro tiempo no es la incongruencia con la civilización, sino la propia civilización, a la que el filósofo debería combatir en el terreno que le es más familiar: el de la filosofía misma¹⁶.

¿De qué carece nuestra civilización? De *capacidad selectiva*. Alienta la disgregación psicológica y favorece, en nombre de una libertad a la que identifica con el capricho, la sumisión del sujeto al imperativo de una afectividad desbordada. Prescinde, por tanto, del *principio de coherencia*. Coherencia del sujeto consigo mismo, es decir, con un "yo más alto" que es libertad, no para poder hacer cualquier cosa, sino de no tener que ceder a la violencia de sus pasiones. Coherencia entre sus creencias y sus acciones. Integración, por último,

16 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 8-9.

en la arena de la reflexión, entre los resultados que rinde el ejercicio de su racionalidad teórica y sus principios éticos. Es, precisamente, la búsqueda de esta concordancia entre voluntad y razón la que confiere significado e interés a la reflexión filosófica: animales justificativos, tratamos de que nuestros juicios morales sean *guiados por* (o que, al menos, *no contradigan a*) los dictámenes de la racionalidad a la que vivifican. Racionalidad que aspira a verdades que difieren, no en grado, sino en clase de las verdades que proporciona la racionalidad científica. No se trata de acumular datos ni de poder explicar fenómenos particulares; sino de proporcionar descripciones cuya generalidad y radicalidad coincida con las demandas de individuos que ganan el derecho a esperar algo sólo si hay algo que puedan esperar. "¿Qué puedo esperar?" y "¿Qué puedo conocer?" son cuestiones que en filosofía se coimplican.

En otras palabras: porque es su adecuación a la realidad la que legitima templanza moral y disciplina cultural, los dilemas de nuestra conducta se transforman necesariamente en dramática de la razón pura. *La ética sin lógica es arbitraria; la lógica sin ética prescindible.* Creo que, en este sentido, podría decirse que una filosofía *autónoma y sustantiva* es natural al hombre. Lo que no significa que se trate de algo espontáneo: la vida artificial del impresionismo ético constituye siempre la línea de menor resistencia. Ser humano nunca resulta una tarea fácil. Construir un yo nuclear que pueda, como señala Irving Babbitt¹⁷, armonizar en sí mismo virtudes opuestas y ocupar todo el espacio existente entre ellas, es la verdadera marca de excelencia en un hombre y, por supuesto, en un filósofo.

4. La inflexión epistemológica en la analítica contemporánea.

Las recriminaciones que, en pleno auge de las teorías colectivistas de la "construcción social del conocimiento"¹⁸, del relativismo conceptual propio del "giro hegeliano" de Rorty y del deconstrucciónismo francés, Nagel hacia a estas corrientes, acusándolas de "empobrecer el paisaje intelectual inhibiendo la consideración seria de ciertas preguntas", de ofrecernos "en nombre de la liberación, (...) represión intelectual" y de obedecer a una rebelión infantil "contra el impulso filosófico mismo"¹⁹; esas recriminaciones, digo, se han convertido (al menos dentro de la tradición analítica) en moneda corriente. La "Gran Tradición"²⁰ ha reaparecido, reclamando el derecho y el deber de un pensamiento riguroso irreductible al método científico.

17 Cf. Babbitt, Irving. *Literature and the American College*, Washington, D.C., National Humanities Institute, 1986, p. 82.

18 Cf. Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1989. Cf. Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2006.

19 Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 11-12.

20 Cf. Bryan, Magee. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 2009, pp. 49-72.

Varias razones han posibilitado el renacimiento de un espíritu reformista y realista en filosofía: (i) Una concepción no-relativista de la lógica que muestra la existencia de *principios de racionalidad* (al menos, la coherencia lógica y la evidencia) inmutables, necesarios y universales que son condición de posibilidad de cualquier discurso concebible y que constituyen un núcleo duro de racionalidad independiente de métodos y de contenidos culturales²¹. (ii) Una defensa anti-verificionista de la *significatividad* de problemas filosóficos no empíricos y, probablemente, irresolubles ("¿existe el mundo externo?", "¿cómo son las cosas en sí mismas, independientemente de cualquier punto de vista?", "¿sueño o estoy despierto?..."), defensa basada tanto en la disociación semántica entre "el significado de una pregunta" y "lo que cuenta como prueba para resolver esa pregunta" como en una explicación pre-verbal y pre-cultural de las *fuentes* de los problemas filosóficos²². (iii) Una rehabilitación de la *intuición racional* como método autónomo y válido de adquisición de creencias fundacionales, necesarias y no-inferenciales, rehabilitación cuyos corolarios más obvios son el descrédito del empirismo y la recuperación de la epistemología cartesian²³. (iv) La recusación de *métodos indirectos y terapéuticos* de disolución del escepticismo; actitud tradicional que, reconociendo la estrecha relación entre objetividad y escepticismo, puede alentar o bien una actitud neo-humeana que acentúa la inexorable sujeción al escepticismo de toda representación realista del mundo y que, consiguientemente, agudiza la conciencia de nuestros límites cognitivos²⁴; o bien un proyecto de filiación cartesian²⁵ cuyo objetivo sea la refutación *directa* de versiones extremas de escepticismo. (v) Una concepción *amplia y no-reduccionista* del concepto de "conocimiento" a la que fundamenta la distinción entre "conocimiento animal" y "conocimiento reflexivo", esto es, entre las condiciones que han de satisfacerse para que sea verdad que *x* sabe algo y las condiciones que harían verdad que *sabe que lo sabe*, condiciones evaluables de acuerdo con el criterio de *resistencia a los escenarios escépticos radicales*, y distinción que permite la reconciliación entre sentido común e investigación epistemológica²⁶. (vi) Por último, una *concepción no-epistémica de la verdad* cuyo argumento fundacional es la distinción intuitiva entre cuestiones *criteriológicas* (acerca de qué criterios serían relevantes para decidir el valor de verdad de una proposición dada) y cuestiones *referidas a la naturaleza de la verdad*, problemas (se nos

21 Cf. Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 81-94.

22 Cf. Nagel, Thomas. *Op. cit.*, 1989, pp. 3-12.

23 "Mi objetivo fundamental es presentar una epistemología virtuosa en línea de continuidad con una tradición que se encuentra en Aristóteles, Tomás de Aquino, Reid y, especialmente, Descartes (aunque ninguno de ellos la suscribe en todos sus pormenores), y emplearla para verter luz sobre las variedades de escepticismo, la naturaleza y estatus de las intuiciones y la normatividad epistémica." Sosa, Ernest. *Apt Belief and Reflective Knowledge: A Virtue Epistemology, Volume I*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. xi.

24 Nagel, Thomas. *Op. cit.*, 1989, pp. 67-74.

25 Cf. Sosa, Ernest. *Op. cit.*, 2007, p. 25.

recuerda) superpuestos ilegítimamente por las distintas variedades de relativismo alético.

Lo que, en cualquier caso, resulta especialmente relevante es que en el corazón mismo de la más rancia tradición analítica, tres autores (posiblemente los epistemólogos más importantes del pasado siglo), hayan defendido en un ambiente hostil la necesidad de superar el divorcio entre verdad y significado, subrayando tanto las raíces éticas de la filosofía como la necesidad de una fundamentación ontológica de la estructura lingüística (la verdad como componente del significado), de los sistemas culturales y de la propia moralidad. *Wittgenstein, Davidson y Sosa* ocupan un lugar aparte en la analítica, algo que los convierte en intempestivos e incómodos, pero también en ejemplos de un equilibrio deseable entre la cabeza y el corazón de la filosofía, filosofía que no renuncia ni al rigor argumentativo ni a la intensidad emocional.

4.1. Reforma de la voluntad: Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein, mostrando cómo los problemas de la filosofía son problemas más de la voluntad que del entendimiento²⁶, denunció el principio de aislamiento, recuperó la inquietud emocional inherente al trabajo filosófico honesto, tendió puentes entre la integridad personal y la integridad filosófica, combatió las actitudes dogmáticas y naturalistas en filosofía y concibió su propio pensamiento como resistencia feroz a la decadencia de la civilización, esto es, como un ejercicio en "filosofía de la cultura". Además, en su última obra, *Sobre la certeza*, reintrodujo una racionalidad crítica y no relativizada que le permitió trascender el "idealismo lingüístico" de *Investigaciones filosóficas* y esbozar las bases de una dialéctica cultural dependiente de la epistemología con numerosísimas afinidades con ciertas ramas de la Segunda Academia²⁷.

Tengámoslo en cuenta: el hilo conductor de la metodología wittgensteiniana no es la invitación al *abandono de la filosofía*, la puesta en marcha de una *terapia destructiva* que nos reconduce a la gramática ordinaria y que, agotándose en su negatividad, pone en entredicho, no tanto las respuestas (o su capacidad para proporcionarlas), sino las *preguntas filosóficas* mismas; sino la *agudización de la inquietud filosófica*, agudización que devuelve los problemas filosóficos a su lugar originario y que reactiva la angustia que los define. Se trata de mostrar, por tanto, que los problemas filosóficos movilizan la totalidad de las potencias de la personalidad y que lo que manifiestan es una lucha del pensador consigo mismo en la que éste, venciendo resistencias de su voluntad, ha de transformarse interiormente para que pueda llegar a desaparecer el problema que le obsesiona. Las cuestiones filosóficas no son artificiales. El proyecto filosófico de Wittgenstein es esencialmente ético²⁸.

26 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *The Big Typescript: TS 213*, Oxford, Blackwell, 2005, p. 300.

27 Cf. Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 80-81.

28 En una carta de Rush Rhees al amigo irlandés de Wittgenstein, M. O'C. Drury, carta fechada el 7 de noviembre de 1965 y que D. Z. Philips ha editado como apéndice de la

4.2. Donald Davidson: la inteligibilidad de las creencias.

Davidson, resquebrajando el mito de una estructura lingüística autosubsistente, mostró cómo el escepticismo extremo, atacando la verdad de nuestras creencias cuestiona realmente su significado; cómo, en consecuencia (y en oposición a lo que sucede en la obra de Quine: que se cree legitimado a orillar la cuestión escéptica porque ésta no afecta ni a la estructura judicativa ni al conocimiento empírico que se sostiene sobre ella), se requiere una respuesta directa al escepticismo²⁹; y cómo dicha respuesta exige argumentos trascendentales de cuestionable filiación "empírica".

La estrategia anti-escéptica de Davidson es originalísima. En lugar de buscar "datos puros" que pertenezcan a la conciencia (o a la estructura lingüística) sin que ésta los determine, lo que hace es preguntarse por las *condiciones de posibilidad del lenguaje mismo* (o, lo que es igual, de nuestro sistema de creencias), condiciones que remiten a algo *irreducible al lenguaje* (la realidad), pero que se alcanzan *desde dentro del lenguaje y en tanto que elementos constitutivos, aunque no derivativos, del mismo*, sin que en ningún momento se haya o bien privilegiado instancias intralingüísticas particulares o *trascendido* el marco lingüístico. Lo importante es que ni el argumento es inferencial (todas las escaleras con las que queremos bajar al mundo desde el pensamiento están cortadas) ni recurre a ese *Deus ex machina* al que es tan proclive la metafísica tradicional: el *espectador* objetivo, la perspectiva desde el punto de vista *desde ninguna parte*, una visión *bajo especie de eternidad* a partir de la cual, sin coordenadas de ningún tipo y escindidos de nuestras creencias, podamos comparar a éstas en bloque con una realidad de la que estamos igualmente desligados y a la que, sin embargo, tenemos acceso directo.

selección de escritos de Rhee titulada *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, éste escribe:

"Sin embargo, en el *Tractatus* la declaración acerca de arrojar la escalera tiene algo que recuerda a una ambigüedad. Pienso que lo que Wittgenstein está diciendo es que la obra debería permitirle abandonar la *filosofía*, en el sentido de poder dejar de pensar sobre problemas filosóficos. Habla de este modo incluso en las *Investigaciones* —aunque estos pasajes son los más tempranos en la redacción del libro y él mismo me reconoció en 1944 que su observación de § 133 acerca de que la investigación filosófica le permitía dejar de hacer filosofía a voluntad, 'es una mentira: pues *no puedo* dejar de hacerla'. Y cuando Wittgenstein afirmó esto no creo que se limitase a querer decir que se trataba de una compulsión personal suya, sino que en la búsqueda de ese abandono había algo contrario al espíritu mismo de la filosofía. (...) Así, *parecía* hablar a veces como si la filosofía careciese de valor propio —como si no tuviese más valor que una 'terapia'. Pero cuando hablaba de este modo tergiversaba lo que pienso que era lo más importante en su visión de ella. Recuerda su último encuentro contigo: 'No dejes de pensar'. Esto era lo que quería enseñarte: no a *cómo* dejar de pensar." Rhee, Rush. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 261-262.

29 Cf. Davidson, Donald. *Op. cit.*, 1983, p. 146.

Salvando las distancias, se trata de un modus operandi similar al del argumento metafísico de Schopenhauer. En este sentido, podría resultar clarificador trazar una analogía entre la polémica Sellars-Rorty-Davidson y la controversia Kant-Hegel-Schopenhauer: varían los términos de la disputa, la mayor parte de los resultados y una considerable proporción de los objetivos pretendidos por los autores de cada triada; pero las diferencias de fondo son similares en ambos casos y, por consiguiente, un ejercicio limitado de "traducción conceptual" no sería improcedente.

Kant, estableciendo la intraspasabilidad de lo fenoménico y diseñando una serie de mediaciones que nos impiden abandonar la conciencia transcendental y asumir una perspectiva trascendente, pone un punto final a los métodos tradicionales de la metafísica: la cosa en sí es pensable, pero incognoscible. Sellars sustituye la conciencia transcendental por la estructura lingüística y por el "espacio lógico de razones"³⁰, perdiendo en el proceso la mayor parte de la carga teórica y semántica de la primera: independencia respecto a "formas de vida" y "comunidades lingüísticas", apriorismo, universalidad, equipolencia con lo racional... Sin embargo, los resultados son similares: imposibilidad de tender puentes hacia el mundo desde el interior del lenguaje, esto es, clausura del evidencialismo; reaparición de la venerable dualidad fenómeno / cosa en sí con las vestimentas del giro lingüístico, lenguaje / mundo. Resulta, además, curioso que Sellars reproduzca otro aspecto del kantismo: la vinculación entre idealismo transcendental y realismo empírico, lo cual permitirá tanto plantear la cuestión escéptica a nivel de estructuras y totalidades, y no de elementos particulares dentro de una serie, como eliminar un tipo de escepticismo al que podría denominarse "escepticismo empírico de corte solipsista".

En cualquier caso, no debería sorprendernos ni que las dualidades kantianas, una vez pierde la metafísica su objeto y el escepticismo, irrefutable, ocupa su trono vacante, se consideren el residuo en conceptos de la misma metafísica cuya posibilidad refutó Kant, problema que debería haber desaparecido con la esperanza de su respuesta, y que, por consiguiente, con Hegel la incognoscible cosa en sí se transforme en inconcebible; ni que la misma estrategia deflacionaria se reproduzca en la respuesta de Rorty a las dualidades de Sellars. Lo que sí debería asombrarnos es que, en general, se haya ignorado la alternativa tanto al kantismo como al idealismo absoluto propuesta por Schopenhauer, y que, a mi entender, re-introduce Davidson en sus rasgos básicos. Se trata de una alternativa construida a partir de la asimilación de las críticas de Kant a la metafísica tradicional, y que, por consiguiente, posee la peculiaridad de apostar por la metafísica sin retroceder a etapas y procedimientos pre-críticos: la cosa en sí será pensable y cognoscible, pero no porque podamos avanzar desde los objetos de la conciencia transcendental hacia los hechos que constituyen un mundo escindido lógicamente de ella, sino porque el mundo, aunque irreducible a la conciencia, es un elemento básico, no "en", sino "de" su configuración.

30 Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 76.

Se trata, en ambos casos, de un argumento hermenéutico. Prosiguiendo la cadena de la causalidad nunca cruzaremos el telón de acero entre el fenómeno y el noúmeno, pero es que no hay frontera alguna que traspasar. Los fenómenos cobran significación contra el trasfondo de una realidad que, aunque hermenéuticamente relevante, no es consecuencia de una mediación hermenéutica. La cosa en sí es el significado del fenómeno, no su causa. El argumento no tiende un puente entre dos términos, sino que recupera a la realidad como parte integrante del fenómeno (inteligible y vivido) y a éste como algo comprensible en relación a aquélla. Tanto Schopenhauer como Davidson son sumamente receptivos al fenómeno de la disociación entre el individuo y sus creencias, disociación equivalente al sinsentido y a la que sólo la verdad puede contener: animadas por la cosa en sí, las representaciones de la conciencia se transforman en fantasmagorías bajo la perspectiva del espectador puro, que no es otro que el escéptico radical. La significación descansa sobre una verdad que, perdida, nos escinde no sólo del mundo, también de nuestra conciencia. En definitiva, el deflacionismo de inspiración hegeliana se sostiene sobre tres prejuicios: la ecuación entre metafísica y evidencialismo; la identificación característica del verificacionismo entre la imposibilidad de las respuestas y la ininteligibilidad de la pregunta; e, irónicamente, la tesis de la transparencia independiente y completa del pensamiento para sí mismo, tesis que en el constructivismo desemboca en una "mitología de lo dado" novedosa e invertida. He aquí el fundamento mismo del principio de impermeabilidad: haya o no haya un mundo, sepa lo que sepa de él, la relación que guardo con mis pensamientos, mis juicios y mis creencias es invulnerable. El gran logro de Davidson fue rechazar dicho principio.

En resumen: constatando que, porque las mismas razones con las que el esceticismo nos disocia del mundo externo generan un divorcio entre el sujeto epistémico y sus creencias en tanto que posibles objetos de representación, Davidson recupera la raíz ética y antropológica que la epistemología poseía en el mundo antiguo. El problema del conocimiento es el problema de la negación humana de lo humano, la cuestión de la transparencia de la experiencia, y, por ello, de la inteligibilidad de uno mismo como sujeto de creencias para uno mismo como sujeto racional.

4.3. Ernest Sosa: conocimiento reflexivo y fiabilismo.

Finalmente, Ernest Sosa, acentuando la responsabilidad epistémica del sujeto, la función desempeñada por la "justificación interna" y por la reflexión en la evaluación de declaraciones cognitivas y el amplio abanico de "virtudes epistémicas" que se dan cita en los más simples de nuestros juicios, ha combatido eficazmente el externalismo³¹; rehabilitando, de paso, a Descartes en el universo analítico, un Descartes del que el filósofo norteamericano se reconoce deudor y

31 Cf. Sosa, Ernest. *Op. cit.*, 2007, p. 131.

discípulo³². Quienes tengan noticia de la suerte sufrida por Descartes en la analítica del pasado siglo, apreciarán la valentía y la magnitud de este gesto.

En concordancia con Descartes, Sosa pretende enseñarnos a *cómo recuperar ansiedad e inquietud ante los problemas del conocimiento*, es decir, a *cómo vivir el escepticismo* como un problema real (o como una oportunidad real) que da sentido al proyecto epistemológico de reducir nuestra *vulnerabilidad* ante él. En otras palabras, la epistemología sosiana protesta contra el dogma metodológico más arraigado de los últimos dos siglos: el *principio de aislamiento*, el divorcio entre las preocupaciones teóricas o filosóficas que "sólo pueden florecer y triunfar dentro de las Escuelas"³³ y las preocupaciones y problemas a los que nos enfrentamos en el decurso de nuestra vida ordinaria.

Lo que Sosa se ha esforzado en mostrar es que la *interrelación de verdad y significado* y el hecho de que el escepticismo, *dissociándonos de nosotros mismos*, nos impide dar sentido a nuestra vida, implica que las preguntas relativas al conocimiento no son simplemente rompecabezas intelectuales más o menos entretenidos que podemos encarar con seguridad desde la fortaleza invulnerable del significado (*como si el significado pudiese cuidar de sí mismo*), sino *questiones mortales* referidas al sentido del mundo y al sentido de nuestro lugar en él. Es más, que la imposibilidad de superar el escepticismo recurriendo o bien al hecho hipotético de que, porque significamos, nos encontramos anclados al mundo y a nosotros mismos (lo que supone un caso evidente de petición de principio), o bien a la confianza en una narración de acuerdo a la cual los hechos brutos de la evolución y de una Naturaleza *inteligible pero contingente* han hecho de nuestras mentes instrumentos adecuados para la adquisición de la verdad (este procedimiento se encuentra lógicamente condenado a no alcanzar una conclusión garantizada sin circularidad o hipótesis y a reemplazar el conocimiento por un sustituto barato: el *acuerdo accidental*), implica que sólo existe *un método adecuado* para encararse con posibilidades de éxito con un escepticismo ilimitado: proporcionar un *fiabilidad metafísico o modal* de tales características que requiere *la existencia necesaria de un Dios moral* que garantice la concordancia entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo. También Sosa ha conferido a la epistemología dimensiones morales, metafísicas e íntimamente humanas.

Curiosamente, el prestigio de los tres autores citados ha permitido la recuperación filosófica de tradiciones previas a la tiranía del principio de aislamiento. Las filosofías helenistas (sobre todo, estoicismo y escepticismo), el proyecto epistemológico cartesiano o la ética metafísica de Spinoza son objeto de renovado interés, no sólo historiográfico, sino filosófico. En definitiva, el panorama anglosajón empieza a transformarse, aunque no en la dirección que le hubiese gustado a Rorty. Podríamos hablar incluso de "pensamiento post-analítico", pero siempre que nos refiramos a una filosofía ejemplar en la que

32 Cf. Sosa, Ernest. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2009, p. 177.

33 Cf. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 109.

inteligencia y humanidad caminan en la misma dirección. El *humanismo*, jerárquico, disciplinado, construido sobre la racionalidad y la experiencia, y no sobre el dogma, antagonista de todos los extremos y de todos los reduccionismos, empieza a cobrar forma, reemplazando tanto a la *cupiditas* indiferenciada del humanitarista como a la fría voluntad de poder del tecnócrata. Parafraseando a Eliot: la *imaginación moral* sustituye a la *imaginación idílica* y a la *imaginación diabólica*.

5. ¿Humanismo científico?

Una última palabra. ¿Es posible un humanismo científico? Creo que esta expresión es una verdadera contradicción en los términos.

Si "humanismo" significa "equilibrio de nuestras capacidades", "nada en exceso" y "estudio del hombre entendido como sujeto", la ciencia, que desalienta el conocimiento de uno mismo y lo sustituye por conocimiento de objetos, y que, en su versión baconiana, identifica conocimiento y poder, limitando sus aspiraciones al ejercicio de su *plenitude potestatis* sobre la naturaleza, es una instancia esencialmente desequilibrada. Se excede por el número de objetos a los que aspira (todos) y por la calidad de las materias a las que ignora. Careciendo de centro, suele carecer también de *criterios humanos* de selección. Basta una ojeada sumaria a nuestro entorno para constatar los resultados del científicismo: una civilización cuyas energías, aprovechadas en una única dirección, se escora bajo el peso de una vida pública compleja y una realidad privada nula.

Si "humanismo" es "capacidad de autogobierno", la ciencia, que, por una parte, confunde nuestros deseos y nuestras necesidades, educando una voluntad voraz que se exaspera al menor obstáculo, y, por otra, tiende a pensar que el progreso técnico equivale a progreso moral y que la reforma de nuestras condiciones externas generará una reforma mecánica de nuestra naturaleza; descarga al individuo de cualquier responsabilidad personal y lo hace víctima de un "estado benefactor" que sustituye complaciente las obligaciones privadas por las cargas públicas y el principio de "libertad bajo la ley" por el principio de "compulsión legal".

Si "humanismo" significa, en fin, "apuesta por la excelencia", percepción de la distinción entre lo que Emerson denominaba "ley de la cosa" y "ley del hombre" y "espíritu crítico", la ciencia, reticente ante cualquier variación del principio aristocrático, incapacitada por sus propios principios ontológicos y metodológicos a apreciar los "hechos brutos" de la *libertad de veto* (la capacidad humana de negarse a hacer), la conciencia moral y la legalidad racional, y, por ello, ni suficientemente crítica ni suficientemente leal a la experiencia a la que apela, podrá ser un componente de la Cultura, pero nunca el gozne sobre la que ésta gira.

Hoy, el problema de la Cultura se deja sentir especialmente en la institución diseñada para preservarla y posibilitarla: la Universidad. Cegados por la identificación de conocimiento e información, deambulando entre los vicios complementarios de una educación superior que prolonga las generalidades del bachillerato y una especialización temprana que forja eruditos pero no maestros,

hemos olvidado, en palabras de Newman, que, porque "una ciencia no es mero conocimiento, sino conocimiento que ha sufrido un proceso de digestión intelectual"³⁴, el profesor universitario no es un simple "transmisor de conocimientos", sino alguien que, con la madurez de un punto de vista, confiere orden a una materia en sí misma indiferente, posibilitando así que el alumno asimile aquello que, en crudo, devolvería. También hemos olvidado que la educación, para ser efectiva, debe desarrollarse a partir de un centro capaz de seleccionar y armonizar las partes en virtud de criterios morales y cognitivos. Ese "principio vital", que disciplina el carácter y pone en relación campos diferentes preservando su identidad, lo proporcionan las *humanidades* y, en su núcleo más interno, la *filosofía*, alma de la Universidad y de la Cultura. Cuando la propia Universidad renuncia a sus compromisos hay razones suficientes para el pesimismo.

Nuestro futuro depende cada día más de una carrera desesperada entre educación y barbarie. Sin embargo, no es fácil distinguir a los contendientes: el bárbaro de hoy es un individuo perfectamente informado pero semi-educado. Por eso, me temo que lo que nos aguarda sea una forma peculiar de barbarie: la de una edad *sofisticada e inculta*.

Referencias bibliográficas

- Babbitt, Irving. *Literature and the American College*, Washington, D.C., National Humanities Institute, 1986.
- Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London and New York, Routledge, 2006.
- Boghossian, Paul. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- Davidson, Donald. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Fogelin, Robert. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Gettier, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? En Bernecker, Sven; Dretske, Fred. *Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 13-15.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.
- Janik, Allan. *Assembling Reminders. Studies in the Genesis of Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Stockholm, Santérus Academic Press, 2006.
- Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1989.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press, 2009.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Newman, John Henry. *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, Louvain, H. Bomans, 1928.
- Quine, Willard van. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.

34 Newman, John Henry. *Discourses on the Scope and Nature of University Education*, Louvain, H. Bomans, 1928, p. viii.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012

- Rhees, Rush. *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, Oxford, Blackwell, 2006.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers (Volume 4)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Mind*, Nottingham, Spokesman, 2007.
- Russell, Bertrand. *Our Knowledge of the External World*, London and New York, Routledge, 2009.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.
- Sosa, Ernest. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2007.
- Sosa, Ernest. *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume II*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2009.
- Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente (vol. I)*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *The Big Typescript: TS 213*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 2006.

Modesto M. Gómez Alonso,
Serranos, 40, D,
37008, SALAMANCA.
modestomga@hotmail.com

CHANTAL MAILLARD. LA ESCRITURA COMO ESTRATEGIA CONTRA EL DOLOR.

Sergio Gómez García, I.E.S. Ítaca, Zaragoza.

Resumen: Chantal Maillard parte de los conceptos, la actitud y la mirada aprendidos en la India para establecer una respuesta al dolor que ha atravesado su vida. La literatura es parte de esa respuesta. Se concibe como un camino de destrucción del ego y sus alrededores que alcanza el conocimiento del “yo”. Este viaje, similar al que propone el hinduismo, llegará a un lugar donde se pueda evitar el dolor innecesario o al menos se logre no añadir sufrimiento al dolor.

Abstract: Chantal Maillard departs from the concepts, the attitude and the look learned in the India to establish a response to the pain that has crossed his life. The literature is a part of this response. It is conceived as a way of destruction of the ego and his surroundings to come to the knowledge of “me”. This trip, similar to the offer of the Hinduism, will come to a place where it's possible to avoid the unnecessary pain, a place that does not add suffering to the pain.

1. La presentación de los caminos

P.- En sus palabras: «Me muevo en el ámbito de la prosa poética, pero que sean los críticos quienes clasifiquen mi trabajo; a mí me resulta imposible» ¿Cómo no lo clasificaría?

R.- No es literatura. Ya no lo es.¹

Una palabra como una teoría. El “Ya” de la respuesta es toda una teoría de la literatura. “Ya” no es literatura porque ha dejado de ser ficción, producción o reflejo de realidad, para convertirse en un instrumento, una herramienta para conocer la mente y tratar el dolor. Esta será la idea que vertebre el presente artículo junto a un concepto de conocimiento que se aleja de la abstracción filosófica. Ha matado a Platón en busca de un acercamiento a lo concreto, a lo singular a través de la poesía, en deuda con la tradición zambraniana de la razón poética: *“Expresar una experiencia, lograr que el lector oyente llegue a experimentar algo similar a lo que vivenció quien la describe: ése es el arte de la poesía. (...) El lector recibirá el impacto por resonancia. A ese impacto es a lo que se hace referencia cuando se habla de “verdad” de la poesía. Tal “verdad” es más directa que aquella que pasa por el puente de las abstracciones. La abstracción es, en realidad un rodeo innecesario mediante el que se pretende verificar el ser de las cosas”*²

1 Entrevista realizada por Susana Guzner a Chantal Maillard y recogida en <http://www.literaturas.com/v010/sec0505/entrevistas/entrevistas-04.htm>

2 Maillard, Chantal. *Contra el arte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2009, p. 138.

Su obra está fuera de categorías literarias. Desordena géneros. Recrea sus textos. Los lleva de la poesía a la prosa. Realiza poemas con argumentos y prosa con imágenes. No es literatura. Es un camino. Es la escritura como una estrategia contra el dolor. Por eso es difícil clasificarla. Va desde el ensayo a la poesía, a la prosa, al relato, al cuaderno de viajes...incluso en el mismo libro. Es, por eso, un camino que se recorre campo a través. La no literatura de Chantal Maillard es fragmentaria, movediza, viajera. Recorre lugares. Llega a destinos, pero los visita una y otra vez desde distintos intereses. El lector tiene la sensación de volver a empezar en múltiples ocasiones. Por eso hay que diseñar itinerarios, cargarse de brújulas y planos para emprender la marcha. El mapa es el de la India. Hablaré de sus viajes por el país y de la influencia de esta tradición desde los puntos de vista vital, ético y teórico. Así veremos el alcance de su estrategia contra el dolor.

La posesión de una estrategia es compatible con la certeza de que ante la experiencia del dolor, en la experiencia del dolor, no cabe teoría. No cabe una explicación que la dote de sentido, que la defina o ubique conceptualmente. Sería una ingenuidad en un momento en el que sólo cabe el grito, precisamente puro desgarro, expresión carente de significados y definiciones. Cuando el dolor se da, el sujeto vive identificado con él, el dolor es el sujeto. No hay distancia entre el yo que explica y el que padece. Cuando el dolor pasa es imposible revivirlo en la memoria con la intensidad necesaria como para dar cuenta real de él. Por eso Chantal Maillard no quiere hacer una teoría sobre él. En sus textos hay una estrategia y una situación ante el dolor. Su obra y su vida están recorridas por el dolor y su literatura es una manera de distanciarse de él. La experiencia del desgarro va ligada a la escritura en toda su vida. En el diario de Benarés (1996) la debilidad le acompaña todo el viaje. *Escribir* fue escrito durante su grave enfermedad, un cáncer que ha superado. *Husos e Hilos* son libros relacionados, cuadernos de duelo por la muerte de su hijo. “*Husos e Hilos* son libros de pérdidas. Pérdida de mi integridad física, por un lado, y por supuesto la pérdida de mi hijo. Está marcado por el suicidio de mi hijo. ¿Qué más puedo decir? Es todo”³. Es todo, no busco hacer crónica social ni cotilleo sobre intelectuales. Se trata de explicitar las condiciones que hacen entendible el objetivo de la escritura de Chantal Maillard. Comenzaré explicando los presupuestos teóricos de las religiones orientales que le servirán para entender sus viajes a la india y su literatura como estrategias ante el dolor.

2. Acercarse a la religión. El Hinduismo

Su acercamiento a la religión es un acercamiento libre, anárquico. En contraste con una visión religiosa dogmática que se pueda considerar como un freno, busca desprenderse de las servidumbres de la religión. No le interesa la religión como una oferta de esperanza. Esta oferta hipoteca la libertad del hombre a cambio del lastre del futuro que hace imposible la vida del presente. Al

3 Entrevista a Chantal Maillarden Babelia, El País. 16 de Junio de 2007.

contrario, su acercamiento a las religiones orientales (hinduismo, budismo, taoísmo) supone encontrar un nuevo marco teórico desde donde mirar, una posibilidad de mirada. Proporciona sistemas de símbolos más cercanos a la realidad, más permeables, menos rígidos que los del monoteísmo cristiano. La religión será una escalera hacia el conocimiento del mundo y del yo, conocimiento que nos hará más resistentes frente al dolor.

Del taoísmo tomará el concepto de impermanencia, del budismo el de vacuidad. Comprender el vacío del yo ayuda a mirar con distancia lo que uno cree ser. Del hinduismo recogerá el de totalidad, que nace de una comprensión no dualista del mundo. Estas tres religiones tienen en común esta doctrina no-dualista y la no separación entre teoría y praxis en la que se funda la identificación entre ser y conocer. La estrategia que Chantal Maillard diseña en contra del dolor es deudora, sobre todo, de la solución hindú y de todo su marco filosófico, aunque observa sus problemas. Hay, a mi entender, dos maneras muy distintas de explicar el dolor por parte del hinduismo. La primera se da a través del concepto del *karma*, con el que se dota al dolor de un sentido, los sufrimientos contienen un significado positivo. Dentro del ciclo de las reencarnaciones, cada hombre nace con una deuda contraída en el ciclo anterior. Cada sufrimiento está dentro de esa rueda y supone un pago de la deuda que hará posible una mejor existencia futura. Nos interesa más la segunda. Su esencia se encuentra en las siguientes palabras de la autora: “*Una vez percibida y localizada la alteración, puede uno decidir desvincular en mayor o menor medida los componentes cognitivos de la carga afectivo-emocional o, en todo caso, no añadir más lastre a la ya de por sí relativa neutralidad de la sensación. Uno puede aprender a distanciarse*”⁴. El aprendizaje de esa distancia es el camino que propone Chantal Maillard. Hará falta llegar a un lugar nuevo, alejado, con el equipaje de la filosofía aprendida en la India. Desde ese horizonte realizará sus preguntas sobre el dolor. “*¿Cuánto sufrimiento le añadimos al dolor?, ¿es posible neutralizar (volver neutra) la sensación?, ¿puede uno distanciarse del dolor?*”⁵.

2.1 El Brahman

Una de las lecciones que la India deja en el viajero es la idea de participación de las cosas particulares en la totalidad. Esta participación se da en referencia a la divinidad alrededor de la cual gira la vida espiritual del hinduismo y su concepto filosófico más importante. Ésta es Brahman, la esencia de todo lo existente o aquello en lo que todo participa, aunque es la totalidad sin partes, sin diferencias. Es un principio sin géneros, sin atributos, indefinible, indeterminado, sin límites, sin fronteras. “*Todo lo que hay es Brahman*”, “*El Brahman, punto inicial, germen y a la vez pulso universal, se sitúa más allá de la existencia y la inexistencia, más allá del ser y el no-ser, más allá, en definitiva, de*

⁴ *Íbidem*, p. 133.

⁵ Maillard, Chantal. *Contra el arte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2009, p. 124.

*la mente y sus categorías, sus límites y sus dicotomías*⁶. Como vemos se trata de un principio indefinible que está más allá de la capacidad conceptual del hombre, como consecuencia de su unicidad. Se trata de calificar la realidad como no-dual. Por eso, para comprenderlo, la categoría de substancia es inadecuada, y por eso no es posible decir de él ningún atributo. La única manera de nombrarlo es mediante la *via negationis*. Sólo caben dos cosas. La primera, indicar lo que Brahman no es. La otra posibilidad es intentar salirse del discurso lógico por medio de la paradoja. Veamos cómo se define de manera bellísima en la *Kena-Upanisad*:

Lo que no se enuncia con la voz
Aquellos por lo cual la voz es enunciada.
(...)
Lo que no piensa el pensar,
Aquellos por lo que, dicen, es pensado el pensar.
(...)
Lo que no se ve con el ojo
Aquellos por lo cual se ven los ojos.
(...)
Lo que no se oye por el oído,
Aquellos por lo cual se oye el oído.⁷

Estos fragmentos nos introducen en los problemas de la cognoscibilidad del Brahman. La idea de que los sentidos no son un fundamento fiable para el conocimiento de lo esencial es una doctrina común a las Upanisad, pero aquí se va más allá, ya que se afirma que sólo por el Brahman los sentidos perciben y que sólo por él somos conscientes de las percepciones. No obstante, su verdadero conocimiento sólo se da cuando se aparta la atención de la percepción sensorial. Esto es así porque los sentidos nos muestran la realidad como diversa, mientras que la realidad es sólo una. La realidad sensorial es una ilusión creada por nuestra mente a la que Brahman dota del verdadero sentido. Esto le dota, a la vez, de trascendencia y de inmanencia con respecto a las cosas: “*Brahman es la sede inmanente del mundo y, a su vez, es absolutamente trascendente. Es uno con todo lo que es y, a su vez, no es nada de lo que es ni tiene nada en común con lo que es*”⁸.

Una característica esencial de este principio supremo es su identidad con otro concepto del hinduismo. Cuando el Brahman es percibido introspectivamente como esencia de nuestra existencia individual se llama Átman. Es nuestra errónea percepción lo que hace considerarla aparte. Podemos identificarla como la conciencia o principio espiritual del individuo y también como la capacidad de

⁶ *Íbidem*, p. 226.

⁷ *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*. Editorial Trotta, Barcelona 2000, pp. 103,104

⁸ Cavallé, Mónica “El vedantaAdvaita ante el sufrimiento” en *Filosofía y dolor*, Moisés González (compilador), Editorial Tecnos, Madrid 2006, p. 34.

conocimiento. Esto significa que el Brahman o absoluto, principio y fin de todo cuanto es, no es otra cosa que mi propia interioridad inmaterial. No hay diferencia real entre eso y yo, entre objeto y sujeto, en una concepción no dualista que se sintetiza en el aforismo del vedanta-advaita “*Eso eres tú*”. Constantemente se hace referencia a Brahman y Atman de manera indiferente en los textos de los Upanisad, como por ejemplo en la Ataireya-Upanisad, donde se enumeran aspectos o manifestaciones diversas de la conciencia como definición de ambas:

5.1. ¿Quién es ese átman? (...)

5.2. Aquello que es el corazón, eso es la mente, la comprensión, la atención, el discernimiento, la conciencia, la inteligencia, la intuición, la conciencia, la constancia, el pensamiento, la fuerza mental, la energía, la memoria, la voluntad, la intención, la vitalidad, el deseo, el anhelo. Todos estos son otros tantos nombres de la sabiduría.

5.3. Él es el Brahman (...)⁹.

Esto nos introduce en el tema de que el Brahman es idéntico a su conocimiento “*Aquel que conoce el Brahman supremo se convierte en Brahman*”¹⁰, tal y como reza la afirmación upanisádica. Hay que precisar aquí que el Atman es la conciencia pura y no los contenidos de la conciencia. Se trata del fondo último del yo y no del yo empírico, aquello a lo que de ordinario llamamos yo y que, en analogía con la realidad que es objeto de la conciencia, es ilusorio. Esta conciencia es, entonces, supraobjetiva, este verdadero yo es sujeto puro que en ningún caso puede ser objeto. Si así lo fuera, tendría que ser relativo a otra conciencia, lo que nos llevaría a una regresión sin fin. De la misma manera, el objeto de conocimiento (el contenido de la conciencia) nunca puede ser identificado como sujeto, por la sencilla razón de que el que percibe tiene que ser distinto de lo percibido. Esto nos lleva a la dificultad de que la conciencia no pueda ser objeto de conocimiento. Sólo puede saber de sí por lo que el vedanta-advaita denomina conocimiento por identidad, es decir, de manera inmediata, en intimidad total con su propia realidad. “*Es autoluminoso, es autoevidente y fuente de toda evidencia*”¹¹.

2.2 Los cuatro estados de conciencia

Relacionada con el concepto de Brahman se encuentra la geografía de los cuatro estados de conciencia. El hombre es recorrido como un camino. Al final de ese camino se sitúa el Atman, en la última estancia. Este trayecto es un mapa necesario para entender la obra de Chantal Maillard.

⁹ *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, Editorial Trotta, Barcelona 2000, p. 62.

¹⁰ Panikkar, Raimon *La experiencia filosófica de la India*, Editorial Trotta, Madrid 1997, p. 54.

¹¹ Cavallé, M., “El vedanta Advaita ante el sufrimiento” en *Filosofía y dolor*, Moisés González (compilador), Editorial Tecnos, Madrid 2006, p. 33.

El primer estado en el que el hombre se encuentra es el de vigilia. Es el yo que actúa, observa o, lo que es lo mismo, el yo en estado de conocimiento exterior. Todo lo que sucede en él es ilusión, es una realidad inexistente según el hinduismo.

Coincide en esto con el segundo estado, el sueño o estado de conocimiento interior. En él se crea la conciencia, el ego ilusorio consistente en la observación del yo que actúa en superficie y, por tanto, la falsa identidad con los estados mentales. Se origina el sentido de yo individual separado de los objetos y el sentido de lo mío. Se expresa en términos de "yo soy esto o aquello". Es fruto de la confusión de la conciencia pura con los estados de conciencia y la apariencia de continuidad entre el pasado y el presente perpetrada por la memoria. En él aparecen las emociones, como el sufrimiento, el deseo, el temor... También en esta fase se crean los conceptos con los que creemos aprehender la realidad. Pero hay que resaltar aquí que esos conceptos dan cuenta de una realidad ilusoria. Es lo que solemos llamar "yo", pero su entidad no es ontológica sino meramente psicológica. Al caracterizar en el simbolismo hindú este estado como sueño quizás se hace referencia a la creencia de que hay una relación estrecha entre sueño y realidad, siendo el primero una instancia conocedora de lo segundo casi en un sentido psicoanalítico de revelación por el sueño de lo que en la vida sucede. Este estado coincide con el concepto de "mí" en Chantal Maillard, del que hablaré más tarde.

El tercer estado es el enigmático sueño profundo. Se trata de un reposo perfecto de la conciencia no enturbiado por imagen alguna, incluidos los conceptos y las emociones de los que hablábamos antes. La conciencia parece ser sólo estructura, vasija vacía de sus contenidos. En ese sentido, el sujeto se desprende de los temores, de los deseos, es conciencia de las imágenes que desechará. Por eso no existe abismo entre yo y realidad. Se trata de un estado de felicidad anticipada. La metáfora del profundamente dormido en relación al feliz funciona perfectamente.

Este es un paso previo al cuarto estado, que es el del Atman. Se trata de la huida final de los dualismos desgarradores, aquel paso en que el yo se salva incluso de la conciencia. Se trata de un paso más allá del sueño profundo, una felicidad, por tanto, absoluta. Trasciende el ámbito de lo expresable, de ahí que no se pueda nombrar con conceptos lingüísticos positivos. Se identificará con la pronunciación de la sílaba OM (leído *aum*) que es más que la suma de las partes, ya que *a* (vigilia), *u* (sueño), *m* (sueño profundo).

En los upanisad se da constantemente la paradoja como modo de expresión. No puede ser de otra manera si atendemos a la naturaleza de su objeto principal, el brahman/atmân. En el texto que se verá a continuación, este recurso parece llevado al extremo. El camino hacia la conciencia pura coincide con la entrada paulatina en lo que nosotros llamaríamos inconsciencia. Si definiéramos conciencia como la actividad intelectual proyectada hacia algo distinto de sí, parece que el mandukya-upanisad se contradice al establecer la conciencia pura en el estado de sueño profundo, sin ensoñaciones, aunque esto no es del todo cierto. Se están invirtiendo aquí los términos comunes a la vez que se invierte el sentido, la dirección del conocimiento. Lo que importa no es lo exterior, sino lo interior. Esta inversión se da de manera completa al llegar al cuarto estado

donde se da el conocimiento por identidad. Aquí el lenguaje no es operativo, no puede dar cuenta positivamente de él. Un tema paralelo en este upanisad es el del tiempo. En el cuarto estado se rebasa el tiempo, se está fuera del tiempo entendido como continuidad entre lo que ha sido, lo que es y lo que será. En la Upanisad, esta relación viene explicada simbólicamente en cada uno de los sonidos de Om (a-u-m) y corresponde también a cada uno de los estados de conciencia. En la segunda parte del texto, que aquí no reproducimos, se explica que Atman consiste en pronunciar esta sílaba sagrada, trascendiendo así la relación temporal. Se da a entender que el que llega a su comprensión sale del tiempo. Desde el cuarto estado el tiempo se ve como otra dimensión ilusoria de la realidad. Se coloca el Atman en un ahora intemporal. La percepción que tiene el ego del tiempo como cruzado de recuerdos y anticipaciones, de pasado y futuro, es algo ilusorio y germen del temor y del deseo, de los miedos y de las esperanzas. El tiempo entendido por el ego en el primer y segundo estado es la semilla del dolor.

MANDUKYA-UPANISAD

3. El estado de vigilia, con la conciencia orientada hacia el exterior, de siete miembros y diecinueve aberturas, que se complace en lo tangible y material, es *vaisvanara*, el primer cuarto.

4. El estado de sueño, con la conciencia orientada hacia el interior, de siete miembros y diecinueve aberturas, que se complace con lo sutil y delicado, es *taijasa*, el segundo cuarto.

5. Cuando dormidos, no deseamos deseo alguno ni contemplamos ensueño alguna, pues nos hallamos profundamente dormidos; este estado de sueño profundo, en el que se es conciencia y nada más, gozo de la beatitud, disfrute de la beatitud, el rostro vuelto pensamiento es *prajna*, el tercer cuarto.

6. Ése es el señor de todo, ése es el que lo conoce todo, ése es el que gobierna el interior, la matriz de todo, el nacimiento y la extinción de los seres.

7. Lo que no es conciencia del interior ni conciencia del exterior, ni conciencia de ambas, ni conciencia a secas, ni conciencia ni no conciencia; lo que es invisible, inasequible, inasible, carente de señal, que no puede ser pensado ni mostrado, cuya esencia incombustible es la certeza de su propia unidad y no dualidad; así se piensa el cuarto estado, ése es el Atmân, eso es lo que hay que discernir¹².

3. El camino pasa por la India. Aprender una mirada

“Salir a las calles es toparse con la realidad, como darse con una puerta en las narices a cada paso. La India está llena de ser, todo es, todo está lleno de ser. Y sin embargo, en la mirada de las vacas el mundo parece detenerse. Los ojos de las

¹²*La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas. Mandukya- Upanisad, Editorial Trotta, Barcelona 2000, pp. 253-254.*

*vacas engullen la realidad*¹³. Ser y mirada están en este texto. Son los objetos más importantes que Chantal Maillard encuentra en sus viajes a la India. Podemos entenderlos como realización del trayecto antes anunciado. El ser se encuentra en tanto que las cosas, los animales, los lugares cotidianos, como las aguas del río Ganges, se revelan como sagrados en la vida de un indio. Lo sagrado se ve, se toca, se huele, se percibe a cada instante. La autora reivindica lo sagrado. Intenta una recuperación del ritual que supone una reposición de lo real. Se trata de una vuelta a la sabiduría de lo inmediato, de lo singular, de lo concreto, como se vislumbra en la metafísica hindú que comprende la realidad a partir de lo inmediato¹⁴. Además, en cada rito se crea un paréntesis, una protección contra el tiempo. El rito es “*la abolición del tiempo por la imitación de los arquetipos y por la repetición de los gestos paradigmáticos*”¹⁵. El rito hace que el pasado ocurra en el mismo momento que el presente. Crea una paradoja que suspende el tiempo profano. Nos introduce en un ahora sagrado, extraño a la continuidad del tiempo. Por eso nuestra autora rabia contra la pérdida del rito, del ritual y de los objetos sagrados en la cultura occidental. Estos han sido sustituidos por la realización material del concepto de una manera eficaz o efectista, limpia, neutral. El tañido de las campanas ha sido sustituido por su reproducción con altavoces, las velas en las iglesias han sido sustituidas por luces eléctricas, los objetos rituales se descontextualizan en los museos, los ritos se convierten en representaciones para turistas. Estos hechos son para Maillard una degradación, un olvido de lo auténtico, de lo sagrado, de lo henchido de ser, para la consecución de lo vano, superficial, mediocre, la banalidad o la pérdida de significado. Este cambio se da provocado por el espíritu de la época de la globalización, el espíritu *kitsch*, que se define de la siguiente manera: “*El kitsch es una ornamentación de las cosas, de los sentimientos, de los usos, del espíritu, de la vida toda. Se distingue por su capacidad de apropiarse de todo, de copiarlo todo, degradándolo. El kitsch, como cualquier categoría estética, es también una categoría moral, un modo de vivir, un modo de ser. Hay objetos kitsch, lugares kitsch, pero también existe un espíritu kitsch. El efectismo, la redundancia y la mediocridad son atributos que están presentes en todas sus manifestaciones*¹⁶.

Precisamente el *kitsch* se ha apropiado del viaje y lo ha convertido en turismo. El turista mira con sus propios ojos lo que ya pensaba ver. Llega al país que visita con todo pensado y visto. Uno corre a hacer la foto que tenía pensada y olvida mirar el monumento. O busca el lugar más alto para tener una panorámica rápida que pronto olvidará. Es el verdadero viajero el que educa la mirada en el lugar de destino, el que trasplanta sus ojos en una operación quirúrgica de difícil ejecución en la que ayuda el extrañamiento, el asombro ante lo completamente nuevo. Cuando hacemos turismo hablamos de viajar para ganar experiencia, para que nuestro yo pese más. Sin embargo, el efecto que

13 Maillard, Chantal, *Diarios Indios*, Editorial Pre-textos, Valencia 2005, p. 24.

14 Maillard, Chantal, *Contra el arte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2009, p. 232.

15 Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Editorial Altaya, Barcelona 1994, p. 40.

16 Maillard, Chantal, *Contra el arte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2009, p. 39.

busca la autora en sus viajes es el adelgazamiento del ego al ahondar en la extrañeza. Se trata de sufrir la irremediable situación de una pérdida, de una erradicación de los supuestos en que nos movíamos con seguridad, de una puesta en duda de nuestros códigos. El verdadero viaje es un paréntesis, una época en que el yo se relativiza, se desterritorializa, se confunde y se desorienta. Es una parada para mirar si se sabe mirar. Eso es lo que busca Chantal Maillard en la India, otra mirada que ayude al ejercicio de introspección necesario para el conocimiento de la propia mente, objetivo que, como veremos, es ineludible en la lucha contra el dolor. Se trata de una mirada que acabe dando cuenta de sí misma.

Hablaré de cuatro viajes a la India y de cómo han supuesto la consecución de esa nueva mirada de la que hablábamos. El primero de ellos se da en 1987, cuando tenía 26 años. Es el viaje más largo, tras el cual cae en un período de retraimiento, y que califica como lleno de ingenuidad. De ese primer viaje no hay ningún diario. En su estancia en Shiva toma contacto con la superficie de la India, con sus costumbres, y comienza a poner en duda sus propios códigos.

Los viajes recogidos en el libro *Diarios Indios* son de 1992, 1996 y 1999. El de 1992, es el viaje realizado a Jaisalmer. Este viaje es un ejercicio de desorientación necesario como punto de partida para el conocimiento del yo, para la inversión de la mirada. Se da un enfrentamiento constante con un lugar distinto al acostumbrado, del que se proviene. Chantal Maillard nos habla de la necesidad de abandonar los conceptos de las propias costumbres, los hábitos de nuestra cultura. Hace falta derribar los lugares a los que estamos acostumbrados, quebrar las certezas y planteamientos que habitamos y los deseos que nos mueven para dar un vuelco a la mirada y un ensanchamiento de los lugares internos, de las ciudades internas. Esta acción a la que llama *thanatos* tiene una función positiva aunque destructiva. Consiste en desnacer, en descreer. El *thanatos* facilita el extrañamiento, la mirada volcada en el umbral de la conciencia, a punto de quebrarse, de quedarse en el límite, de mirarse a sí misma.

El segundo viaje que recoge el libro es el que la autora realiza a Bangalore en 1996. El capítulo entero está recorrido por un sentimiento de compasión ante el dolor con el significado de sentir el dolor de los otros como propio. Destapa una sociedad que reparte su sufrimiento especialmente a mujeres y niños, desde costumbres tradicionalistas que apresan a la mujer en un papel pasivo y resignado. La autora es un yo múltiple, cada yo que sufre con su carne y apellidos, pero también el yo que observa el sufrimiento. Materializa así la idea de totalidad del hinduismo. Su redacción es dura, el lirismo de su prosa no actúa como atenuante sino como un inquietante altavoz que denuncia el crimen, la agonía, la miseria y el mal de vivir.

El tercero de los viajes es el que corresponde a Benarés, realizado en 1999, sería la continuación del libro de diarios Filosofía en los días críticos, escrito de 1996 a 1998. En él completa la trama del viaje como herramienta de conocimiento. Comienza con un recorrido por 48 de la multitud de ghats o escalinatas que bajan hasta el Ganges en su paso por Benarés. El recorrido no puede ser completo por las dificultades debidas a una enfermedad y, sobre todo, por el choque cultural que provoca una observadora ataviada al modo occidental, mujer y alejada de los circuitos turísticos. Chantal Maillard cuenta, como

muestra, que en la época en que el partido nacionalista estaba en el poder algunos niños apedreaban a las mujeres occidentales que pasearan solas. Precisamente, la pretensión de ese recorrido era preservarse de las miradas ajenas y educar la propia desde la soledad. Cada uno de los ghats en los que se detiene es un estado emocional fugaz y, a la vez, un paso hacia la conciencia de la propia mirada desprendida de prejuicios. Al observar no juzga, aunque la realidad que se muestra sea la realidad oscura de una ciudad a la que, no obstante, ama profundamente. Así, la vida existente en estos ghats queda reflejada: los niños vuelan cometas, asedian a la extranjera y tocan su sexo, los ascetas amasan boñigas, los hombres se desnudan para bañarse, los vivos queman a los muertos, la ropa se seca sobre la tierra, un perro se alimenta de fetos en el Ganges, otro perro se rasca su ojo tuerto, más perros se tumban sobre las cenizas de los cadáveres incinerados... La observadora no siente horror ante ello, no juzga: todos los estímulos han quedado igualados por una mirada ecuánime que contempla sin perplejidad las mudanzas del mundo. El primer paso que se da, el primer ghat, muestra la diferencia entre la mirada de occidente y la de oriente. Busca una mirada, una pérdida de la conciencia occidental, una despojamiento de la mente:

“En Occidente ya no sabemos mirar afuera sin dar el rodeo por ese falso adentro que es la mente. Por eso el afuera nunca ocurre dentro tal como se presenta, y es necesario recurrir a la filosofía de la representación. Todo idealismo es consecuencia de una pérdida de inmediatez, es la sistematización del desdoblamiento espectral, un diagnóstico de la enfermedad o la pérdida. Sería recomendable el desmayo. Desmayarse un poco hacia dentro para dar paso, para abrir el cauce, para estrangular el innecesario meandro formado por la acumulación de sedimentos en la cuenca este del cerebro”¹⁷.

Alimentándose del rito autóctono de la ablución aparece el ritual de la escritura que se erige como un santuario. Todo rito es, como hemos visto, un paréntesis en el tiempo, una abolición de su transcurrir irremediable y devorador para dar luz a un presente continuo. Además, el mundo se hace objeto en la libreta donde se escribe. Y con él se hace objeto también el mí que definiremos más tarde en relación al ego hinduista. La realidad se siente a través del cuaderno como el agua del río que penetra en la piel del que se baña. En la escritura se encuentra ya el germen del momento necesario de desdoblamiento. El escritor se convierte en mirada: “Soy un ojo que respira”¹⁸. Es la mejor manera de salvar la dificultad de un conocimiento que trata de averiguar lo que somos con eso que somos. Es un conocimiento que tiene que resolver la cuestión de cómo observar al yo que observa: la única manera es el entrenamiento, el ejercicio de escribir. “Identificarse con los propios estados mentales es la condición natural del ser humano; observarlos no es propio de esa condición, es el resultado de un entrenamiento, algo así como un ejercicio de esquizofrenia controlada mediante el cual se trata de establecer una

17 Maillard, Chantal, *Diarios Indios*, Editorial Pre-textos, Valencia 2005, p. 53.

18 *Íbidem*, p. 55

distancia entre el mí (los estados senti-mentales que aparecen en continua sucesión) y la conciencia que observa”¹⁹.

Nos introducimos así en la última parte del libro: el diario de una observadora que culmina el proceso por el que la conciencia termina disolviéndose en su propia mirada. El proceso que aquí se describe tropieza, en primer lugar, con la conciencia del deseo, que ha de entenderse, no sólo como apego a las formas mudables del mundo fenoménico, sino como adhesión al “yo” que, ilusoriamente, nos conforma al ego. De él surgen los distintos lastres que no permiten el acercamiento al yo real y su conocimiento, ya que engendra la multiplicidad, la diferencia. El triunfo sobre el deseo supondrá discriminar entre distintas capas del ego hasta la conciencia del hueco, del vacío en que consiste el yo recordando enseñanzas del budismo: “Ahora sé que el rechazo era el movimiento de esa ausencia, de aquel hueco al que llamamos yo”²⁰ y del taoísmo, cuando afirma, por ejemplo: “No hablar. No juzgar. No hablar juzgando, no a partir del juicio. Hablar juzgando hace daño, aparta”²¹. Chantal Maillard llega así a un nuevo lugar desde el que mirar, no desde el mirador pretendidamente panóptico del turista, sino desde el no lugar de la conciencia de la futilidad del yo. Pero el triunfo no es completo. Con la vuelta a casa llega el retorno a la costumbre, aquello de lo que se había despojado. No obstante, se ha descubierto el límite y la posibilidad del desdoblamiento. Se ha visitado un lugar dentro de la conciencia, se reconoce el lugar intermedio entre la conciencia y la conciencia observadora. Queda esa experiencia como modelo para ser reutilizada.

Aún queda un epílogo de estos viajes. Se trata del libro *Adiós a la India*, publicado en 2009 y cuyos capítulos llevan el título de 7 distintas ciudades indias. En él se reflexiona a partir de una pregunta “¿qué queda de aquello que transformó la vida de muchos viajeros que allí se acercaron?”. Aparece entonces la certeza de que el kitsch se ha apoderado también de la India. Se manifiesta en la prisa de los turistas, en el aplauso final de los conciertos de música contraviniendo la costumbre antigua del silencio, en exposiciones de arte tribal, en el 4x4 con el que se recorre la India escuchando canciones de Bollywood y que sustituye al Ambassador con música de Mozart de viajes anteriores, en la oferta en inglés de tratamientos espirituales cerca de los templos, en los rituales representados para turistas en Assighat mezclados con carteles de “enjoy coca-cola”... Todo por obra de un nuevo colonialismo, la globalización de una economía de mercado que recibe mano de obra cualificada y barata y nuevos y ávidos consumidores, ya que “más fácilmente se conquista un pueblo convenciéndolo con abstracciones que sometiéndolo con las armas”²².

Hemos visto lo imprescindible que es la India en el pensamiento y en la creación poética de la autora, cómo el contacto con ese país ha significado una

19 *Ibidem*, p. 55

20 *Ibidem*, p. 81

21 *Ibidem*, p. 94

22 Maillard, Chantal, *Adios a la India*, Centro de ediciones de la diputación provincial de Málaga 2009, p. 41.

experiencia de gran impacto en cada uno de sus sentidos, convirtiéndose en el germen de las ideas que veremos a continuación.

4. La estrategia frente al dolor. La escritura

4. 1. La geografía. El mapa

En la búsqueda de miradores para el conocimiento de la mente, la autora traza la geografía a seguir. Se trata de una geografía vertical, similar a los cuatro estados de conciencia de la filosofía india. Ambas suponen una caída, un descenso. Preguntada por esta cuestión, la autora niega que haya una referencia directa, consciente, en su obra, de esta organización de los procesos mentales. No obstante, veremos que habla de un recorrido como un descenso desde la superficie hasta el no-lugar, el vacío. Cada uno de los lugares es una distancia frente al yo que actúa en superficie, hasta la toma de conciencia de la vacuidad de ese yo. Esta distancia es la estrategia frente al dolor. Con ella, el sujeto puede ser consciente de lo que le añade al dolor, puede analizarlo. Permite, por tanto, la construcción de la supervivencia. El mapa queda diseñado de esta manera:

“Arriba, tras la frente, ahí donde la mente engarza pensamientos, ahí donde tan a menudo construimos nuestra casa, arriba las ideas brotan, incesantes.

Más abajo, en los poros, el mundo. El canto de un pájaro, el silencio cuyo cuerpo es un rayo de sol. Allí, bajo el flujo de los pensamientos, la vida.

Bajo el proceso, lo simultáneo; bajo la línea, la materia; bajo el texto, la totalidad de lo sólido.

Más abajo, el fuego. Del fuego ahora no hablaré, pues está bien que esté contenido, sin dolor, adormecido por un tiempo con fines terapéuticos.

Más abajo aún, el vacío”²³.

El plano marca, en realidad, dos grandes regiones: el arriba, la superficie, y el abajo, el vacío. En el abajo, la ausencia de atributos, de emociones, lo que en la filosofía india corresponde al Atmán. En la región de arriba, todo lo que sucede:

“Toda la existencia transcurre en superficie. Luego está el embudo, abajo, el gran agujero.

Situarse en superficie: vivir.

Situarse abajo: nada. Descanso. Nada”²⁴

La posición del observador permite recorrer la superficie en sus distintos planos. La mirada es la llave para pasar de una habitación a otra. La mirada que se mira a sí misma permite la vida en el límite entre la existencia y el hueco. Se consigue a través del extrañamiento, reproduciendo el ejercicio que se aprendió en la India, el abandono de las certezas, que son en realidad ilusiones, la destrucción de lo superficial o lo acostumbrado. Es una gimnasia del *thanatos*. El método consiste en la destrucción de las creencias que habit(u)amos y que se

23 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 290, Editorial Pre-textos Valencia 2001.

24 *Íbidem*, Fragmento 288.

corresponden con nuestros sentimientos, ideas, emociones. Lo que el “yo” es no ha de confundirse con esas formas que adopta: “*Yo no soy eso, yo no soy eso... Ese es el lema del método*”²⁵. El símbolo con el que Chantal Maillard expresa este ejercicio de destrucción es la diosa Kâli, la oscura. En la negritud desaparecen todos los colores. En el simbolismo hindú, su desnudez es la representación de la suprema realidad, libre de la cubierta de la ilusión. En su mano izquierda lleva la espada del conocimiento. En su mano derecha lleva una cabeza cortada, la del ego ilusorio. Kali representa un proceso de conocimiento que desemboca en la identidad de ser y conocer, algo que está a la base de la filosofía india en tanto que concuerda con la identidad brahman/atman: “*Mi Kali es Kali, uno de los niveles, uno de los más abstractos tal vez, aquel en el que lo epistemológico se identifica con lo ontológico, el conocimiento con el ser*”²⁶. El significado que la diosa adquiere en la lucha contra el dolor es el de un método de autodefensa contra los deseos no satisfechos, contra las ilusiones convertidas en ídolos que llenan todo el espacio de la vida, el espacio de los ojos y lo convierten en ceguera. Ante las manifestaciones del dolor, deseo, esperanza, odio, rencor...se hace necesaria la presencia de Kali como arma contra el ego, en término de la filosofía india, o el “mí”, en Chantal Maillard.

4.2. La superficie. El ego. El mi

El concepto de ego del hinduismo denuncia la confusión a la que el individuo se ve arrastrado cuando olvida que su realidad última es el Atman. Este olvido nos lleva a una vida de espejismo. Surge el ego cuando identificamos nuestro “yo” con nuestros estados de conciencia: rasgos temperamentales, cualidades, defectos, logros, apegos, ideas, creencias, recuerdos, esperanzas, miedos, deseos... “*El ego no es lo que somos sino lo que creemos ser. Carece de realidad ontológica; tiene sólo existencia psicológica*”²⁷. La futilidad del ego se revela en que, en realidad, es un pensamiento más al que se le ha atribuido la cualidad de ser pensador de pensamientos. Esa cualidad se atribuye gracias a la apariencia de continuidad que la memoria crea a través de la aparición de las imágenes o estados mentales en el tiempo. El ego se sostiene, entonces, en el tiempo psicológico, en la referencia continua al pasado y el futuro. Del pasado se lleva el equipaje de la identidad. En el futuro descarga su esperanza de realización. A la vez, se separa del presente, del ahora, de lo inmediato. El ego no vive la realidad que el vedanta-advaita defiende como existente y del que el brhaman/atman es soporte, presente continuo. Así mismo, el ego introduce la división, el dualismo. Necesitará la referencia continua al exterior, necesita beber plenitud de los estímulos exteriores, a la vez que temerá que le quiten esa

25 *Íbidem*, Fragmento 226.

26 Maillard, Chantal, *Diarios Indios*. Diario de Benarés, Editorial Pre-textos, Valencia 2005, p. 87.

27 Cavallé, Mónica, “El vedanta Advaita ante el sufrimiento” en *Filosofía y dolor*, Moisés González (compilador), Editorial Tecnos, Madrid 2006, p. 39.

plenitud. Vivirá en una continua rueda de deseo y temor, de placer y dolor. En la raíz del dolor está el deseo, la necesidad de afirmarse estable en contradicción con la vida, móvil y cambiante. Se puede decir que otra cara del deseo es el sufrimiento, cuando éste no es satisfecho. La rapidez del mundo se une a la rapidez del deseo que cambia de objeto constantemente, por lo que no es posible saciarlo. En su naturaleza está la insatisfacción, el desagrado continuo. Por eso, la mente vive entregada al miedo. Necesita la aceptación del otro. “*La mente misma es el miedo*”²⁸. La esperanza es igualmente peligrosa. En realidad, es otra rama de la misma raíz: el deseo. Hay que erradicarla por ser parte de él. “*La esperanza es una hierba endeble que crece sobre residuos carbonizados. ¡Matemos la esperanza! Otros fuegos están dispuestos, y arder, sólo se arde en presente*”²⁹.

Otra muestra de la fugacidad del ego está en que la mente crea las imágenes con las que se identifica. La mente es una máquina de hacer imágenes a través de la repetición de los estados dándoles una continuidad. La imaginación y la memoria son archivo de identidades. Los pensamientos, móviles, cambiantes, irreales se sustancian en su repetición, en la apariencia de la duración. “*La máquina de hacer imágenes se activa con tu interés, te roba la identidad por poco que te fies, y con ella fabrica las imágenes, aquellas imágenes que tienen tu talle, tu medida, que imitan tus gestos, que cumplen tus deseos, tus pasiones y tus miedos*”³⁰. De esta manera, la razón actúa en la superficie encadenando actos mediante el mecanismo causal, en una continua repetición. Se establece la lógica de un deslizamiento en el plano de lo superficial, de la vida puesta como un traje, de los conceptos a tratar, de las ecuaciones a resolver, de las labores, de las expectativas, de las creencias con las que decidimos, de decisiones como la de seguir resbalando, de seguir siendo. Es decir, la lógica de una trama en la que nos encontramos. “*¿Qué queda fuera de la trama? Casi nada, nada de lo que puede conocerse mediante palabras: nada que pueda conocerse*”³¹. Dentro de esa trama se encuentran, también, los sentimientos o, lo que es lo mismo, las emociones a las que la mente imprime permanencia. Se desarrollan como husos o como distintos estados del mí. “*El mí: husos*”³². Sobre-vivir o vivir-sobre, es precisamente desplazarse de un huso al otro. El dolor, la memoria, el habla, la culpa, el sosiego, la cólera son estaciones de paso. Sentimos al modo de la superficie, de huso en huso. Las emociones son imágenes, reflejos de la causa real de la emoción, y sentimos más en palabras que en fuego, sentimos a través de los otros, pendientes de su mirada y del nombre de nuestra emoción. La tribu siente a nuestro través. Inventamos la emoción si es necesario hasta hacerla acorde con patrones culturales: amor, debemos amar el objeto amable; tristeza, para situaciones tristes; sufrimiento, cuando toca sufrir. No sabemos qué cantidad de emoción es propia, qué cantidad es impostada, impuesta. Convertimos según

28 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 31, Editorial Pre-textos, Valencia 2001.

29 *Ibidem*, Fragmento 344.

30 *Ibidem*, Fragmento 275.

31 *Ibidem*, Fragmento 206.

32 Maillard, Chantal, *Husos*, Editorial Pre-textos, Valenci. 2006, p. 52.

Chantal Maillard las emociones en mentiras, en “como si”, en efectismo, degradándolas y convirtiéndolas en espectáculo. El kitsch se ha apropiado también de nuestras emociones. Un viaje que horade la superficie tiene que ser un distanciamiento de estas emociones. “*La tarea, la que a todos nos incumbe, es la de formar esa conciencia capaz de distanciarse de las emociones que nos afectan, capaz de retirarse, aunque sea por un instante, a un lugar neutro, el de la ecuanimidad y, desde allí, recuperar el fuego, aquel fuego que conocemos, la mayoría de las veces, tan sólo por sus resquicios. Recuperar el fuego y no ponerle nombre*”³³.

Todo lo que hemos identificado como nuestro yo de manera errónea vela lo que somos realmente. De esta manera, el sufrimiento consiste, precisamente, en la ignorancia de nuestra auténtica realidad, del yo que se oculta tras el ego y al que normalmente no somos capaces de llegar. “*Esta ignorancia fundamental es la causa última del sufrimiento y, por ello, la disolución de la raíz del sufrimiento equivale al conocimiento de la verdadera naturaleza del yo y su realidad*”³⁴. Se contesta así a los interrogantes ante el dolor antes formulados.

El dolor es un huso más. Otro más de los reflejos de la mente. Es la imagen, la palabra que le añadimos a una sensación que desconocemos por extraordinaria, para poder entenderla. Existe en la superficie, el dolor-palabra, el dolor-imagen. Contra ese dolor se puede luchar a través de Kali y del ritual. No se trata del ritual en torno a un símbolo religioso, que puede llevar a una ideología enemiga de la libertad, sino que Chantal Maillard habla de un ritual privado. Es una repetición de los gestos del mí, pero de un modo nuevo, en una representación. Ese modo inaugura un lugar donde el tiempo parece detenerse, un paréntesis donde situarse. Inaugura un templo, es decir, un lugar donde contemplar. Proporciona la calma necesaria, cuando se está des-templado, para la observación de los juicios mentales ante las acciones que se dan en el torbellino de la rapidez habitual. Por eso, el ritual es el último lugar de la superficie y el primero en profundidad. Esa primera capa de profundidad es la primera mirada, la primera distancia. Por ejemplo, en *Husos* Chantal Maillard nos describe una limpieza de su cuerpo relacionada con su enfermedad, con la minuciosidad de la preparación de una liturgia en que cada uno de los objetos fuera sagrado. Pero el ritual más importante es el de la escritura. *En los ghats que bajan al río Ganges la escritura era un “ritual de secano”, un momento de paréntesis. La autora se sienta en los escalones con el sortilegio de un cuaderno a observar lo que ocurre, lo que le ocurre. La escritura no importa como literatura, para la recepción de premios o para la aceptación de la crítica. Importa como herramienta en el conocimiento de la mente, como estrategia en el control del dolor.*

El ritual es una manera de mirar similar a la que se aprendió en la India. Con esta mirada comienza el viaje por el plano que antes describía. La primera parada es un nuevo huso, el del observador. Se trata de observar los husos, desde

33 Maillard, Chantal, *Contra el arte*, Editorial Pre-textos, Valencia 2009, p. 91.

34 Cavallé, Mónica, “El vedanta Advaita ante el sufrimiento” en *Filosofía y dolor*, Moisés González (compilador), Editorial Tecnos, Madrid 2006, p. 44.

el huso del observador. No hay otra manera. La mente sólo se puede observar desde la mente. Esa mirada puede conseguirse a través de la escritura que sirve de retina, palabra ojo que ayuda a vislumbrar la distancia necesaria. *El gesto del que escribe es el gesto de desdoblarse y de dar un salto para evitar el dolor, para situarse por debajo del mí que viaja entre los husos, en superficie, “para que no duela tanto el mundo dentro de los huesos”*³⁵. Más que un salto, se trata de una caída, un descenso y, a la vez, unos ojos fijos en la pendiente. *Gracias a la escritura se operará el milagro de observar el observador y con ello avanzar en esta caída. Por eso, la escritura es el camino hacia el dentro. Un camino en el que el yo, el que se revela por debajo del mí, se expresa y, a la vez, se forma.* “Yo me informo en la palabra y me informo en la escritura”³⁶. *El texto es una prolongación del yo. La palabra se convierte en el lugar donde se da la historia del sujeto. El cuaderno crea el yo.* “¿Qué soy, dónde estoy cuando no me escribo? Puede decirse que el cuaderno me está creando, está haciendo de aquel mí disperso el yo que se interroga acerca de sí mismo”³⁷. El mí observado pierde peso, pierde lastre y cada vez será más ligero. Se opera casi una esquizofrenia entre el yo que cae y el que se mantiene en superficie. Mientras se da la observación, el mí tiene que seguir la vida de superficie, las ecuaciones requieren solución, los otros requieren citas, las palabras reclaman oídos. Pero ahora hay un nuevo lugar ante el dolor que se sitúa más allá de la actividad mental cotidiana, en el que las emociones pierden gravedad. Los deseos, origen del sufrimiento, se muestran ingenuos, inocentes, pierden importancia. Se hace así más fácil renunciar a ellos. Si se renuncia al deseo no puede causar daño, no puede doler. Esto supone un control de lo mental, de las imágenes que se desarrollan en el mí, en superficie. Ese control no significa adueñarse de los pensamientos en el sentido de reprimirlos o maniatarlos. Se trata de adelgazarlos, de no permitir que contengan realidad, de vaciarlos. Con esto nos introducimos en la región del abajo. Hemos adelantado ya mucho en el camino.

4.3. Abajo, el gozo. La escritura

Hemos andado tanto que caemos. Descendemos. Ese descenso es comparable a la caída en el sueño. Ligereza. Para nuestra autora el sueño funciona como metáfora de la mirada y del descreimiento de las costumbres cotidianas que necesitamos para realizarla, además de lugar sorprendente al que paradójicamente estamos acostumbrados. En él se realiza, de manera fugaz aunque cotidiana, el repliegue del yo. Hay una pérdida de conciencia y, a la vez, una ganancia en lucidez, en visión. Tele-visión, metonimia de sueño, vida en imágenes proyectadas como si hubiera distancia entre lo proyectado y el espectador. El sueño aparece en algunos fragmentos de sus obras *Husos* y

35 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 336, Editorial Pre-textos, Valencia 2001.

36 *Íbidem*, Fragmento 19.

37 *Íbidem*, Fragmento 60.

Filosofía en los días críticos, bien sea como relato de un suceso onírico, bien como descripción de un lugar, y, en ese caso, con un sentido similar al que se explica en las upanisads, donde es el segundo de los estados. Los relatos de sueños de los dos libros muestran recuerdos, imágenes irreales de la realidad, imágenes más reales que la realidad, relatos de búsqueda de sentido, descubrimientos, aventuras de explorador: “se trata de reconstruir en lo posible lo que nos empeñamos en descomponer durante la vigilia”³⁸. De esta manera, esta parte de la conciencia, según Chantal Maillard, historia las imágenes extraídas de la superficie como lo haría la literatura y las convierte en símbolos que llenan huecos incómodos. Es una mirada de la conciencia al interior, como se describe en la mundayika upanishad. La caída en el sueño es una muerte cotidiana, una pérdida del peso y un desprendimiento de la realidad.

Pero hay una etapa más en el sueño, el sueño sin sueños. Chantal Maillard describe un estado de mayor hondura en la caída, el del sueño profundo, de manera clara en el siguiente texto: “Es más amplio ese otro reino, aquel al que volvemos durante el sueño, aquel ámbito en el que no hay sueños. Pero para volver a él hemos de traspasar los umbrales de la mente, esa funcionaria del sistema de vigilia, situarnos más acá de las asociaciones, los recuerdos. Más acá del discurso mental y de los deseos que hallan cumplimiento en el sueño, más acá del orden que le imponen los sueños a la vida diaria y a sus impulsos, hay un orden más profundo, una armonía que nos otorga un sueño sin sueños, un sueño que ha de permanecer siempre inconsciente”³⁹.

Si llegamos al lugar donde desaparecen las imágenes, es posible conseguir una levedad mayor. Se trata de ahondar en la extrañeza ante lo que se revela en lo onírico, ante la imagen-superficie o imagen-recuerdo y llegar a una mirada de la mirada. Momento de crisis o de constancia del vacío desde el que se mira. Ojos en la boca abierta: ahogo por demasiado aire o pulmones llenos para seguir viviendo. Si seguimos en la caída llegaremos al centro del yo, que se desvela como un hueco, un vacío. Desde ese centro puede observarse la superficie, donde habita el dolor, con distancia: “Volver al centro, donde el silencio describe el hueco e instala las cosas, de nuevo, en la periferia”⁴⁰. Esa distancia recibe el nombre de ecuanimidad, da lugar a la indiferencia. “La ecuanimidad (...) hace que todas las cosas se encuentren en su momento y en su lugar. En presente”⁴¹. Éste se acerca a la intemporalidad que se consigue a través del Átman, podemos decir que es un paso previo. En ese lugar de total extrañeza y distanciamiento, las imágenes desaparecen, se hacen transparentes. Con ese extrañamiento se inicia de nuevo la renuncia, ahora a la posesión de los husos como sitios re-conocidos en tanto que re-presentados, para atreverse a situarse en otro lugar, un no-lugar. Se trata de un *sapere aude* muy distinto del ilustrado; este atreverse a saber es una caída, no un progreso, un descenso y no un ascenso: “renunciar a poseer para saber. Saber

38 *Íbidem*, Fragmento 78.

39 *Íbidem*, Fragmento 133.

40 *Íbidem*, Fragmento 175.

41 *Íbidem*, Fragmento 132.

dónde el saber es ser y ser es situarse en otro lugar –un no lugar”⁴². Por contraste con la máscara de la superficie, personaje kitsch creado en la vigilia, ese hueco, ese vacío es lo más auténtico del ser, del hombre. Se trata de un lugar paradójico, en el mismo sentido que el Brahman, aquello fuera de la percepción pero que la hace posible, “*aquello por lo cual se ven los ojos*”. Es una mirada que mira la mirada y encuentra en la posibilidad de todo, la nada: “*Al hallarme en esa pura sensación prescindiendo de lo que percibo, me hallo frente a mí misma: posibilidad de percibir (cosas), posibilidad, o sea: nada; me hallo a mí misma, que es tanto como decir que hallo la nada de mí. Y mi nada es lo que se llena con las cosas que percibo; mi nada se convierte en algo con las cosas, con lo que no soy, y entonces digo que soy algo, siendo todo lo que no soy. (...) Por primera vez puedo decir que tomo conciencia de mi existencia. Y es extraño: la sensación que acompaña es gozosa*”⁴³.

Cuando se pierde el mí, lugar donde se aloja el dolor, llega la experiencia del gozo, sensación independiente de todo lo que acontece en superficie. En ese dentro, que es un no-lugar, todo se detiene. La experiencia del tiempo es, por tanto, ajena. Nos encontramos con la misma dificultad que al hablar de los conceptos de brahman o atman. No es fácilmente definible, los textos que encontramos sobre él se pronuncian en negativo. Difícilmente encontramos su caracterización o definición. Se trata, más bien, de una aspiración, de un lugar que marca el destino del viaje. De manera contundente expresa esta idea en una entrevista: “*Yo creo que corazón ya no tengo. Aspiro a una neutralidad, a una ecuanimidad, que es también una palabra del budismo. Situarme en la ecuanimidad, en ese centro desde el cual puedes percibir las cosas con neutralidad. Una neutralidad que es germe de paz*”⁴⁴. En la última página de Husos encontramos lo más cercano a una definición del gozo: “*Ocupada por el gozo como por un intruso. Dentro, muy dentro, contra el otro dentro que insiste en el terror y la angustia o en la justicia de la condena. Contradicidiendo la conciencia que se empeña en rebelarse. Contradicidiendo la lucidez de la razón que a la razón obliga. Inconfesable gozo que despunta y dice recuerda los primeros albores de la dicha antes, en la inocencia. Contradicidiendo la voz que inculpa y hace recuento de los méritos. Contradicidiendo el no que estalla como fruta demasiado madura. A pesar del anatema, de la blasfemia, penetrándola, sosteniéndola, sumándose a ella desde abajo sin acallarla.*”
“*Liviano como los pájaros, mineral como las piedras, bajo el flujo de las palabras que reniegan, sobrellevándolas como la corriente de un río a las barcas y a los remos que la hienden, así el gozo, bendiciendo a quien de él se defiende, así el gozo*”⁴⁵.

42 *Ibidem*, Fragmento 298.

43 *Ibidem*, Fragmento 326.

44 Entrevista a Chantal Maillard en Babelia, El País, 16 de Junio de 2007.

45 Maillard, Chantal, *Husos*, Editorial Pre-textos, Valencia 2006, p. 94.

Sería ingenuo no saber que este estado es pasajero, que el mí reclama su atención. Será ineludible reiniciar el camino, aunque de un modo nuevo con un desdoblamiento que resultará útil. Rozado el vacío, se entenderá el contenido de la superficie. Esto llevará a una esquizofrenia entre el sujeto que vive y el que observa. Es impracticable no vivir en las imágenes, no entablar relaciones, no vivir en el cuerpo. Por eso, es ingenuo pensar que se puede esquivar totalmente el dolor. Éste se dará como una vivencia ineludible. El grito pronuncia el dolor. No obstante, se abre la posibilidad de una nueva experiencia, la del observador que conoce el vacío por debajo del escenario y, a la vez, actúa. La manera de afrontar el dolor cambia. El individuo habrá rozado la indiferencia, se preguntará entonces: “*¿Quién puede alcanzarme? ¿Qué mano? ¿Qué dardo? ¿Qué bala? ¿Quién puede dañarme negando lo que deseo?*”⁴⁶. La respuesta podría ser esta:

EL BLANCO.⁴⁷

Me apuntaron a mí,
pero cuando llegó el dardo
no había nadie... ¿O sí lo había?
Yo acechaba detrás de un árbol.
Vi algo caer.

La dificultad nace de la imposibilidad misma del gozo en el vacío. En él no cabe ninguna experiencia. Si lo volvemos sensación, si lo nombramos, si hacemos consciente la no-consciencia, lo perdemos. Se encuentra la dificultad de saltar la sombra de lo mental con la propia mente, de evitar los contenidos mentales, de pensar desde el no pensamiento. Aunque la mirada abra puertas, éstas serán imposibles de cruzar. La tarea habrá sido útil si nos hace conscientes de los límites, si traza los márgenes en los que el individuo puede ser observador y actor. La escritura es esa tarea y por eso *necesita un nuevo tipo de lenguaje para vencer esa dificultad. La palabra será esquizofrénica. Por un lado estará la palabra pesada, el concepto que nombra la superficie, que busca un acuerdo en aquello necesario para la supervivencia*. Éstas son parte del equipaje del mí. Sirven para crear su relato, maquillar la realidad o hacerla digerible. Atrapan el acontecimiento para desvirtuarlo y darle la apariencia de una narración, de una continuidad. Convierten el lenguaje en suma de arquetipos: “*Las palabras contra las que hablo son aquellas que des-viven el acontecimiento, lo desvirtúan para poderlo atrapar y situarlo así*”⁴⁸. *La escritura que expresa el yo usa otras palabras, las palabras del silencio, las que rozan el silencio. Llevan a una verdad lejos del concepto. Huyen del arquetipo. Des-viven el acontecimiento para atrapar lo que tienen de único, de efímero*. Son un instrumento de búsqueda, palabras

46 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 287, Editorial Pre-textos, Valencia 2001.

47 Maillard, Chantal, *Hainuwele y otros poemas*, Editorial Tusquets, Barcelona 2009, p. 223.

48 *Íbidem*, Fragmento 34.

excavadoras. Serán las palabras de la escritura que ayuden a conocer y, por tanto, a soportar el dolor. *En Escribir reivindica este lenguaje de la verdad:*

escribir
para no mentir
para dejar de mentir
con palabras abstractas
para poder decir sólo lo que cuenta⁴⁹

En la línea de la crítica de Nietzsche a Platón, y en la de la razón poética de Zambrano, se reivindica un lenguaje que atrape lo singular, el ser viviente de las cosas y, por tanto, la infinitud del mundo. En ese lenguaje la verdad se dará por resonancia en el espacio común del silencio. No puede ser más que el poético. El instrumento principal de la poesía es la metáfora, que tiene la capacidad de traspasar los límites del lenguaje literal y expresar relaciones entre las cosas que trascienden sus significados habituales. La metáfora crea tensiones, transfiere significados, dota de nuevos sentidos. Se crea así un nuevo objeto y se atiende al carácter pluridimensional de la realidad. “La innovación de sentido que supone la proximidad de cosas hasta entonces distantes permite una nueva forma de ver”⁵⁰. Gracias a la palabra poética, a la metáfora, nos acercamos al conocimiento del lugar íntimo del padecer, “ese lugar entre el estómago y la tráquea al que suele llamarse “corazón” sin serlo”⁵¹, al que también llamamos entraña. Se dará un movimiento circular. Esta palabra auténtica proviene del silencio, de la entraña. Se hará luz de esa entraña cuando se materialice. Volverá al silencio para ser verdad y ser utilizada. Se trata de entrañarse para poder extrañarse. Esa relación de extrañamiento es algo consustancial al acto mismo de la escritura, al ritual de asombro, de interrogación, que le acompaña. “Si me extraño, es al modo en que un tintero se extrañaría de la mancha que va formando la tinta al derramarse, cuando se vuelca”⁵². Busca huir del lenguaje kitsch que nos hace confundir lo genuino con lo impostado, la emoción con el concepto que la nombra. El objetivo es horadar la superficie para comenzar el camino, excavar un túnel. “Toda palabra habrá de levantar una piedra”⁵³. El grito, expresión originaria del dolor, será proyectado al convertirse en escritura. Se transformará así en ejercicio estético para poder actuar sobre él. La escritura será el margen en el que el yo puede desdoblarse. Escribir es vivir en el límite entre la vida en superficie y la no-consciencia. La palabra poética crea un lugar intermedio cercano al sueño, cuenta con su misterio y, atemporal, admite un infinito de posibilidades. Nos permite momentos de lucidez que son un pasaje de ida y vuelta del centro a las imágenes.

49 Maillard, Chantal, *Matar a Platón*, Editorial Tusquets, Barcelona 2004, pp. 74, 75.

50 Maillard, Chantal, *La creación por la metáfora*, Editorial Anthropos, Barcelona 1992.

51 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 33, Editorial Pre-textos, Valencia 2001.

52 *Íbidem*, Fragmento 20.

53 *Íbidem*, Fragmento 65.

“La escritura cuida el centro de los espejismos”⁵⁴. Con ese pasaje podemos controlar las imágenes, domesticar la angustia y el dolor en tanto que los aplazamos, los entendemos como si fueran una simulación, los deshacemos. Al escribir aprendemos la delgadez de lo no escrito, que se convierte en reflejo en el papel. La escritura es una máquina de demolición, un instrumento de kali. La superficie pierde peso en lo escrito, el mí pierde lastre.

La escritura tiene, entonces, un carácter terapéutico. En el poema largo Escribir, esto queda claro desde los dos primeros versos, “escribir/ para curar” a los tres últimos, “escribo/para que el agua envenenada/pueda beberse”⁵⁵. Sin embargo, no hay que confundirlo con algo como la cura por el habla en la consulta del psicólogo. Esa cura se basa en repetir palabras que nombran sentimientos, que nombran el dolor, con el fin de gastarlo. Lo que se gasta es la palabra, pero no lo que está por debajo, porque se trata de hablar con lenguaje lastrado. El consejo del psicólogo es válido momentáneamente para aquellos que viven en las palabras, en las imágenes, en la superficie. En ese nivel se confunden los sentimientos con el lenguaje. Se trata de una terapia que desconoce la verdadera profundidad del dolor de igual manera que desconoce la naturaleza del hombre, busca invadir con la razón dominante los dominios que le son ajenos.

Esta terapia de la literatura parece, en un principio, privada. Pero en el momento en que uno de sus instrumentos, si no el más importante, es la escritura y ésta se publica, se abre a la mirada ajena. Chantal Maillard se sorprende de que el dolor reflejado en sus textos pueda tener algún efecto positivo en el lector y en el público de sus conferencias o recitales. La clave para la autora de que se le siga demandando la reflexión sobre el mismo tema en sus recitales y actos públicos es la necesidad del lector de compartir, de hacer de su experiencia del dolor una experiencia compartida. Esa necesidad es la de compadecer, padecer con otros una realidad que a nadie le es ajena. No se trata de la lágrima fácil, ni de los sentimentalismos tribales, ni de la proyección en otros de los propios duelos. Se trata de tomar conciencia de que el dolor, el miedo o el desamparo son vivencias comunes. El resultado es la celebración de un nuevo tipo de ritual. Se trata de conmover hacia la solidaridad del acompañamiento. En esa toma de conciencia radica el éxito de desgarrar el sufrimiento, empezar a eliminarlo. “Por el dolor deshago/mi dolor en lo ajeno/y el ajeno en el mío”⁵⁶. Esto no sería posible si no hubiera verdad en el lenguaje poético, si no hubiera reconocimiento del lector en la página o en la voz del poeta. Chantal Maillard no busca la commoción a través de la emoción estetizada, su poesía no es una poesía fácil. Busca la compasión a través del contenido de su escritura, de la inteligencia del lector. De esta manera coloca al lector al principio del camino que la autora recorre para que sea él el responsable de su viaje, sin evitarle las dificultades: “Se deslizan tus ojos por los caracteres impresos. Hay cierto placer en esa redundancia de lo escrito. Paradójico placer, cuando lo escrito, en vez de consolidar la superficie, la horada.

54 *Íbidem*, Fragmento 376.

55 Maillard,Chantal, *Matar a Platón*, Editorial Tusquets, Barcelona 2004, p. 89.

56 *Íbidem*, p. 89.

Aproxímate lector, mira_¿mirar?_ por ese pequeño orificio. Adéntrate. Hay abismo _ ¿abismo? _ hay vértigo. Repite, entonces, conmigo Infinito. Di Infinito. No dejes de repetirlo, hasta que pierda sentido la palabra infinito y te encuentres en el vértigo _ ¿vértigo? _ desprovisto de pértiga⁵⁷.

Quiero despedirme con un texto que resume la sensación del lector cuando se queda solo con esta tarea tras creer que conoce el pensamiento, la vida y la acción de la autora. La tarea no puede dejar de ser privada. Al final el camino ha de ser recorrido en solitario. Es un camino íntimo aunque se haya trazado un plano:

“Mi escritura: la migaja de pan que dejo como un rastro. Cada lector se comerá alguna y creerá hallar así lo que fue mi vida, mi intimidad ofrecida como trayecto. Pero no será cierto. Nunca lo es, pues nunca alcanzamos la intimidad de nadie. Tampoco la propia, no, tampoco la propia. En el rastro mi vida se teje como una obra abierta. Y si alguna vez digo “véase de esta manera”, es sólo para despistar: migajas en senderos que se pierden, aunque pertenezcan al mismo bosque. No hay camino, no hay rastro verdadero. Yo soy todas las historias. Vengan, vengan luego y cuénteme mi vida, la que leyeron, la que intuyeron, aquella que se asemeja a lo que ustedes piensan _ pues no puede creerse más que en lo que se está dispuesto a creer; no puede verse sino a partir de lo ya visto_. Si después de esta lectura creéis conocerme, volved a empezar por la primera página. Todo lo que escribo es cierto, pero nunca vivirán más que dentro de ustedes mismos. Mi “intimidad”, lo que soy, está a salvo, como lo está la de todos: indescifrable. Nadie puede vivir la vida ajena. Nadie podrá saber cómo soy bajo lo que escribo, de la misma manera que no puedo saber cómo es quien me lee, bajo su lectura”⁵⁸

Sergio Gómez García,
Paseo de los Olvidados. 51. 3º Izq,
50019, Zaragoza.
sergiogg76@hotmail.com

57 Maillard, Chantal, *Filosofía en los días críticos*, Fragmento 376, Editorial Pre-textos, Valencia 2001.

58 *Íbidem*, Fragmento 341.

INTEGRACIÓN EPISTÉMICA Y HUMANISMO: UN ACERCAMIENTO A LA FENOMENOLOGÍA DIALÉCTICA DE EDUARDO NICOL

Roberto Andrés González, Universidad Autónoma del Estado de México.

Resumen: El panorama epistemológico que se descubre hacia el primer tercio del siglo XX, nos presenta la imagen de una ciencia fragmentada, ya por su objeto de estudio, ya por la especificidad de su método. El conocimiento científico atraviesa por su crisis más severa de principios; la relatividad de los saberes pareciera que anima todavía más a esta fragmentación epistemológica, al tiempo que inhibe la falta de unidad de la ciencia. Frente a este panorama, Eduardo Nicol se da a la tarea de mostrar un camino de integración epistemológico, afirmando que la ciencia no es una disciplina, sino una comunidad de saberes, hallando justamente, tanto en su origen como en su fin, el principio de unidad. El fin de la ciencia trasciende a cualquier disciplina particular. Ésta es ante todo humana porque se encuentra enderezada hacia el ser humano.

Abstract: The epistemological picture that is discovered by the first third of the 20th century, presents us with the image of a science fragmented, already by its object of study, already by the specificity of the method. The science is experiencing its most severe crisis of principles; the relativity of knowledge it would seem that encourages even more to this fragmentation epistemological, at the same time that inhibits the lack of unity of science. Eduardo Nicol looking for integrates of sciences. This way is possible understanding the science as community knowledge, and recognizing that man is the main goal of knowledge.

Introducción

El panorama epistemológico que se descubre hacia la primera mitad del siglo XX, nos presenta la imagen de una ciencia fragmentada, ya por su objeto de estudio, ya por la especificidad de su método. La ciencia atraviesa por su crisis más severa; la relatividad de los conocimientos en la actualidad pareciera que anima todavía más a esta fragmentación epistemológica, al tiempo que inhibe la unidad de las ciencias. Frente a este panorama, resulta indispensable la tarea de una integración epistémica fundada en un horizonte humanista. Para ello se debe comenzar comprendiendo que el fin de toda ciencia trasciende a cualquier disciplina particular: origen y fin es uno, a saber, el ser del hombre. Ésta es ante todo humana porque se encuentra enderezada hacia el ser humano.

El presente trabajo versa acerca de una alternativa de integración epistémica entre las diferentes ciencias a partir justamente del pensamiento de Eduardo Nicol. El cuadro dominante en el panorama de la epistemología contemporánea nos presenta la imagen de una ciencia fragmentada y en disputa consigo misma. Esta fragmentación del conocimiento da cuenta al mismo tiempo de una crisis severa de principios. Esta relativización pareciera que anima todavía más esta fragmentación epistemológica, al tiempo que inhibe todo anhelo de unidad.

Eduardo Nicol nace en Barcelona en 1907, su pensamiento se conoce con el adjetivo de “metafísica de la expresión” o “fenomenología dialéctica”; en su obra transitan los temas más graves de la tradición filosófica, tales como son la ontología, la antropología filosófica, la ética y la epistemología. Uno de los postulados ontológicos que distinguen el pensamiento de este autor es la aseveración que afirma: el ser no es un problema u objeto de búsqueda, sino dato; el ser es fenómeno y es objeto de visión. El ser es el invariable punto de partida de todo planteamiento o duda metódica. Otro aspecto relevante que cabe ser mencionado es que la epistemología en éste resulta indesglosable de la ontología. Desde esta óptica, nuestro autor busca el principio de unidad del quehacer científico, y lo encuentra tanto en su origen como en su fin. Sin duda, esta constituye una concepción humanista del conocimiento y la ciencia.

Eduardo Nicol muere en 1990 en la ciudad de México a la edad de 83 años, heredando un rico legado filosófico. Cabe mencionar que este legado ha sido poco explorado por la crítica. Muchas respuestas a los problemas más acuciantes de la tradición y de la filosofía contemporánea encuentran salida en esta propuesta, y para muestra basta con mencionar que el tópico que en el presente nos hemos propuesto tiende a solventar dos cuestiones que la tradición y el pensamiento contemporáneo habían venido aplazando, a saber: la integración de las ciencias (mediante la sutura epistemológica entre la ciencia y la metafísica) y, en segundo lugar, el trastocamiento de la filosofía en ciencia estricta.

La integración de las ciencias que en este trabajo se explora parte de la idea que asevera que tanto el origen como el fin de la ciencia poseen un punto de coincidencia, a saber: el ser del hombre. La ciencia, por su objeto de estudio, evidentemente es múltiple; no obstante, por su agente creador, es una. Uno es el ser que hace ciencia natural y ese mismo agente es el creador también de la ciencia social, así también es creador de la metafísica. Por lo tanto, la ciencia no tiene que distinguirse de la metafísica, sino de la pseudociencia, siendo que, tanto la investigación metódica de la naturaleza por parte de las ciencias duras, como la investigación de los principios del conocimiento por parte de la metafísica, forman ambas partes de la comunidad de la ciencia. Esta posibilidad temática es posible si y solo si la ciencia no se concibe ya como una disciplina, sino como una comunidad. Esto quiere decir que la ciencia en Nicol ya no se entiende como una disciplina, sino como una comunidad.

Contenido

La característica más dominante en el panorama epistemológico del siglo XX son el derrumbe y abandono del ideal perenne del conocimiento, esto es, el conocimiento no reconoce ya en este siglo una ruta exclusiva de desarrollo, tampoco reconoce el compromiso con alguna idea determinada de la verdad; esto implica el abandono de muchas certidumbres que a duras penas se habían logrado a lo largo de la historia de la ciencia, entre las cuales caben contarse por ejemplo el principio de causalidad y el principio de no contradicción. En este sentido, nos dice Claude Allègre: “Nunca antes en la historia del hombre [se] había alcanzado esa riqueza, esa variedad, esa calidad. Nunca había abierto [la

ciencia] semejantes perspectivas para la comprensión del mundo que nos rodea. Al mismo tiempo, se ha refinado, se ha despojado de las certidumbres y dogmatismos”¹. Este cambio en la concepción del conocimiento se encuentra íntimamente ligado a la emergencia de la nueva imagen del universo, ya que esta nueva imagen resulta enteramente diferente a la imagen que éste tuvo en los siglos XVI, XVII y XVIII; pues, como se recordará, en aquellos siglos el ejercicio de la ciencia tuvo como referencia la imagen de un universo, por así decirlo, mecánico y cerrado. El cual se caracterizó, entre otras cosas, por estar regido por leyes causales, las cuales le permitían a la ciencia el conocimiento *a priori* de los fenómenos.

La noción de un universo mecánico se encuentra emparentada con la imagen de un universo cerrado, donde el descubrimiento de sus leyes adquiriría la connotación también de un conocimiento necesario y perenne. Sobre la noción de causa se monta la óptica de un universo mecanizado, es decir, causalmente determinado. Basta con conocer la ley de la naturaleza para poder determinar el comportamiento de cualquier objeto en cualquier lugar y momento; este es el principio que animaba a Laplace para formular precisamente la idea de un universo cerrado y enteramente predecible, ya sea hacia atrás, ya hacia delante en el tiempo, en lo más grande y pequeño de su constitución. Laplace decía:

Una inteligencia que, por un instante, conociese todas la fuerzas de que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen [...] abrazaría en la misma fórmula a los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero: nada sería incierto para ella y el devenir, como el pasado, estaría presente ante sus ojos².

No obstante, esta imagen del universo mecánico y cerrado se ha transformado por completo justo en el despunte del siglo XX: el universo ahora se ha desbocado y se ha tornado incierto, lo cual vendrá a inhibir la holgada pretensión por conocer o predecir cualquier acontecimiento en el ámbito natural; en lugar de esto, se busca más bien un acercamiento humilde a la manera “de hacer comprensible lo impredecible”³; aquí la causalidad o la no contradicción han dejado de ser los principios epistemológicos por antonomasia. Aquellas viejas certidumbres y dogmatismos han entrado en una crisis severa y sin reversa. Hay que reconocer que esta nueva imagen del universo ha ocasionado también una nueva manera de concebir el conocimiento. Justamente por esto, George Balandier nos dice:

La ciencia actual ya no intenta llegar a una visión del mundo totalmente explicativa, la visión que produce es parcial y provisoria. Se enfrenta con una realidad incierta, con

1 Allègre, Claude, *La derrota de Platón o la ciencia en el siglo XX*, México, FCE, 2003, p. 7

2 Laplace, *Teoría analítica de las probabilidades*, en Ludovico Geymonat, *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2004 p. 79

3 Balandier, George, *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisap. 55

fronteras imprecisas o móviles..., explora lo complejo, lo imprevisible y lo inédito... En esta posición incierta, los individuos y los grupos no logran definirse bien, fijar sus elecciones, orientar sus conductas. La señalización anticipada es aleatoria..., es una de las respuestas a esta incertidumbre⁴.

El fenómeno del conocimiento experimenta un trastocamiento sin precedente: ninguna construcción teórica es perenne ni necesaria. Ninguna construcción científica es eterna; todas son posibles y provisionales; ninguna posee cabal persistencia, ni suficiente evidencia.

Cabe resaltar que la principal consecuencia del derrumbe del ideal perenne del conocimiento, sin duda, es la fragmentación del pensamiento en una pluralidad de epistemes. En torno a esto, Alan Sokal nos dice que el panorama que sigue al de la física clásica es el de la relatividad del conocimiento: “*Grosso modo*, entendemos por relativismo toda filosofía que pretende que la verdad o falsedad de una afirmación es relativa a un individuo o grupo”⁵; ninguna conclusión es cabal o final, es necesario revisar cada conclusión tan pronto se haya terminado de formular, siempre va a existir la incompletitud precisamente porque, como lo dice George Balandier, “las teorías científicas son ahora menos globales o unificadoras, nada deterministas, sometidas al trabajo del tiempo; proponen síntesis sucesivas”⁶. Esta imagen del conocimiento da cabida a diferentes posibilidades respecto de un problema, y esto quiere decir que existen distintas maneras de decir lo mismo. En ciencia no hay una respuesta exclusiva en torno a los fenómenos; es más, ni siquiera la ciencia es el único discurso que puede articular proposiciones con sentido en torno a la naturaleza o la sociedad. La ciencia misma alberga diferentes hipótesis en torno a un mismo fenómeno o problema. La característica de esta forma del conocimiento, más que la certeza, es la aproximación.

Ahora bien, si por un lado resulta cierto que la fragmentación del conocimiento es la nota dominante en el panorama epistemológico contemporáneo, también resulta cierto que, como consecuencia de este dato, se precisa la búsqueda de un principio a través del cual se pueda dar cuenta de la unidad de las ciencias en sus diferentes direcciones, porque, desde nuestro punto de vista, no basta con reconocer la dispersión del conocimiento, sino que, como dice Eduardo Nicol, hay que avanzar hacia la unificación del mismo, sin que por esto se ponga en riesgo (o sea anulen) la peculiaridad de cada horizonte de búsqueda científica.

En torno a esto último, Rodríguez Casas nos dice:

La desintegración del pensar, en una pluralidad de epistemes reducidas en el fraccionamiento de la prioridad individualista, explica la confusión incapaz de propiciar la comunicación [entre éstas —la diferentes epistemes—, justamente porque en este

4 *Ibid* pp. 10, 233, 234

5 Sokal, Alan, *Las imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999 p. 64

6 Balandier, *Ob, cit.*, p. 40

escenario] se abre el vacío amenazante. El salto sobre el vacío no puede ser otro sino la integración⁷.

Ya Rodríguez Casas ha visto que la integración del conocimiento en un diálogo constituye la salida más viable ante el escenario epistemológico de la fragmentación. No obstante, el dato que no debemos pasar por alto en este trabajo es el hecho de que la investigación científica se agrupa en diferentes conjuntos, los cuales se encuentran hilvanados, cada uno, en virtud de su objeto específico de estudio y su método. Aquí cabe resaltar lo siguiente: el resultado de este empalme entre un objeto de estudio tratado metódicamente y el concurso del diseño de alguna instancia de validación del conocimiento, es lo que constituye propiamente una *disciplina* científica. Es decir, una disciplina científica se define, en cuanto que científica, por el concurso de un objeto específico y un tratamiento metódico del mismo, así también por la imbricación de alguna instancia de validación del conocimiento de ese mismo objeto. La noción de disciplina es lo que constriñe al ámbito propio de un campo respecto de otro campo de conocimiento. En torno a esto el epistemólogo francés Jean-Marc Lévy-Leblond dice, “no hay en esto nada sorprendente si se quiere tomar en serio la palabra “disciplina” y comprender que, si bien define los límites de tal cual conocimiento, son precisamente esos límites los que constituyen su fuerza”⁸. Hay que reconocer que las diferentes disciplinas científicas se encuentran acotadas por un permanente ejercicio de restricción. Por ello dice:

Si necesariamente quisiéramos encontrar una definición general de la noción de ciencia..., la encontrariamos, sin duda, en el trabajo de restricción permanente y sistemático que permite a un conocimiento científico constituirse y reforzarse. Este trabajo reviste tres aspectos principales:

- 1) *La delimitación del ámbito de conocimiento considerado...*
- 2) *La restricción en el uso de las herramientas (teóricas y experimentales), al mismo tiempo que su diversificación y su especificación...*
- 3) *La codificación de las condiciones de validez de los conceptos.*⁹

Esto último nos recuerda el empeño trazado en su momento por Emmanuel Kant al pretender también la construcción de una filosofía enderezada a establecer los límites de la razón y los márgenes entre las diferentes formas del conocimiento. De acuerdo con Kant, son dos tareas preliminares las que debe realizar toda ciencia al emprender su marcha: “Si se quiere presentar como ciencia un conocimiento, se debe ante todo poder determinar con precisión lo distintivo, aquello que no comparte con ningún otro conocimiento, y que le es por tanto peculiar... Ya sea que esta peculiaridad consista en la diferencia del objeto, o en la... del modo de conocer”¹⁰. Toda ciencia debe comenzar definiendo su objeto

7 Rodríguez Casas, Gerardo, *Hacia una epistemología integral*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999 p. 14

8 Lévy-Leblond, Jean-Marc, *La piedra de toque, la ciencia a prueba*, México, FCE, 2002 p. 99

9 *Ibidem*, pp. 99-100

10 Kant, *Prolegómenos*, Madrid, Istmo, 1999 § 1

material, así como sus estrategias metodológicas para abordarlo; sin este paso previo, cada disciplina corre el riesgo de confundir su objeto de estudio, sus límites y sus alcances propios. Cada ciencia debe comenzar estableciendo su radio de acción sobre algún relieve de la realidad, asimismo debe establecer la metodología viable para la consecución de tal propósito y debe establecer también alguna estrategia de validación de los enunciados.

Puede decirse que son tres los momentos que determinan el semblante de lo que pudiera llamarse disciplina científica, a saber, determinar su objeto de estudio, en segundo lugar, trazar una metodología que le permita la exploración del problema y, en tercer lugar, establecer algún criterio de validación del conocimiento. Esta aseveración epistémica de alguna manera también es compartida por Eduardo Nicol, quien al respecto dice: “Cualquiera que sea el dominio real que ella [de una ciencia en particular] abarque, una ciencia debe cumplir dos tareas previas. Ha de acotar ese dominio de su jurisdicción especial... Además tiene que organizar el método adecuado para el conocimiento sistemático de su objeto”¹¹. Cada disciplina científica encuentra los límites de su contorno en la acotación que le impone su objeto material de estudio y en la metodología viable para tal propósito. Digamos que es la naturaleza misma del objeto a tratar lo que impone el límite y especificidad de cada ciencia. A cada ciencia le incumbe el estudio de una fracción del ser. Cada región de la realidad no puede estudiarse mediante las mismas estrategias. El método y el objeto son los que definen el espíritu de cada ciencia.

Debemos reconocer que en el decurso de la historia del conocimiento científico no ha existido un método exclusivo, ni siquiera en las ciencias naturales; por el contrario, en cada etapa histórica la búsqueda metódica del conocimiento se ha tenido que dar a la tarea de ir transformando sus estrategias y sus reglas. La historia de la ciencia también podría rastrearse por la evolución del método. En ésta no existe una metodología terminante, se construye epocadamente. La realidad misma también se va abriendo epocadamente ante la mirada atenta de la ciencia, propiciando en cada lapso la formación de nuevas ramas del conocimiento y sugiriendo nuevos planteamientos hipotéticos. Tal es el caso por ejemplo de la física nuclear, la cual no se gestó sino hasta que se poseyó el aparato teórico y técnico para tematizar el espectro del átomo. La genética tampoco fue posible hasta el descubrimiento de la doble hélice del ADN. No todas las épocas son propicias para la emergencia de cualquier teoría científica. Cada hipótesis, al igual que cada teoría, posee su lugar dentro del complejo entramado general del cuerpo evolutivo del conocimiento.

Es un hecho que la realidad en su conjunto está constituida por distintos sectores y relieves, para cada uno de estos sectores reconocidos hay un cuerpo especializado de métodos y teorías que optimizan el desarrollo de su investigación. Al respecto, Eduardo Nicol afirma: “No todos los aspectos de la realidad pueden ser investigados con el mismo método”¹². Será el modo de ser del

11 Nicol, *Ideas de vario linaje*, México, UNAM, 1990 p. 329

12 Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001 p. 494

objeto de estudio quien habrá de sugerir el método conveniente para la investigación. No se puede tratar la clasificación de los minerales como se tratan las enfermedades venéreas, por ejemplo; o la historia de México como se trata la elíptica de los planetas. El objeto de estudio sugiere la manera o el método a utilizar en la investigación. Los métodos se van creando en función de las hipótesis y del ingenio del investigador. En suma, las ciencias se diversifican tanto por sus métodos como por sus objetos específicos de estudio.

Por otra parte, resulta evidente que no es tarea de una ciencia en particular fincar límites a cada una de las demás, establecer su interrelación o presentarnos su cuadro de clasificación. Esta es tarea de una ciencia especial que posee, entre otras, la consigna de establecer los límites entre una y otra. Nicol se refiere a ésta con el nombre de “ciencia primera” o metafísica. Esta última es la que cumple con esta función, amén de ser la encargada de fundamentar el conocimiento en general. “Toda filosofía sistemática —nos dice en otra parte el autor de *La primera teoría de la praxis*— es necesariamente teoría de la ciencia en general”¹³. La metafísica es la que funda y, a la vez, finca límites y posibilidades a una y otra rama del conocimiento. Clasifica los saberes de acuerdo con su objeto y método. Así pues, la clasificación vertida desde esta óptica reconoce cuatro grandes ramas del saber científico, cuatro maneras de hacer ciencia o cuatro grandes disciplinas, caracterizadas por su objetivo, a saber: las ciencias naturales, las ciencias sociales, las ciencias formales y la ciencia primera (metafísica).

Nuestro autor dice: “Las ciencias especiales que estudian *la naturaleza*, lo mismo que *las ciencias formales*, que no tratan de realidades, y las ciencias que tratan de *las realidades humanas...*, [y] *la filosofía*”¹⁴, constituyen las cuatro direcciones específicas de la ciencia; las primeras tres son especiales, es decir, especializadas, porque tratan sobre un relieve específico del ser: las ciencias de la naturaleza versan sobre la naturaleza en sus diferentes regiones; así también las ciencias formales versan sobre cuestiones simbólicas creadas estrictamente por la razón, es decir, no tratan de realidades fácticas, sino del sentido. Las ciencias sociales versan sobre las realidades sociales, mientras que la cuarta, o sea, la metafísica, no es ciencia especializada (acotada por un relieve específico del ser), sino la ciencia de los principios.

No obstante, consideramos que aquí tiene que hacerse una pequeña acotación. La primera concepción de la ciencia en Nicol, que se extiende hasta *Los principios de la ciencia* (1965), lleva implícito en su definición el comercio con la realidad, es decir, ciencia sería sólo aquella que trata con realidades. Esto es, el autor catalán confiere este título sólo a las “fácticas”. Hastaesta obra, publicada en 1965, el autor no concedía lugar para las llamadas ciencias formales, en ese momento decía que la matemática y la lógica debían concebirse como auxiliares del conocimiento metodico: “En sentido riguroso, la lógica no es una ciencia o *episteme*, pues no se ocupa de objetos reales; sino que es una técnica auxiliar de la

13 Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 153

14 Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980 p. 75, el subrayado es nuestro.

ciencia”¹⁵. Sin embargo, ya hacia principios de 1980, con la publicación de *La reforma de la filosofía* (1980); aquella noción ha comenzado a experimentar una ampliación: ahora cuenta a las disciplinas formales dentro del *corpus* de la ciencia, aunque afirma que las llamadas ciencias formales no tratan con realidades, sin embargo, son rigurosas, metódicas y sistemáticas. Este punto es importante, en virtud de que el criterio de distinción entre el conocimiento científico y el pseudocientífico, en nuestro autor, no se restringe al comercio con la realidad, la ciencia debe cumplir con requisitos técnicos tales como el rigor, método y sistema.

Desde el punto de vista de nuestro autor, el conocimiento científico, amén de precisar de los requisitos técnicos inmediatamente enunciados, también debe estar fundada en una disposición existencial peculiar; es decir, la ciencia deberá ser promovida por una vocación hacia la verdad: “La diferencia entre el conocimiento científico y el precientífico, —dice Nicol— no es sólo epistemológica. La diferencia entre las dos formas de conocer es primariamente existencial, y se advierte en las disposiciones frente a la realidad que forman las praxis respectivas”¹⁶. Para nuestro autor, una proposición es científica, no porque sea acertada, sea rigurosa o metódica, antes bien porque ha derivado de esta vocación hacia la verdad. Sobre la vocación de la verdad como constitutiva de la ciencia volveremos más adelante.

Cabe mencionar que la relación que se establece entre las primeras tres direcciones de la ciencia (natural, social y formal) y la cuarta (metafísica) es una relación de principio, de fundamentación; aunque debemos aclarar que cualquier disciplina especial puede avanzar sin la noticia de sus fundamentos. Las ciencias pueden avanzar con o sin el dato de sus principios. Sin embargo, la interacción entre la metafísica y las ciencias segundas queda confirmada por el hecho de que estas últimas no pueden ser factibles si se encuentran desprovistas de fundamento, aunque esto no implica que las ciencias segundas se encuentren siempre al tanto de su fundo. Nicol dice: “No hay forma de articular un pensamiento [...] científico en general, sin que conste una fundamentación absoluta”¹⁷. Lo cual quiere decir que no puede haber ciencia segunda sin ciencia primera. La correlación que se establece entre éstas es, por principio, en función de su incompletitud. Las segundas requieren del favor de la primera en virtud de que aquéllas no se fundan a sí solas.

Si bien las distintas ciencias se diversifican tanto por su objeto como por su método, todas, sin embargo, forman parte de un conjunto. Todas y cada una de las ciencias poseen en común el rigor y el método; esto no quiere decir que todas estas deban constreñirse a un método específico, sino más bien a que cada una de éstas posee la consigna de ceñir sus pasos al marco de un método determinado. Con esto realizamos un primer acercamiento hacia la integración de las distintas

15 Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 48

16 Nicol, *La primera teoría de la praxis*, México, UNAM, 1978 p. 63

17 Nicol, “Diálogo con Xavier Rubert de Ventós”, en *Anthropos*, Extraordinarios 3, Barcelona, Anthropos, 1998 p. 23

disciplinas científicas en un solo cuerpo. Es un hecho que en la radiografía detallada de las ciencias florece una amplia gama de conocimientos consolidados y otros tantos en formación. La diversidad es el primer dato que nos sale al paso cuando miramos el fenómeno de la ciencia. Nuestro autor clasifica los saberes científicos en cuatro grandes grupos, pero ninguno de éstos en particular puede asumir para sí el título exclusivo de ciencia. No es más científico el conocimiento acerca de la naturaleza que el de los fenómenos humanos, ambos poseen su peculiar complejidad y rigor. Tampoco es más científico el desarrollo de las disciplinas formales que el de la metafísica, ambos poseen sus métodos y rigor sistemático. La ciencia no se reduce a ninguno de estos campos propiamente. La ciencia abarca a todos y excede a la particularidad de cada uno.

Con todo, consideramos que la crisis epistemológica moderna no empaña los distintos modos de entender a la ciencia. Lo que está en crisis es una manera peculiar de concebir a este quehacer, la cual acusa perfectamente nuestro autor sobre todo en la primera parte de *La crítica de la razón simbólica* (1982). Lo que está en crisis es ese paradigma platónico de concebir a la verdad y el conocimiento como preestablecidos e inmutables, es decir, lo que se encuentra en crisis es aquella imagen que entiende las conclusiones del conocimiento científico como entidades necesarias, universales e inamovibles. “Se reconoce, como en todos los casos anteriores que no es posible seguir como hasta ahora. Pero ¿desde cuándo ha existido lo que ahora termina?”¹⁸. Nicol piensa que su filosofía viene a marcar la mella de la fase terminal de un agotamiento eminente de este modo de hacer y concebir el conocimiento, que halló, tal vez, en Husserl la última de sus expresiones.

Podría decirse que el auge que tuvieron las ciencias naturales en los siglos XVII y XVIII se debió en gran medida al concurso del método experimental, estableciendo con esto una suerte de hegemonía respecto de las demás formas del saber, incluidas las ciencias del espíritu y la metafísica. Y para muestra ahí están los esfuerzos realizados por Kant y los empiristas ingleses al pretender medir las demás formas de conocimiento con el metro de la física matemática. No obstante, a finales del siglo XIX y principios del XX, este debate se crispó aún más abriendo la brecha epistemológica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, así como respecto a la filosofía. Aquí cabe reconocer los insignes esfuerzos realizados por el físico ruso-belga Ilya Prigogine, ganador del Nobel en 1977, al intentar suturar la brecha epistemológica entre las ciencias y las humanidades, diciendo que tanto la ciencia como la filosofía son formas legítimas del conocimiento, justamente porque no existe una vía exclusiva de comunión con la naturaleza; es decir, tanto las ciencias como la metafísica entablan cada cual a su manera una comunión con la naturaleza. Prigogine dice: “Cuando aprendemos que la teoría física nos impone hacia la naturaleza, debemos igualmente aprender a respetar las demás formas de abordar las demás formas intelectuales. [Se debe destruir] ciertamente la idea de una oposición fundamental entre la ciencia y la

18 Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 2001 p. 22

metafísica”¹⁹. Desde luego, esta afirmación cabe solo en el contexto del derrumbe de las grandes certezas epistémicas, cuando ya no existen verdades absolutas, cuando toda verdad posee mediano alcance; entonces cada punto de vista tiene que verse completado y referido por otro punto de vista. El autor belga dirá que las diferentes disciplinas científicas y filosóficas se requieren interactivamente para obtener una visión de conjunto, ya que esta es la panorámica más completa. Cada punto de vista posee una porción del conjunto, y justo por esto debe haber un contraste de perspectivas, pues de esta manera la ciencia puede poseer una vista más amplia, a través del conjunto de todos los esmeros particulares, haciendo que sus aseveraciones sean más convincentes. La instancia actual para la validación del conocimiento no cuenta ya con la idea de una razón omnipotente, sino con una razón que se aproxima relativamente al conocimiento. Justo por esto se precisa el concurso de los otros puntos de vista para la construcción actual del conocimiento.

Asimismo, otro asunto que nos interesa subrayar de este esfuerzo realizado por Prigogine es el que aparece de camino al afán por suturar la brecha epistemológica entre las ciencias y la filosofía, aquí adquiere rostro finalmente el llamado hacia una ciencia unificada; es decir, se nos esboza el rostro de una comunidad interdisciplinar compuesta por la interacción de las dos culturas (ciencia y filosofía). En torno a esto, Wallerstein, en un trabajo dedicado a Prigogine afirma:

[Prigogine] reivindicó el llamado a una ciencia unificada, pero no en la línea de los filósofos analíticos, sino en el sentido de que las ciencias naturales formaran parte de una familia científica más grande en la cual el tema común fuesen las premisas socio culturales y las relaciones entre todas las actividades vinculadas con el saber, y en la que se supera la división de las dos culturas²⁰.

Ya Prigogine avizora la posibilidad de enmarcar las diferentes disciplinas científicas en el horizonte de una familia más grande en la cual la misma filosofía se encuentra incluida como parte de un gran diálogo. En el pensamiento de Prigogine, las llamadas ciencias duras voltean finalmente su mirada hacia las llamadas ciencias blandas, y las primeras ven en estas últimas un modelo de realización; ya que, como se recordará, en las ciencias blandas se apostaba desde finales del siglo XIX por un cuadro epistemológico menos pretencioso, pues se reconocía que sus conclusiones eran restringidas y provisionales. Todas las ciencias se requieren, pues una sola no puede abarcar los diferentes ámbitos de estudio del ser. Consideramos que este reconocimiento es muy importante, porque a partir de aquí esa vieja disputa entablada entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias blandas, y el contraste con la ciencia primera por adjudicarse la preeminencia del conocimiento, tiende a desmoronarse. Sin embargo, debemos también señalar que, si bien es cierto que en esta gran familia

19 Cfr. I. Prigogine y Stengers, *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1997 pp. 323, 131

20 I. Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 51

de disciplinas que dibuja el autor belga tienen cabida tanto las ciencias como la filosofía, lo cierto es que sigue existiendo esta barrera que protege el cinturón de las primeras respecto de la segunda. Prigogine reconoce la sutura de la brecha epistemológica entre estas dos formas de discurso, pero jamás apuesta por agruparlas en un mismo equipo; filosofía y ciencia constituyen dos culturas, cada cual con su lógica y con su peculia epistémico, y hay un diálogo entre éstas, pero nunca la metafísica puede erigirse como una ciencia estricta. Hay que reconocer, sin embargo, que esto es una enorme ganancia, pues la epistemología se ha abierto al reconocimiento de diferentes formas del pensamiento.

La filosofía sigue poseyendo un estatus de metaciencia: en Popper, la metafísica es ciencia de los principios, y en Kuhn, la metafísica es la que vertebría la idea de las revoluciones. Hay que reconocer que, aquí y allá, esta disciplina se sigue concibiendo allende la ciencia.

Consideramos que, en esto, Eduardo Nicol da un paso hacia adelante, ya que se va atrever a realizar lo que Husserl no pudo, a saber, constituir la filosofía en ciencia estricta. Para nuestro autor mexicano-catalán, conocimiento científico es tanto el estudio de los fenómenos naturales, como el estudio de los fenómenos culturales, formales, y también la investigación filosófica de los principios del conocimiento. Esto quiere decir que, si bien la ciencia discurre por diversos horizontes de búsqueda, no obstante éstos se concibe ya como una disciplina, antes bien es el cuerpo global donde encuentran asidero y reunión todas las ciencias, tanto segundas (especiales) como la metafísica misma. Esta articulación se encuentra amalgamada por la entreveración de dos, por así decirlo, criterios de científicidad, a saber, el criterio técnico constituido por el rigor, el método y el sistema; y el criterio vocacional del conocimiento científico. En este marco, no es mayor la metafísica que las ciencias del espíritu. Ambas forman parte de un cuerpo todavía más general, el cual trasciende a cada una en particular, y este cuerpo global es la ciencia. Aquí seguimos reteniendo el nombre de ciencias segundas, pero no con un afán peyorativo, sino solo con el propósito de resaltar más la afinidad epistémica entre la metafísica y aquéllas. El todo es mayor que la parte. La ciencia es un cuerpo integrado que engloba a las cuatro grandes ramas enumeradas más arriba.

Consideramos que el debate epistemológico es fructífero cuando nos conduce a nuevas conclusiones, pero cuando se enfrasca en la disputa por la preeminencia de alguna disciplina en particular resulta infructuoso. Y lo infructuoso en ciencia tiene que abandonarse, pero no por falta de ánimo o de interés, como suele ocurrir, sino porque la integración misma del cuerpo de la ciencia inhabilita de suyo cualquier presunción. La ciencia es un cuerpo integrado de suyo; las disciplinas científicas conforman su integración. No obstante, la integración unitaria de la ciencia está confirmada, además, por la secuencia histórica en que se van sucediendo las teorías de acuerdo con un principio interno de mutación²¹. Esta última es otra manera de acceder a la unidad de la ciencia, a saber,

21 Cfr. Rush González, "Estructura, historia y unidad de la ciencia partir de la óptica de Eduardo Nicol" en, *Ciencia ergo sum*, Vol. 14 número dos, *passim*.

mediante el engarce de sus hipótesis en el transcurso del tiempo; esta unidad sería el resultado del acople o sustitución de las teorías en el tiempo. La diversidad daría de sí la unidad. No obstante, debemos mencionar que este horizonte por el momento no nos interesa, puesto que de alguna manera es el tiempo mismo el que se encarga de ir acomodando y dando de sí la consecución de las teorías en la historia de la ciencia. Hay que mencionar también que los subterfugios técnicos tales como el rigor, el método y el sistema, en tanto que elementos comunes, permiten una manera de integrar la ciencia. No obstante, nos interesa más bien mostrar que la unidad de ésta puede lograrse ateniéndose al artífice del mismo conocimiento.

Nicol quiere ir todavía más lejos e insiste que la ciencia es una comunidad fundada en la coincidencia de su principio y su fin. Encuentra que, efectivamente, existe sólo un origen de la ciencia, y asimismo descubre que también existe un fin supremo en el que inciden todos los propósitos de la misma. En ciencia, origen y fin coinciden, esta coincidencia está marcada desde el origen; asimismo, todo esfuerzo científico posee un fin común. Esto quiere decir que la unidad de la ciencia se encuentra fincada desde el origen y es corroborada por su meta. Esta unidad está enmarcada desde su base y su vanguardia. Para clarificar esto traigamos a mención el tópico del quehacer y finalidad de la ciencia.

Comencemos preguntando, ¿en qué consiste el quehacer y cuál la finalidad de la ciencia?, ¿cuál es la función y el camino que recorre ésta en cualquier lugar y tiempo? “El camino de la ciencia —dice el autor mexicano-catalán— es siempre el mismo en todos los tiempos y en todas las ciencias”²². Esto nos sugiere la idea de una estructura estable que funciona exactamente en todas las ramas del saber; de hecho, nuestro autor afirma: “[las ciencias] todas funcionan igual”²³. Los modos de hacer ciencia, así como sus tópicos, cambian con el paso del tiempo, cambian los enfoques y las conclusiones. Pero lo que no cambia es la función y la finalidad de éstas. Nicol busca esta suerte de sustrato permanente; piensa que esta estructura permitirá afianzar la unidad de la ciencia.

En primer lugar, dice el autor, “toda ciencia aspira a la exactitud”²⁴, aunque esta última no tiene que entenderse necesariamente como exactitud cuantitativa. La pretensión epistemológica de la verdad es el primer propósito que salta a la vista. Pero hay que enfatizar que, para nuestro autor, la ciencia no es universal por sus respuestas, al contrario, cada respuesta es un eslabón irrepetible. Ésta no sólo es episteme, es, además, el anhelo universal por la verdad. Su universalidad no descansa en una tesis, antes bien en su disposición universal hacia la verdad. Esto es, la ciencia también es *sophía*; de tal suerte que el conocimiento de la verdad no representa la meta final, sólo la más inmediata. Nicol dice: “Esto significa que la ciencia, entendida como sistema de conocimientos de la realidad, no es meta final, sino conductor: medio para que la sabiduría sea universal”²⁵. En

22 Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 429

23 *Ibidem*, p. 336

24 *Ibidem*, p. 228

25 Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 177

este sentido, la universalidad de ésta no obedece a la formalidad sus conclusiones, antes bien al dinamismo de su función.

Expliquemos brevemente esto: ¿en qué consiste la función propiamente de la ciencia? Se diría que el hombre, o sea, el artífice del conocimiento, es el mismo cuando hace metafísica que cuando hace ciencia natural: “la forma del ser del hombre es la misma cuando éste hace ciencia natural que cuando éste hace ciencia histórica”²⁶. Hay que mencionar que el aparato cognitivo del hombre funciona unitariamente en cada situación. Está íntegramente presente a la hora de hacer investigación, ya sea social o natural. Pero, aún más, la función universal de la ciencia no sólo alude a la integración de las funciones cognitivas en el sujeto, además hace referencia a aquella disposición libre y desinteresada que subyace en el fondo como motor activo hacia el conocimiento de la verdad. “La filiación del saber científico implica un desinterés”²⁷. *La ciencia sin sapiencia no existe*. La sapiencia es el amor desinteresado que busca la verdad. Toda tesis es provisional; no obstante, la sapiencia es el sustrato constante que promueve la formulación de toda tesis. Desde el punto de vista de nuestro autor,

El principio vocacional se encuentra, pues, en un nivel más profundo aún del que ocupan los que solemos considerar principios de la ciencia. Éstos son base común de toda ciencia posible, porque se refieren al ser y al conocer. Pero el principio vocacional es base de la ciencia porque se refiere a una decisión libre por la cual se inicia “el camino de la verdad”. La verdad es otra forma de experiencia que se obtiene respecto del mismo ser que es objeto de la actividad práctica²⁸.

Es de todos sabido que el camino de la ciencia no es destino, siempre es producto de una decisión, el camino de la verdad se inicia con un llamado libre y desinteresado. Justamente por esto, nuestro autor piensa que una de las causas de la crisis de la ciencia actual se debe al olvido de este principio existencial como motor de todo sistema. Y, en este sentido, el autor considera que hoy no se trata de mediar a la filosofía con el metro de las ciencias duras, sino de que las ciencias en general retengan el insigne título de philo-sophía, es decir, que retengan el amor a la verdad como motor de sus inferencias.

El desarrollo de las ciencias, según nuestro autor, posee “las mismas condiciones existenciales o vocacionales; todas aspiran a realizar lo mismo”²⁹, funcionan igual en todas partes. La ciencia en todo tiempo y por doquier sólo da razón de lo que le aparece. Pero este acto de dar razón está promovido, ante todo, por la *philía*, por el amor. “El científico no es un aficionado; es un profesional, en el sentido de quien ha hecho profesión de amor por el saber”³⁰. Por esto, nuestro autor insiste en que, si bien es cierto que en la historia de la ciencia las diversas tesis suelen irse alternando, lo que permanece es la función de ésta; es decir, *la*

26 Nicol, *La vocación humana*, México, CONACULTA, 1997 p. 366

27 Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 75

28 Nicol, *La primera teoría de la praxis*, p. 64

29 Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 383

30 Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 179

manera filial y amorosa de llegar a una verdad. “La esencia de la ciencia no se manifiesta en sus resultados, sino en sus orígenes vocacionales”³¹. El acto genético de la ciencia consiste en dar razón de una manera desinteresada acerca de las cosas. Y en esto, *grossó modo*, justamente se resume la función universal de la ciencia, a saber, en dar razón de lo dado sin otro propósito de presentar el ser tal cual es o tal como nos aparece. Esta función es permanente en el desarrollo de la ciencia: “la filosofía siempre hace lo mismo”³². ¿Y qué es lo que siempre hace?: construir una aproximación metódica y desinteresada hacia la esencia de las cosas.“La vocación [que es amor] de verdad está en la base: es un fundamento anterior a todas las operaciones racionales, a todas las doctrinas filosóficas y a todas las ciencias”³³. El amor es una constante en la búsqueda de la verdad. De hecho, es lo que define a esta función como científica. Sin sapiencia no hay ciencia, sin amor no hay verdad.

De esta manera quedaría demostrada una vez más la unidad de las ciencias. Este engranaje quedaría confirmado a partir de su origen existencial, siendo la vocación el motor común de toda búsqueda metódica del conocimiento. Aunada a esta idea, hay que reconocer que la ciencia no sólo es universal por su función, lo es además por la fijeza de su fin. ¿Cuál es el fin último de una vida buscadora de la verdad? Es cierto que la verdad representa un fin inmediato, pero no representa el objetivo final de ésta. Es evidente que aquí tampoco se busca el ser, en éste ya estamos, desde luego y desde siempre; se busca ampliar los horizontes teóricos del conocimiento y los horizontes existenciales de los hombres: “el hombre de ciencia no busca la verdad por mor del ser, sino por mor de los demás hombres”³⁴.

Podría decirse que la ciencia es una estructura que permite diferentes formas del pensamiento y se encuentra abierta hacia el porvenir, a través de la cual el crecimiento del ser del hombre se coloca como fin último. Por la ciencia el hombre se abre un camino para el despliegue de sus posibilidades de ser; en ésta el hombre viene a ser más, pues al recorrer los límites del conocimiento también recorre los límites de su ser. Por la ciencia el hombre amplía sus contornos existenciales. La peculiaridad del despliegue ontológico del hombre por la vía de la ciencia se logra a través de una búsqueda incesante por la verdad, dando razones aproximativas acerca de la esencia de las cosas; “el fin de *todas* las ciencias —dice Nicol— es la suprema perfección del hombre... *El fin de la ciencia la trasciende. Como quiera que ella se conciba, este fin es el hombre*”³⁵. El fin supremo de toda exploración epistemológica trasciende a la misma ciencia, sobrepasa el mero radio de acción epistemológico y apunta hacia un estrato ontológico peculiar, a saber, el ser del hombre.

La ciencia, entonces, es universal no por sus tesis, antes bien por su función y por su fin. Las tesis se intercalan, pierden vigor en el transcurso del tiempo; toda

31 Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 113

32 Nicol, *La reforma de la filosofía*, p. 171

33 *Ibidem*, p. 38

34 *Ibid*, p. 235

35 *Ibid*, pp. 80-81, el subrayado es nuestro.

teoría tiene que revisarse recién acaba de ser planteada. Nicol busca el sustrato que permanece inalterado pese a la evanescencia de las teorías en la ciencia. Lo que permanece es la función y el objetivo último de todos los empeños científicos. Vale la pena mencionar que la “función” representa el *modus operandi* de la ciencia, es la praxis de ésta (el anhelo desinteresado por dar cuenta de una manera metódica de lo que aparece). Mientras que el fin último trasciende a la ciencia misma, es fin es el hombre mismo. La función es interna, mientras que el fin, correlato. La función, sin embargo, no está desarticulada del fin; por el contrario, es en este último en donde encuentra justo sentido la función de la ciencia.

Esto nos permite avanzar, dando un paso hacia adelante, en el proyecto de integración de las ciencias. En torno a esto, Nicol dice: “Por razón del fin, que es razón de principio, no hay más que una ciencia”³⁶. Si todas las ciencias poseen la misma función, significa que se encuentran asentadas sobre las mismas bases y poseen un mismo fin, entonces esto da ocasión para afirmar que la unidad de la ciencia, en cierta manera, se encuentra propiciada desde su origen.

El hallazgo registrado por nuestro autor resulta sumamente importante, en virtud de que bajo un tratamiento especial éste logra dar cuenta acerca de la integración del corpus de la ciencia. Este aporte puede apreciarse todavía más sobre el trasfondo de la desarticulación contemporánea de ésta en dos grandes grupos, a saber, las duras y las blandas, por un lado, y las humanidades, por otro. Sin embargo, desde la óptica de nuestro autor, tal aporía se desvanece. Acerca de esto, agrega: “es arbitraria la distinción entre [...] la ciencia natural [...] [la ciencia social] y la ciencia primera”³⁷. La ciencia es igual en todas partes; científica no sólo es la descripción cuantitativa de la naturaleza o la descripción de los fenómenos sociales, también lo es el ejercicio de la filosofía. Este es otro de los aportes sólidos de nuestro autor, mediante este empeño Nicol marca su rasgo distintivo en el concierto de la epistemología contemporánea. Nuestro autor no distingue la filosofía y la ciencia como dos culturas; tampoco la metafísica es concebida allende la ciencia; la filosofía y las ciencias constituyen piezas hermanas de una comunidad. La metafísica no es una cultura junto a la ciencia, sino ciencia estricta, en cuanto que cumple cabalmente con los *criterios tanto técnicos* (rigor, método, sistema) y *vocacionales* que definen y distinguen a la comunidad de la ciencia. Repetimos: para nuestro autor, la ciencia no es una disciplina, sino una comunidad agrupada mediante estos dos criterios: el técnico y el vocacional. Así, la metafísica, tomada de la mano del principio vocacional y por el camino del método, es erigida como ciencia estricta.

La ciencia es un saber técnico del ser caracterizado por el rigor, el método y el sistema; pero, ante todo, es una vocación humana. Esto quiere decir que ésta precisa del concurso de estas dos instancias, la técnica y la existencial. La acepción o criterio técnico está constituido por el conjunto formado por el rigor, el método y el sistema; a su vez, el criterio existencial está representado por la

36 *Ibid*, p.75

37 Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 336

vocación. Justo por esto, nuestro autor enfatiza diciendo que ésta es ante todo una vocación humana. En este sentido, la metafísica, al cumplir cabalmente con estas dos instancias, puede llamarse sin más ciencia estricta. Con esto, Nicol está dando el paso que ni Kant ni Husserl pudieron dar. Nicol encuentra otra metodología para dar este paso decisivo. Cabe mencionar que este paso no precisó la sumisión de la filosofía al metro del conocimiento físico matemático. Se precisó el trastocamiento de la noción general de la ciencia, entendida por la tradición como disciplina, ahora concebida más bien como una comunidad amalgamada tanto en su origen y su fin.

Se diría que ahora un planteamiento científico no está obligado a poseer precisión cuantitativa; esto también lo dijo Popper³⁸. Un planteamiento científico no debe tener más precisión que aquella que su mismo objeto impone y exige: la naturaleza del objeto es la pauta para dicha precisión formal. A su vez, dirá Nicol que una ciencia no se calibra por sus resultados, sino por la sapiencia activa en ella. El autor catalán invierte la preeminencia en la estructura de la ciencia. Una ciencia vale más, no por sus respuestas, sino por sus planteamientos y por el despliegue del ser que en cada una de éstas se propicie. La sapiencia buscadora es una constante que determina el semblante del quehacer científico, pues esta es la que nos permite hablar de la unidad de las ciencias, en virtud de que en ella está presente el ser humano, ya como agente activo, ya como fin. Por la ciencia, el ser afiliado a la verdad declara su amor a la humanidad y su sumisión al ser.

El aporte del autor mexicano-catalán en este punto, diríamos, consiste en identificar a la ciencia con una vocación humana. No hay propiamente ciencias duras ni ciencias blandas, *toda ciencia es ante todo humana*. No sólo son históricas las sociales, “también son históricas las ciencias naturales”³⁹. También las formales y las que investigan la naturaleza, son ciencias humanas.

Toda ciencia es ante todo humana, pues, como dice el autor, “defino a la ciencia como un conocimiento que posee racionalidad, universalidad, método y sistema. Pero más radicalmente la defino como vocación humana”⁴⁰. Es decir, ésta es histórica y humana porque todas las hipótesis científicas son producciones del espíritu; son creaciones culturales, las cuales convienen a un espacio y un tiempo histórico determinado. “Son ciencias humanas, obviamente, las que se ocupan del hombre. Pero también son humanas las ciencias naturales. No lo son por su objeto, sino por quien las produce [...] De suerte que toda ciencia pertenece a las humanidades”⁴¹. La ciencia es ante todo humana, justamente porque ha sido facturada por el ser humano, y porque a través de ésta es el ser del hombre quien se autoconstruye.

Concluyendo, podemos ver cómo es que el humanismo de Eduardo Nicol florece a propósito de la tematización de un tópico como la ciencia. Podría decirse que la idea de la ciencia en nuestro autor se erige en un estricto humanismo, no

38 Cfr. Popper, *Realismo y objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 2000 p. 47

39 Nicol, *Ideas de vario linaje*, p. 226

40 *Ibidem*, p. 411

41 *Ibid*, p. 411

sólo porque el hombre sea el artífice de la ciencia, sino además porque, al imponerse como fin, despliega a través del ejercicio de ésta la potencialidad de su ser. La ciencia permite columbrar una vez más la preeminencia del ser humano. Son los hombres quienes se entienden a propósito de las hipótesis científicas, son los seres humanos los únicos capaces de entablar un diálogo y de existir así en reciprocidad hablando acerca de lo ajeno. Por el conocimiento, el ser accede a un estatus ontológico en el que el ser humano queda plantado en el centro del ser y de frente a sus semejantes. El hombre es el ser que existe hablando a los otros acerca del ser. El hombre es el ser que habla del ser. Es el portavoz del ser. Puede hablar del ser de un modo metódico y también puede hacerlo al margen del método. Esta peculiaridad es la que marca el modo de ser de cada ser humano; la ciencia no es destino, es decir, nadie está obligado a transitar por la vida recorriendo la vereda de la ciencia, en virtud de que ésta siempre es producto de una libre decisión. Sin embargo, el camino de la ciencia permite enaltecer el puesto ontológico del hombre, ya que por vía de la misma cada hombre elige mostrar a los otros el ser tal cual es en sí: digamos que elige habitar en la verdad del ser. En suma, el conjunto de todas las ciencias se resume en una sola: la humana. Así, “*La unidad fundamental del conocimiento deriva de la unidad estructural del ser cognosciente*”⁴². El conocer surge en el ser del hombre mediante su relación con lo otro, y va enderezado siempre hacia el otro. Toda ciencia es humana porque su posibilidad se realiza en el ser del hombre y porque su meta final se resuelve precisamente en el hombre mismo. De esta manera, nuestro autor intenta dar también una primera respuesta al desafío que representa la fragmentación del conocimiento en la epistemología contemporánea sin tener que negar ninguna acepción epistemológica.

42 Nicol, *La vocación humana*, p. 366

Bibliografía

- Allègre Claude, *La derrota de Platón o la ciencia en el siglo XX*, México, FCE, 2003
- Balandier, Georges, *El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales – Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- Frank, Philipp, *Filosofía de la ciencia*, México, Edit. Herrero Hermanos Sucesores, 1965.
- González, Rush, *Retorno a la metafísica, entorno a los límites del logos ante el ser, Eduardo Nicol*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.
- _____ "Verdad de hecho y verdad de teoría: acerca de la verdad y los principios de la ciencia en Eduardo Nicol" en, *Ciencia ergo sum*, revista científica multidisciplinaria, Vol. 12 número tres, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006.
- _____ "Estructura, historia y unidad de la ciencia a partir de la óptica de Eduardo Nicol" en, *Ciencia ergo sum*, revista científica multidisciplinaria, Vol. 14 número dos, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, versión bilingüe, Madrid, Edit., Istmo, 1999.
- _____ *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2004.
- Laplace, *Teoría analítica de las probabilidades*, en Ludovico Geymonat, *Límites actuales de la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2004
- Lévy-Leblond, Jean-Marc, *La piedra de toque, la ciencia a prueba*, México, FCE, 2002
- Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997
- _____ *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001
- _____ *Metafísica de la expresión*, nueva versión, México, FCE, 1974
- _____ *La primera teoría de la praxis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1978
- _____ *La reforma de la filosofía*, México, FCE 1980
- _____ *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, 2001
- _____ *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, primera edición, 1990
- _____ "Diálogo con Xavier Rubert de Ventós", en *Anthropos*, Extraordinarios 3, Barcelona, 1998
- Popper Karl R. *Sociedad abierta, universo abierto conversación con Franz Kreuzer*, Madrid, Edit. Tecnos, 2000
- _____ *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica. Vol. I Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Edit., Tecnos, 1985
- Prigogine I. y Stengers, *La nueva alianza, metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1997
- Rodríguez Casas, Gerardo, *Hacia una epistemología integral*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999
- Sokal Alan, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999
- Wallerstein, I., *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005

Roberto Andrés González.
rushlogo@yahoo.com.mx

¿PUEDE SER NO-METAFÍSICA UNA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL CONOCIMIENTO? EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE K. O. APEL

Felipe Martín Huete, Universidad de Granada.

Resumen: La vieja tradición que buscaba una fundamentación última del saber no ha desaparecido totalmente del panorama del pensamiento actual. Pero, de entre las distintas corrientes que actualmente la reclaman, es el planteamiento de K. O. Apel el que con más energía y precisión ha intentado defender la posibilidad y necesidad de dicha fundamentación, tratando al mismo tiempo de actualizar su planteamiento y solución, de modo que incorpore los logros recientes de la filosofía y, por tanto, sea inmune a las diversas objeciones que se le han planteado.

Abstract: The old tradition was looking for an ultimate foundation of knowledge has not totally disappeared from the landscape of current thinking. But among the different streams that currently claim that reasoning, is the approach of K. O. Apel you with more energy and precision has tried to defend the possibility and necessity of an ultimate foundation, while seeking to upgrade their approach and solution so that it incorporates the recent achievements of philosophy and, therefore, is immune to various objections being raised.

1. Introducción.

Lo que pretende Apel es determinar si al superar la metafísica ontológica tradicional prekantiana e instaurar el nuevo paradigma que surge constituido por la semiótica trascendental, se puede seguir considerando tal propuesta filosófica como metafísica (Filosofía primera) y si debemos abandonar la noción de fundamentación última. Considera, de igual modo, si es posible defenderla del conocimiento que permita salvar los escollos epistemológicos del trilema de Münchausen (regreso al infinito, círculo vicioso, interrupción del proceso en un punto determinado). Para ello, el autor se plantea las tres preguntas claves para determinar el sentido de una fundamentación última filosófica: ¿por qué es *necesaria* una fundamentación última filosófica? ¿por qué es *possible* una fundamentación última filosófica? y ¿cuál es la *relevancia funcional* de esta fundamentación?

Con respecto a la necesidad de ésta, el autor considera que incluso el principio falibilista precisa de ella, porque el discurso argumentativo debe garantizarse como la condición normativa para la posibilidad misma de la crítica y posible falsación de las hipótesis. Además, se exigen unos presupuestos pragmáticos que la configuran a la que se accede mediante una pragmática trascendental.

En cuanto a la posibilidad de una fundamentación última postmetafísica, Apel la relaciona con la propuesta de su método filosófico, el cual no va a caer en el error de una posible regresión al infinito, sino que sólo afirma como posibles aquellas clases de presupuestos que no se pueden discutir a fin de evitar la auto-contradicción performativa.

Por último, la relevancia funcional de dicha fundamentación queda puesta de manifiesto al fijar los supuestos normativos sobre los que se sostiene la práctica discursiva. Por tanto, la búsqueda del acuerdo como condición de sentido implica una dimensión normativa que va más allá de lo lingüístico y que perfila el imperativo moral. Tal normatividad no la podemos abandonar, pues caeríamos en auto-contradicción performativa. El núcleo de dicha normatividad radica en el reconocimiento mutuo de los hablantes como interlocutores válidos, y desde ese núcleo se perfila la norma ética fundamental que señala un deber incondicionado y es fundamento de validez de cualquier otra norma: el deber de buscar el acuerdo o consenso a través del discurso, teniendo en cuenta los intereses de todos los afectados y las consecuencias que pudieran derivarse como efecto de su aplicación.

De este planteamiento instaurado en la pragmática trascendental del lenguaje (semiótica trascendental) no se deriva ninguna ontología, y el único objeto que afirma es el hecho de la razón argumentativa. Esto constituye el punto de partida de la posterior reflexión trascendental: hay argumentación. Si no se respeta lo que surge del principio de la razón argumentativa, se está actuando de forma irracional, porque choca con algunos de los presupuestos universales y necesarios de la razón argumentativa, la cual controla las acciones de racionalidad de la acción humana. Por tanto, de aquí no se va a derivar ni una ontología ni un código de valores (ética). No hay un código moral porque eso es el resultado de las acciones comunicativas, y es por ello que a este planteamiento se le denomina “ética mínima”, pues solamente pretende establecer los mínimos racionales exigibles a cualquier participante o argumentante en el marco de las acciones comunicativas. Así pues, no podemos esperar encontrar en este planteamiento una concepción del mundo ni una concepción ética, pero sí las condiciones básicas racionales para establecer un discurso racional dentro de la comunidad ideal de interpretación.

Apel lo que hace es generalizar la postura de Pierce, de forma que va a potencializar universalmente lo que éste pensó solamente para la comunidad de científicos. Algunas de las críticas recibidas a tal planteamiento apeliano han venido desde el metodologismo, según el cual la propuesta de este autor requiere unas condiciones de acuerdo con el fin de llegar posteriormente a un acuerdo consensuado.

Con respecto a la articulación de la filosofía trascendental y la historia, es preciso señalar que, en la medida de la pura facticidad, Apel considera que los productos del ser humano tienen una evolución, pero puesto que no todo puede ser contingente, tiene que haber elementos necesarios que estén al margen de lo contingente.

La filosofía tiene pretensiones de crítica, y para ello debe de haber un elemento legitimador crítico y exterior al mundo. Es decir, hace falta un “ideal” para derivar desde ahí todas las postulaciones críticas. Si la filosofía pierde este “ideal”, entonces se pierde la filosofía. Por tanto, podemos concluir diciendo que es en el marco del paradigma de la pragmática trascendental del lenguaje (semiótica trascendental) donde Apel va a desarrollar su exclusivo método filosófico de búsqueda de la verdad, donde va a desarrollar una filosofía postmetafísica en el sentido de una “filosofía primera”, y donde va a ser posible

instaurar una fundamentación última filosófica como principio garante de un marco de racionalidad básica exigible y una normatividad moral mínima.

2. El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje.

El distanciamiento de un racionalismo acrítico se vincula en el “racionalismo crítico” con la pretensión de sustituir satisfactoriamente el programa filosófico de fundamentación última por un programa alternativo de crítica racional ilimitada. En este sentido, H. Albert mantiene que todo intento de realizar la pretensión de fundamentación filosófica última conduce a una situación con tres alternativas que aparecen como inaceptables:

Un *progreso al infinito*, dado por la necesidad de ir más allá en la búsqueda del fundamento, algo que no se puede llevar a cabo en la práctica.

Un *círculo lógico* en la decisión, que, al no ser lógicamente correcto, no conduce a ningún fundamento seguro.

Una *interrupción del procedimiento*, que llevaría consigo la suspensión arbitraria del principio de razón suficiente.

Pero H. Albert sabe que la tradición filosófica no pretendía suspender el procedimiento lógico de fundamentación de cualquier momento, sino que pretendía alcanzar premisas que fueran ciertas desde la base de una *evidencia del conocimiento*. H. Albert llega a la tesis de que la búsqueda de la certeza es completamente inútil e incompatible con la búsqueda de la verdad.

A partir de aquí se ve que el objetivo de Apel no es poner en cuestión el principio de “examen crítico”, sino el de preguntar por las condiciones de posibilidad de una crítica válida intersubjetivamente. Es decir, hay que investigar en qué sentido el principio de fundamentación o justificación puede ser sustituido por el principio de crítica, o ver si ese principio está presupuesto por el principio de dicha crítica. El problema de la fundamentación filosófica última se ha planteado debido a la circunstancia de que los argumentos lógicos-matemáticos no pueden fundamentar por sí mismos la verdad de sus premisas, sino que sólo pueden asegurar la transferencia del valor de verdad positivo desde el conjunto de premisas a la conclusión, con lo cual se indica que el problema filosófico de tal fundamentación no puede concebirse como un problema puramente lógico-formal.

Apel no pretende defender la posición que se sigue del racionalismo clásico, a saber, aquella que reduce la búsqueda de la verdad a la búsqueda de la evidencia en el sentido del primado cartesiano de la teoría del conocimiento qua teoría de la conciencia. Tampoco pretende defender ninguna “filosofía del origen” del conocimiento, sea empírista o racionalista, en la que se presuponga “una solución simultánea para los problemas del origen y de la validez”. Esto le resulta una estrategia poco prometedora, porque la evidencia del conocimiento como tal está limitada a la conciencia de la evidencia. En este sentido, pretende sacar consecuencias para la teoría de la verdad que no saca K. Popper y, en su opinión, se llegaría a un desconocimiento de la situación si la problemática de la validez intersubjetiva de los enunciados, mediada lingüísticamente, se declarara sin más

como la de una lógica de la ciencia que pudiera remitir a la psicología los problemas de la teoría del conocimiento tradicional.

Apel pretende postular, como complemento filosófico de la sintaxis y semántica lógicas de los lenguajes científicos ideales, una pragmática trascendental del lenguaje que se ocupara de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento formulado lingüísticamente y válido intersubjetivamente. Así, la posibilidad y necesidad de un planteamiento pragmático-trascendental y de un método filosófico de investigación se pueden demostrar radicalmente mediante la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y de validez de la sintaxis y semánticas lógicas.

Respecto a la evidencia, Apel señala que:

La evidencia de conciencia para mí no puede ser equiparada a la validez intersubjetiva de argumentos, frente a la concepción de la teoría del conocimiento moderna desde Descartes hasta Husserl.

Al hablar de la posible y necesaria elevación de las evidencias de conciencia a evidencias paradigmáticas de la argumentación en el marco de juegos lingüísticos, se muestra que la forma de consenso de la comunidad de interpretación no puede ser pensada en modo alguno sin un recurso epistemológico a evidencias de conocimiento. Por tanto, es claro que las re-interpretaciones de nuestra experiencia primaria por medio de teorías físicas con mayor capacidad explicativa tienen que recurrir a una fundamentación suficiente mediante recurso a evidencias paradigmáticas de juegos lingüísticos.

3. El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental.

Apel plantea lo que él entiende por evidencia, ya que, si hacemos un recorrido histórico, vemos que la evidencia, desde Descartes hasta Husserl, constituye el criterio de verdad. Pero a lo largo del siglo XX la evidencia va perdiendo el papel de criterio último de verdad y de fundamentación del conocimiento:

La Hermenéutica: La Hermenéutica sostiene que toda evidencia queda plasmada en lo que Heidegger llama “situación hermenéutica”, que es una situación en la que hay un haber previo, un modo previo de ser y de ver. Esto quiere decir que no hay en la evidencia un contacto directo de lo real, sino que lo que existe es el “acto interpretativo”. El nivel previo es el del marco que hace posible el darse, que es ya constitutivo o inevitable, universal y necesario. La evidencia no es entonces una instancia última, sino un resultado, algo interpretado. Esto hace que después de Heidegger se olvide el término evidencia como fundamentación última. Así pues, no tiene ya sentido hablar de evidencia, y si se le puede atribuir algún sentido debe ser psicológico, puesto que puede generar seguridad pero no verdad.

Orientación filosófica del II Wittgenstein y la filosofía de la ciencia desde Kuhn: Las corrientes procedentes de Kuhn introducen el “historicismo”, que plantea que todo saber es relativo a un paradigma y, por lo tanto, ninguna verdad y evidencia en ningún paradigma tienen un valor absoluto.

En el racionalismo crítico: Popper plantea el problema de la base empírica. Es decir, no hay evidencia en el sentido de que haya apego a la realidad. Por tanto, cuando se intenta falsar una proposición nunca se la puede enfrentar directamente a la realidad. No tiene sentido recurrir a evidencias entendidas como fundamento del conocimiento.

Apel critica la postura cartesiano-husseriana que ve la evidencia como objeto para la conciencia, y recurre a Pierce, que trata la evidencia desde la semiótica, es decir, mediada por signos y, por tanto, desde un ámbito público.

Según Apel, Husserl se queda en la primera y en la segunda categorías de las que señala Pierce, es decir, en la primeridad y en la secundidad, lo que constituye el plano de la conciencia. Apel va más allá, al plano de la terceridad o, lo que es lo mismo, de la intersubjetividad. Es en este uso simbólico donde entra el lenguaje. Por otro lado, Apel demuestra que la evidencia empírica equivale a la verdad intersubjetiva y, por tanto, no puede haber verdad pre-simbólica. Hasta que no hay mediación lingüística no hay intersubjetividad (semiótica). Si la metodología es la que plantea Apel, cualquier análisis previo es imposible. Por tanto, hay que determinar si el saber es semiótico, y qué significa eso. Es decir, si lo que puede ser previo, puede ser válido y cómo se puede analizar.

Apel consigue un nivel de fundamentación en el ámbito del logos. Es necesario determinar la necesidad de un nivel de fundamentación, pero no en términos ontológicos, sino en términos de una fundamentación racional, lógica. Son exigencias para que el hecho de la razón comunicativa sea posible, lo cual sirve de fundamento para todo el ámbito del saber.

4. C. S. Peirce y el problema pos-tarskiano de una explicación apropiada del significado de la verdad: hacia una teoría pragmático-trascendental de la verdad.

Lo que se pretende abordar aquí es un desarrollo de la exposición de Peirce y de una de las tesis principales de su filosofía, que consiste en el paso desde lo que es una concepción semántica de la verdad a una concepción pragmática de la misma. La primera parte consiste en una crítica de las teorías semánticas de la verdad, es decir, de la relación entre el signo y el significado del lenguaje. El uso pragmático del lenguaje es objeto de ciencias empíricas (psicología y psicolingüísticas), y, frente a las tesis de que la concepción pragmática puede ser reducida a ciencias empíricas, Apel reivindica la tridimensionalidad del signo, dice que en la dimensión pragmática hay rasgos de carácter universal, y, por tanto, no se puede reducir a este tipo de ciencia.

El objetivo de Apel consiste en relacionar la idea de verdad de la ciencia empírica moderna y la propuesta filosófica de Peirce. Considera que el concepto de verdad de la moderna ciencia es necesariamente presupuesto para una comprensión metodológica y epistemológica de la ciencia natural experimental y teórica. Por tanto, no pretende desarrollar la problemática acerca de la verdad de las ciencias sociales crítico-reconstructivas.

Apel critica la noción semántica de verdad de Tarski debido a que esta noción hace abstracción de la pragmática por quedar reducida a lenguajes formalizados

y por no tener en cuenta las pretensiones de verdad del sujeto de conocimiento. Siguiendo la crítica a la concepción semanticista, se establece una dicotomía entre la explicación lógico-semántica del significado de la verdad y la pragmático-empírica de la verificación. De igual modo, subraya la importancia del lenguaje natural como sistema quasi-institucional y la necesidad de superar el solipsismo metodológico de la epistemología moderna mediante el postulado de una comunidad ilimitada de interpretación del signo que permita lograr el acuerdo discursivo sobre la confirmación o falsación de las proposiciones.

El “consenso” no es un criterio de verdad, sino un metacriterio de verdad establecida. Así pues, con la teoría consensual, Apel pretende mostrar que la verdad es el acuerdo, siempre que no pasemos por alto las evidencias del mundo natural. Aquello que finalmente acaba siendo verosímil o verdadero, acaba siendo el acuerdo. Además hay requisitos éticos y fácticos que no podemos saltarnos.

5. ¿Husserl, Tarski o Peirce? Para una teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso.

El propósito de Apel es buscar una teoría de la verdad que sea criteriológicamente relevante. Para ello realiza un estudio de algunas teorías, tales como la teoría de la verdad como correspondencia, la teoría fenomenológica de la verdad como evidencia, la teoría semántica de la verdad tarskiana o la verdad como coherencia. Apelasume la mediación lingüística de toda apertura de sentido y dice que hay presupuestos de carácter universal en el hecho mismo de que cada dato esta ya interpretado lingüísticamente.

Tanto la versión débil como fuerte de la verdad como correspondencia son igualmente irrelevantes criteriológicamente. De la teoría de la verdad como correspondencia pasa a analizar la teoría fenomenológica de la verdad como evidencia. Entre las ventajas de esta teoría esta la de que es capaz de aparecer completamente desprovista de la antigua presuposición metafísico-ontológica que esquematizaba la relación sujeto-objeto del conocimiento como una relación intramundana objeto-objeto. En esta teoría fenomenológica de la verdad, la relación que se va a dar es entre mi acto noético y la posibilidad de verificarlo. La teoría de la verdad como evidencia ignora esta mediación lingüística en la interpretación del mundo y, por tanto, también se convierte en criteriológicamente irrelevante.

Otra teoría de la verdad que analiza Apel es la alternativa lógico-semántica de Tarski. Una teoría que no tiene problemas con la determinación o pluralidad de significados en la interpretación lingüística del mundo, pero sólo tiene en cuenta los significados prefijados en sistemas lingüísticos formalizables y, por tanto, las condiciones de verdad pueden ser averiguadas de forma artificial. La teoría de Tarski no puede alcanzar los fenómenos dados del mundo real, lo cual indica que esta teoría semántica no posee ninguna relevancia criteriológica para la teoría del conocimiento. Apel defiende que hay un vacío entre la teoría fenomenológica de la evidencia de Husserl, que no considera en absoluto la pre-interpretación lingüística de los fenómenos; y la teoría semántico-abstracta de la

verdad de Tarski, que no considera la problemática de la interpretación pragmática de los lenguajes artificiales.

Con respecto a la teoría de la verdad como coherencia, Apel cree que Hegel quiso dar a entender que sólo las palabras-concepto de nuestro lenguaje, gracias a su coherencia, representan la verdad de nuestra representación lingüística del mundo. Nuestra valoración discursiva de la verdad o falsedad de los juicios de percepción tiene que depender también de la coherencia o no coherencia de los juicios con la totalidad de nuestro saber experiencial adecuadamente confirmado.

Apel también se centra en la teoría semiótico-trascendental de la verdad como consenso, y considera que tal teoría debe hacer valer todos los criterios de verdad destacados por las modernas teorías postmetafísicas de la verdad: evidencia fenomenal, concluibilidad inferencial y coherencia proposicional-conceptual de la interpretación lingüística del mundo. Esta teoría, donde se explica la verdad mediante la idea reguladora del consenso último acerca de los posibles criterios de verdad, se corresponde con el carácter peirceano que se funda en la “máxima pragmática” de la clarificación del significado. Pero la idea reguladora de consenso último tiene relevancia en las siguientes implicaciones normativas de la idea de consenso:

Quienquiera que en una argumentación seria formule una afirmación y reclame de ese modo una pretensión de verdad, presupone la capacidad intersubjetiva e ilimitada para el consenso y para la afirmación formulada.

En tanto que idea reguladora, la exigencia del consenso demanda que se busquen todos los criterios posibles de verdad y que se ponderen mutuamente para alcanzar un consenso fáctico, falible y provisional, sobre la base del discurso argumentativo de la comunidad real de los investigadores.

La idea reguladora de la búsqueda del consenso último exige que se cuestione todo consenso fáctico de una comunidad finita y real de investigadores.

La teoría de la verdad como consenso, con su relevancia criteriológica probada, remite a los procedimientos mediante los cuales se puede probar la búsqueda de la verdad y remite también a los posibles resultados que cabe esperar en el futuro. En esta teoría semiótico-trascendental y pragmática de la verdad como consenso hay una referencia a aquello que ayuda a la comunidad de los investigadores a seguir en la praxis, la cual no debe confundirse con los efectos satisfactorios o útiles que pudiera tener la creencia en ciertas opiniones para la vida de una persona o grupo de seres humanos.

Referencias bibliográficas.

Albert, H. *La ciencia y la búsqueda de la verdad. El racionalismo crítico y la Metodología de la Ciencia*, en: G. Radnitzky/G. Andersson (eds.), *Progress and Rationality in Science*, Dordrecht/ Holland 1978, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, R.S. Cohen/M. Wartofsky (eds.), Vol LVIII.

Albert, H.. *Trascendental realismo y heurística racional: el racionalismo crítico y el problema del método*,en Gunnar Anderson (ed.), *Rationality in Science and Politics*, Reidel, Dordrecht, 1984.

Apel K.O.*Teoría de la verdad y ética del discurso*, Ediciones Piados, Barcelona.1991.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012

- Barrena, Sara. *La razón creativa: crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*, Rialp, Madrid, 2007.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1992.
- Brent, James. *Charles Sanders Peirce. A Life*, edición revisada y ampliada. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.
- Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985.
- Domingo, A. *La herencia de H.G. Gadamer en K.O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?*, Pensamiento 197 (1994).
- Gómez-Heras, J.M.G. *El apriori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Juan Antonio Nicolás y María José Frapolli (comps.). *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, 1997.
- Popper, K. La lógica de la investigación científica, *Editorial Tecnos*. 1985
- Popper, K. Los dos problemas fundamentales de la epistemología, *Editorial Tecnos*. 1998.
- Sáez Rueda, L. *La reilustración filosófica de K.O. Apel*, Universidad de Granada, 1995.
- Smilg, N. *Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.O. Apel*, en M.J. Frapolli- J.A. Nicolás: "El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política", Edit. Comares, Granada, 200.
- Alfred Tarski. *Introducción a la lógica y a las ciencias deductivas*, Espasa-Calpe, 1985.

Felipe Martín Huete,
Facultad de Filosofía,
Universidad de Granada.
felipem35@hotmail.es

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA MODERNIDAD EN TANTO SOCIEDAD DEL RIESGO

Yvonne Le Meur, Palma de Mallorca.

Resumen. Este trabajo intenta documentar las sucesivas transformaciones del concepto de riesgo en las sociedades de cazadores recolectores, las sociedades orgánicas, el primer capitalismo y la modernidad avanzada, destacando el papel preponderante jugado por el trabajo y el comercio en el proceso de modelar la cultura, el pensamiento y la propia naturaleza humana, proceso en el que están estrechamente imbricados.

Abstract. This work intends to show the successive transformations undergone by the concept of risk along the evolution of societies: hunters-gatherers, organic societies, the first capitalism and the advanced modernity, enhancing the preponderant paper played by labor and trade in the process of modeling culture, thought and human nature itself, process in which they are closely interwoven.

Introducción

“Las profecías que hice en 1931 se están haciendo realidad mucho más pronto de lo que pensé”, escribe Aldous Huxley treinta y cinco años después de idear la pesadilla futurista de organización total en la cual todo estaba organizado, el nacimiento programado gracias a la ingeniería genética y el comportamiento adecuado asegurado por medio de la manipulación y la medicación (el soma). En el momento vital que nos ha tocado vivir, segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, el tiempo parece haber sufrido una aceleración tal que algunas de las tesis que nuestros filósofos y sociólogos publicaron hace treinta, veinte e incluso diez años, están caducas. Las tesis que las sustituyen no solamente alcanzan los pronósticos de aquellas sino que perfilan nuevos desarrollos imprevisibles, las hacen parecer ingenuamente optimistas algunas, otras, tremendamente acertadas comoembriones de teorías futuras. Personas casi visionarias, algunos autores penetraron las causas primordiales de todo el futuro desarrollo. Este hecho no se debe a la cantidad de datos – que hoy en día se ha multiplicado hasta el infinito y de manera asequible para cualquier ciudadano gracias a las redes de comunicación digital – sino a su visión desapasionada y libre de prejuicios y su capacidad de penetrar en el corazón de los hechos (donde ya está contenido su posible desenlace).

Nietzsche, hace ciento veinte años, tomó conciencia de que el Estado moderno había sucumbido y perdido su independencia en manos de *“hombres, situados por su nacimiento como quien dice fuera de los instintos de pueblos y Estados, los cuales por tanto no han de dejar prevalecer al Estado más que en la medida en que”*

*lo conciben en su propio interés*¹. Estos detentadores del poder económico, para poder prosperar en un medio óptimo difunden valores democráticos, pacifican sus territorios porque la guerra es un elemento perturbador para la economía. “*A tal fin es preciso primero, cercenar y debilitar todo lo posible los impulsos políticos particulares y, mediante la constitución de grandes cuerpos estatales equilibrados y el establecimiento de reciprocas garantías, convertir en cosa de todo punto improbable el éxito propicio de una guerra de agresión, y con ello la guerra en general*”. Tenemos aquí planteada la situación de la guerra fría, del equilibrio estratégico entre bloques unificados. El mundo occidental, constituido por coaliciones de países cuyo régimen político es la democracia liberal, entre los cuales se ha erradicado la guerra e imperan leyes de mercado autorregulador se compone de estados, como decía Nietzsche, sustancialmente debilitados para poder dar libre curso al Mercado. Entidades relacionadas con el mercado internacional y las bolsas afectan a los intereses particulares y determinan cambios tan sustanciales como inesperados en la vida social. El Mercado se ha vuelto todopoderoso y condiciona en gran medida el poder de decisión de los Estados.

Unos cien años antes de que Ulrich Beck escribiera “La sociedad del riesgo”, Nietzsche había descrito las instancias que se situarían por encima de los Estados y los utilizarían para lograr sus fines. El espacio inaugurado por estas instancias autónomas allende los Estados no es, en palabras de Beck, ni político ni no político. Este tercer espacio ya lo vislumbró Nietzsche como el espacio propio de “*esos ermitaños financieros verdaderamente internacionales y apátridas, los cuales, dada su natural carencia del instinto estatal, han aprendido a abusar de la política como instrumento de la bolsa y a servirse de Estado y sociedad en calidad de medios del propio enriquecimiento*”². Si bien las atrocidades de las guerras que fueron la forja de donde surgieron los Estados hieren nuestra sensibilidad, la paz calculada destinada a aplanar y desvitalizar el campo para provecho de los grandes intereses individuales, tiende a adormecerla y a transformarnos en un sustrato propicio para el desarrollo de sus iniciativas. El Estado, en cambio, es garante de la cohesión de la sociedad, “el vínculo de acero que rige el proceso social”, el ente que rebasa el círculo familiar y es capaz de aunar los esfuerzos aislados en pos de una causa común. Estos hombres, que quieren, dice Nietzsche, utilizar el estado en su propio interés “considerarían necesariamente como última finalidad del Estado la convivencia armónica de grandes comunidades políticas, en las cuales se les permitiera, sin limitación de ninguna clase, abandonarse a sus propias iniciativas...” Los demás hombres, con “*instinto estatal*” servirían a los intereses de los primeros creyendo servir al Estado.³

1 Nietzsche, Friedrich. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos, El Estado Griego*, Madrid, Ed. Arena, 1999 pp.27-44.

2 Ídem.

3 Ídem.

Con Huxley, “vemos, pues, que la tecnología moderna ha llevado a la concentración del poder económico y político y al desarrollo de una sociedad gobernada (implacablemente en los Estados totalitarios y cortés e invisiblemente en las democracias) por la Gran Empresa y el Gran Gobierno”⁴.

La tesis que este trabajo asume y tratará de demostrar es la de que el riesgo tal como existe en las sociedades modernas y postmodernas es un riesgo diferente del riesgo natural inherente a la vida que las sociedades tradicionales asumieron en el pasado (la lucha por la supervivencia, las guerras, las catástrofes...) El riesgo en las sociedades de economía moderna compleja, en tanto variable de la ecuación del capital y del beneficio ha sido estigmatizado, en un primer tiempo, con el fin de poderlo calcular y controlar, y finalmente se ha convertido, como la escoba del aprendiz de brujo, en una constante en estas sociedades, una constante que se entrelaza con otras variables de la vida y de la economía, produciendo sus propias soluciones, que a su vez generan más riesgos, en una cadena sin fin, que la civilización ya no sabe cómo parar. Por el hecho de estar tan íntimamente mezclado con aquellos otros factores de la producción que movilizan por ejemplo la industria farmacéutica, la medicina, las casas de seguros, las terapias específicas, la industria automovilística, y un largo etcétera, el riesgo se ha vuelto invisible a pesar de su omnipresencia detrás de los bastidores.

El riesgo que por un lado se pretendió desterrar en aras de una mayor estabilidad para la economía y de una mayor productividad en el mundo capitalista, ha vuelto a introducirse en esta sociedad, de una manera insidiosa y con ánimos de quedarse. Este, empero, no es el riesgo de mayor alcance que amenaza a nuestras sociedades, así llamadas “del riesgo”, sino que el riesgo auténtico y más invisibilizado –se podría arriesgar la palabra *deliberadamente invisibilizado*– reside en la descalificación de la naturaleza humana (ver el *último hombre de Nietzsche*, el hombre que se ha perdido el respeto a sí mismo, que ha perdido la fe, el orgullo, la pasión..., el que deja de “lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar”⁵), la destrucción de los valores, e incluso, en palabras de Francis Fukuyama, en la posibilidad de que la ingeniería genética altere la naturaleza humana y nos conduzca a un estadio posthumano de la historia.

1. La vivencia del riesgo en las sociedades orgánicas

La denominación de sociedad orgánica aquí adoptada se refiere a la noción durkeimiana de sociedad compleja basada en la división del trabajo y en la especialización como garantes del equilibrio social, así como en la colaboración consciente de los individuos en el bienestar del conjunto de la sociedad. En la medida en que la complejidad de estas sociedades fue aumentando, la colaboración de los individuos en pos del bien común se fue haciendo

4 Aldous Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, Edhsa 1980, p. 29.

5 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Así habló Zarathustra*, Prólogo, Madrid, Ed. Valdemar 2005.

progresivamente menos espontánea, de manera correlativa a la pérdida de contacto entre unas partes del proceso de producción de los bienes sociales y otras. La esfera del trabajo se tornó central en la evolución de estas sociedades. En tanto factor de producción, vendrá a determinar rasgos culturales y educacionales propios de las clases sociales. El riesgo, a su vez, formará parte de la ecuación de la producción y pasará a ser meticulosamente medido y ponderado por las fuerzas de producción.

El riesgo externo se empieza a estimar, a prever y a evitar a medida que las sociedades se vuelven más complejas y empiezan a tomar forma los conceptos de capital y de inversión orientada a beneficios. Paralelamente a la evitación de los riesgos para la industria y el comercio, no siempre se atienden los riesgos para los individuos involucrados en ellos. El trabajo no siempre se considera dignificante para el individuo y a menudo torna su existencia en un medio para un fin. “*Para que el trabajo pudiera reivindicar título honorífico alguno sería menester, antes de nada, que la existencia, para la que no es sino un medio penoso, tuviese de por sí algo más de dignidad*”⁶, dirá Nietzsche. La dignidad del trabajo tampoco era evidente para los griegos: “*entre ellos se expresa con aterradora franqueza el hecho de que el trabajo es una ignominia*”⁷. El trabajo es ejecutado por esclavos, por personas ajenas a la propia comunidad, capturadas en las guerras, delincuentes, ajusticiados... Sin embargo las guerras son fuente de honor: “*...no conoce la historia otro ejemplo de un tan tremendo desencadenamiento del instinto político, de un tan incondicional sacrificio de todos los demás intereses al servicio de este instinto del Estado...estos celos cruentos entre una ciudad y otra, entre una facción y otra, esta ansia asesina de estas pequeñas guerras, el triunfo fiero sobre el cadáver del enemigo abatido...*”⁸ son signos de la voluntad de poder y de la cohesión del pueblo. El riesgo más importante, en este caso se sitúa en el campo de batalla y se vive como fuente de dignidad porque tiene por objetivo la supremacía de la sociedad griega y el bien común.

De todas las actividades despreciadas en Grecia, el comercio es generalmente la que con más fuerza se rechaza, poniendo en entredicho la honestidad de los que lo practican. Cicerón encuentra intolerable la mentira que, asegura, reside en el comercio: “*¿Qué cosa honorable puede salir de una botica? ¿Puede el comercio producir algo honesto? todo cuanto se denomina botica es indigno de un hombre honesto [...] puesto que los mercaderes no pueden ganar sin mentir, y, jqué cosa hay más vergonzosa que la mentira! Por lo tanto hemos de mirar como algo bajo y vil el oficio de todos los que venden su labor y su industria; cualquiera que da su trabajo por dinero se vende a sí mismo y se pone al rango de los esclavos*”⁹. Más que con el desprecio al trabajo en sí –considerado como actividad creativa–, parece que nos encontramos con una elevada exigencia moral por parte de los griegos: tenían por la moral un amor y un celo que les impedía tolerar la mentira

6 F. Nietzsche, Cinco prólogos para cinco libros no escritos, 1999, Arena Madrid, pp. 27-44.

7 Idem.

8 Ídem.

9 Cicerón, Marco Túlio, De los deberes, I, tít. II, cap. XLII, Madrid, Alianza Editorial 2003.

y la falsedad. Es la venta de la labor del hombre lo que encuentran más reprobable. Detestan sobremanera cuanto asimilan con el acto mercenario, que vendría a ser como un tipo de prostitución, en el sentido de enajenación del esfuerzo y de la labor creativa a cambio de dinero. Parece que una parte de uno permanece en la labor que uno ha creado y que dar un objeto realizado por uno a cambio de dinero es darse a uno mismo por dinero. Encontramos aquí expresada la esencia de la filosofía del don que, siglos más tarde, describirán Mauss y Godelier en relación a sociedades precapitalistas de Polinesia. De la triple obligación tradicional en estas sociedades de dar, de aceptar el don por parte del destinatario y de la obligación de devolver, se deriva una filosofía de la generosidad y de la entrega colectiva, por la cual los objetos circulan creando vínculos entre las personas. La explicación que de tal transacción no comercial da Godelier, haciendo así comprensible la tesis de Mauss, es que algo del donante permanece en el objeto donado y que el objeto tiende a regresar a su propietario original. Los griegos parecen sentir esta pertenencia, la presencia de la esencia del artista en la obra y parecen coincidir en que no puede ser enajenada. La antigua Grecia no poseía vocablo alguno para lo económico. La palabra *Oikonomía* hace referencia a los *Oikos* que significan la casa y el horno. El diálogo de Jenofonte titulado *Oeconomicus* trata de la administración correcta del hogar y de la agricultura.

2. El riesgo de la enajenación. Enajenación versus intercambio

Mezclar lo sagrado y la especulación materialista parece ser un anatema, un sacrilegio. El griego no puede mezclar el comercio con la espiritualidad porque son antitéticos. La enajenación, es decir la separación del individuo de una parte de sí mismo, comienza cuando aquél entrega a otro u a otros una parte de sí (o un objeto que conserva su impronta) para obtener otra cosa a cambio, la cual cosa también es separada (alienada) de su dador y en ocasiones pasa por muchas manos, perdiéndose su ligazón con su origen. Careciendo ya de “espíritu”, de significación profunda, la cosa se transforma en algo extraño (ajeno, *alien*, en Inglés)¹⁰. Es la desvinculación lo perverso e inaceptable de la transacción, no el hecho en sí de que las cosas circulen. Los objetos han circulado siempre en todas las épocas, tanto en los *potlatch* de los Kwakiutl de la costa Oeste de los Estados Unidos como en los intercambios matrimoniales, cargados de significado y

10 Remitiéndonos a la etimología del término, se encuentra que Alius, alia, aliud significa otro, otra. Alienus, aliena, alienum se ha transformado al pasar al español en ajeno, con la misma gama de significados. Y existe también en latín el verbo alieno, alienare, alienatum, que se corresponde con los significados de enajenación tanto de bienes como de la mente y del ánimo, aunque con una gama más amplia. Y el participio perfecto pasivo alienatus, alienata, se usaba ya en latín con el valor de enajenado, extraviado mental, que no es dueño de sí mismo. Se usaba también este participio en medicina para expresar respecto al cuerpo humano la insensibilidad (como si los golpes, cortes, etc. los recibiera otro). Recopilado por Percy Acuña Vigil, ref. web <http://www.urbanoperu.com/node/352>

emisarios de promesas por cumplir, así como garantes de lealtades y lazos de unión.

El don cumple la función de mediador y de creador de vínculo. El don y el contra don, al no desvincular el objeto de su dador y estar este presente en el objeto, realizan la unión, materializan la alianza. El comercio enajenado, en cambio, desvincula y desune: el objeto, que incorpora algo del dador, se desvincula de este; el que da lo pierde, y el objeto pasa a ser propiedad de otro, pero propiedad desalmada, vacía, transformado en mera envoltura material puramente utilitaria. Transformado en un objeto sin alma, el objeto entregado a cambio de otro objeto sin alma, ya no une, no vincula. Es más, ahora desvincula, desde que puede ser intercambiado por más o menos cantidad y por bienes de otras naturalezas que carecen de relación con el dador o con el productor o creador del objeto. La transacción se puede incluso asemejar más al robo que al don cuando el que recibe da a cambio algo de menor valor o cuando la enajenación supone para el creador su desdicha física o espiritual. Muchos productos que compramos hoy son fabricados en lugares remotos. La lejanía facilita el olvido de las condiciones en las que pudieron ser fabricados y comercializados estos bienes. En muchos casos de trabajo deslocalizado, el riesgo es trasladado fuera y a la vez permanece dentro: En los países donde se fuerza la producción por unos precios irrisorios, los riesgos laborales son asumidos por mujeres y niños trabajando en horarios excesivos, con condiciones y sueldos precarios. En el propio país, la deslocalización de plantas enteras de producción deja sin empleo a plantillas enteras de trabajadores.

“*Dans le fait de l'échange, les divers agents restent en dehors les uns des autres, et l'opération terminée, chacun se retrouve et se reprend tout entier. Les consciences ne sont que superficiellement en contact ; ni elles ne se pénètrent, ni elles n'adhèrent fortement les unes aux autres*”¹¹, explica Durkheim¹², refiriéndose aquí al intercambio puramente comercial y no al intercambio primitivo, don-contra don que operaba como catalizador de solidaridad en las sociedades segmentarias.

3. Génesis de la enajenación del trabajo humano

Aquí empieza la desvinculación inicial del hombre de su producción que conducirá a una enajenación relativa según las épocas y al final a la enajenación radical del individuo del producto de su trabajo en el mundo moderno capitalista.

11 Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, Les presses universitaires de France 1967, Livre I, cap. VII, p.167.

12 En el hecho del intercambio, los diversos agentes permanecen ajenos los unos a los otros – en el texto francés la expresión es “en-dehors”, al exterior, indicando que permanecen fuera, no penetran en la mutua intimidad – y, una vez acabada la operación, cada uno se reencuentra y vuelve a tomar posesión de sí mismo completamente. Las conciencias sólo experimentan un contacto superficial; ni se penetran ni adhieren fuertemente unas a otras. (trad. propia)

En Grecia ocurre la primera escisión conocida en el mundo occidental entre un tipo de actividad y otra, escisión que a su vez viene derivada de la dualidad filosófica idealista. Ya no estamos frente a un “hecho social total”, ya no ante el “quehacer” cotidiano que todo lo incluye, en el cual resultan imbricados lo familiar, lo social y lo político, donde las costumbres matrimoniales y el intercambio de mujeres se entrelazan con el intercambio de objetos de valor con profundo significado sagrado. Estamos frente a un mundo dividido en mitades binarias complementarias, estado de cosas que en Oriente llevaba mucho tiempo imperando en todos los ámbitos de la vida partiendo de los valores religiosos y filosóficos –la dualidad del Yin y del Yang de China, el doble significado de las divinidades de la India (dioses masculinos que tienen una contrapartida femenina y simbolizan a la par la creación y la destrucción), el bien y el mal– y plasmándose en los sistemas de castas, estamentos y clases, que consagran las divisiones socioeconómicas, clivando las sociedades a lo largo de estas escisiones morales que en adelante van a legitimar tales sistemas.

En las sociedades complejas, a medida que las operaciones destinadas a asegurar la supervivencia se van haciendo más plurales y complementarias, se forman entes sociales más y más diferenciados. Emile Durkheim¹³ explica que la función de la división del trabajo es suscitar grupos que sin ella no existirían y piensa que en las sociedades superiores, es la fuente principal de su cohesión. Define dos tipos de solidaridad, la solidaridad mecánica, o por similitud, reacción pasional que emana de la sociedad y tiende a fijar reglas para esta misma sociedad, ejerciéndose a través de un cuerpo constituido, y la solidaridad orgánica, fruto de la división del trabajo, regida por un sistema definido de reglas jurídicas (derecho cooperativo).

En las sociedades primitivas, la vida es regulada por unos juegos de normas no escritas que hacen que las prácticas tradicionales acompañen la vida entera; vienen legitimadas por el respeto a las tradiciones y la veneración a los ancestros. Los cuatro últimos libros del Pentateuco, el Éxodo, el Levítico, los Números, el Deuteronomio expresan reglas relativas al derecho de propiedad, al derecho doméstico (alianza, sucesión), a la esclavitud de indígenas y extranjeros, a préstamos y salarios, a cuasi delitos y a la organización de funciones públicas. Todas estas reglas vienen impregnadas de un carácter religioso. Al emanar de la divinidad, violarlas conduce inevitablemente a consecuencias penales, lo que hace decir a Durkheim que la solidaridad entre los pueblos primitivos está basada en el castigo hacia los individuos que infringen las normas implícitas en la tradición. Esto es lo que produce la cohesión social. El derecho es penal y el respeto a la norma viene impuesto por la sanción. El derecho y la religión estaban íntimamente ligados en la imposición de la norma y la sanción.

A medida que las civilizaciones se van haciendo más complejas, el derecho penal deja progresivamente el sitio al derecho civil. En el derecho hebreo, en las XII tablas, se encuentra un derecho doméstico y un derecho contractual. El derecho civil ocupa en Roma un 50% del derecho. En adelante el derecho

13 Ibídem, Livre I, cap. VI.

represivo cederá poco a poco su importancia al derecho civil. De modo que, según Durkheim, la solidaridad orgánica va ganando preponderancia sobre la solidaridad mecánica. En las sociedades complejas, el conjunto de relaciones basadas en el derecho penal representa tan sólo una pequeña proporción de la vida en general y, en consecuencia, los lazos de solidaridad entre los miembros de dichas sociedades emanan cada vez menos de las creencias y de la autoridad religiosa y cada vez más de la división del trabajo. El derecho cooperativo predomina sobre el derecho penal.

En cuanto a la religión, “*ocupa una porción cada vez más pequeña de la vida social. Al origen, se extendía a todo; todo lo que es social es religioso; ambas palabras son sinónimas. Luego, las funciones políticas, económicas, científicas se liberan de la función religiosa, se constituyen como autónomas y adoptan un carácter temporal cada vez más pronunciado. Dios, por así decirlo, que al principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se retira de ellas progresivamente; abandona el mundo a los hombres y a sus disputas*”¹⁴.

A medida que se va debilitando el papel de la solidaridad mecánica, piensa Durkheim, la división del trabajo emerge como cemento que hace que coagulen los agregados sociales modernos. La manera en qué lo hace es distinta de la que existe en la división del trabajo en las sociedades primitivas o segmentarias. En estas últimas, son constituidas por una serie de segmentos similares y homogéneos que se repiten invariablemente. Las sociedades con solidaridad orgánica están constituidas por sistemas de órganos diferenciados y especializados cuyas funciones se complementan entre sí, constituidos a su vez por subsistemas. Están coordinados y subordinados unos a otros en torno a un mismo órgano central que ejerce sobre el resto del organismo una función moderadora. En estas sociedades, los individuos ya no están agrupados en razón de la consanguinidad ni la afinidad sino en función del papel que desempeñan en la organización del trabajo. En realidad, un tipo de sociedad, afirma Durkheim, se va transformando en otra: la manera en que las funciones sociales se dividen se calca en las divisiones sociales de consanguinidad y afinidad. Los segmentos o agrupaciones de segmentos unidos por afinidades especiales se transforman en órganos. Los clanes de la tribu de los Levitas en el pueblo Hebreo, por ejemplo, se atribuye las funciones sacerdotales. Las clases y las castas provienen sin duda de la mezcla de la naciente organización profesional con la organización familiar preexistente¹⁵. Sin embargo, y Durkheim es consciente de ello, se trata de dos tipos de organización antagonistas, de modo que acaban luchando entre sí, prevaleciendo a la larga la organización orgánica basada en la división del trabajo a gran escala. La visión de Durkheim es fiel a la visión evolucionista y cita a menudo a Morgan y su estudio de la horda primigenia y de las sociedades segmentarias (los iroqueses), sin tener en cuenta la influencia que las sociedades occidentales coloniales estaban teniendo en las mismas organizaciones sociales que estaban observando. Esto a Durkheim no le pasa desapercibido, aunque no lo

14 Ibídem, p. 141, (trad. propia).

15 Ibídem, p. 151, (trad. propia).

identifica como interferencia de una forma de organización impuesta desde fuera sobre una organización nativa.

Por una parte, las sociedades segmentarias son descritas –hoy en día sabemos que erróneamente– como homogéneas y sin rasgos definitorios propios. Algunas sociedades sin embargo –como las *Kabyle*– son reconocidas como organizadas en instancias jerárquicamente inclusivas (clan, tribu, confederación). Estas sociedades, Durkheim las mantiene en la categoría de la solidaridad mecánica en razón de que es la religión la que las mantiene unidas. Insiste también sin mucho fundamento en atribuir a las sociedades “primitivas” rasgos homogéneos, en verlas como masas de individuos de rasgos idénticos con poca diferenciación entre sí.

Las tesis de Durkheim, son susceptibles de una valoración comparativa en relación a los enfoques de Karl Polanyi¹⁶ y Eric Wolf¹⁷. Los objetivos de este trabajo retendrán especialmente de Durkheim el análisis de la forma en que opera la división del trabajo a modo catalizador social. Este trabajo abordará la estratificación social por la división del trabajo en el seno de la moderna sociedad occidental como rasgo exclusivo y característico de dicha sociedad y contemplará su extensión a otras culturas como un hecho histórico focalizado en un momento temporal puntual, que se acabó expandiendo bajo la presión de factores socioeconómicos concretos que distan de ser leyes universales.

4. El riesgo de la desvinculación a causa de la división del trabajo

En este contexto de observación y volviendo a la perspectiva de Durkheim, el trabajo es el catalizador decisivo de la división de funciones, ya que viene a sustituir, en las sociedades complejas, las tramas organizativas familiares, de clan, e incluso las territoriales. Tan pronto como los grupos sociales superan el tamaño clánico y la necesidad de supervivencia ejerce presión sobre el grupo y este deja de producir autárquicamente todo lo que necesita, tiene que confiar a extraños la tarea de aprovisionarlo en determinados bienes. La desvinculación de una parte importante del sustento de la unidad familiar y del territorio de la aldea fomenta la aparición de una clase comerciante que traslada los bienes de un lugar a otro única y exclusivamente para sacar un beneficio para sí misma y, por lo tanto, permanece externa a los valores que tradicionalmente han impregnado estos bienes (parte del dador permanecía en el objeto, en forma de compromiso matrimonial, de lazos de solidaridad, etc.). Aquí se produce una primera desvinculación, no solamente del hombre del objeto, sino también de los hombres entre sí. Se difuminan los lazos de solidaridad y a la vez los lazos de territorialidad. Los bienes son enajenados de su productor y trasladados a otras regiones donde se desconoce todo lo referente a su origen, a quienes los han producido y donde, por lo tanto, son incapaces de producir lazos de solidaridad de

16 Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, Boston Beacon Press, 1944.

17 Wolf, Eric R., *Europe and the people without history*. London, University of California Press 1997.

ningún tipo. “*Les circonscriptions territoriales tendent donc à se spécialiser sous la forme de tissus, d'organes ou d'appareils différents, tout comme les clans jadis. Mais, tout comme ces derniers, elles sont en réalité incapables de tenir ce rôle*”¹⁸. La superposición de los “órganos” del cuerpo social sobre la territorialidad es siempre imperfecta, los primeros excediendo generalmente las segundas. El modo en que los hombres se agrupan en función de las necesidades laborales difiere del modo en que se reagrupan territorialmente, y tenemos aquí una nueva fragmentación (entre función y territorialidad: uno trabaja donde no vive y en contacto con gente con la que no tiene intereses domésticos o de “campanario” en común). A medida que se afirma con más fuerza la solidaridad “orgánica” dependiente de la división del trabajo, la solidaridad de clan, familia, territorio, pierde fuerza y tiende a difuminarse. La preponderancia del segmento deja paso al individualismo y a la centralización.

5. La pérdida del hau

En semejantes condiciones, es decir, una vez desvinculado el fruto del trabajo de su productor y despojado de gran parte de su significado intrínseco –de índole simbólica, social, política, comunicacional, etc.– este producto se vuelve impersonal, neutral, mucho más propenso a ser manejado como moneda de cambio, trátese del objeto del que se trate. Se le ha vaciado de su significación ritual y reguladora y, más allá del objeto en sí, está en juego el acto que preside a su producción. Pues una vez desnudado el objeto de su significado simbólico ritual y desvirtuado, a su vez desvirtúa los actos que le han dado la existencia: en las culturas primitivas el objeto ritual es a la vez alimento, adorno, olla, escudo y símbolo (sagrado, de paz, de riqueza, de estatus social, de lealtad, de obediencia, de culto...). Proyecta sobre su hacedor el aura de su misma significación. El que talla el amuleto sagrado se vuelve en cierto modo sagrado a su vez; se dignifica; su propia función le dignifica; el objeto devuelve a su hacedor algo de la sacralidad que es depositada en él por la comunidad. De la misma manera que modernamente el artista que deja su huella en la obra de arte y le insufla algo de su propia vida, recibe a cambio la proyección del aura del objeto (los frescos de la Capilla Sixtina proyectan en Michelangelo gran parte del capital simbólico que entrañan y se puede decir que Michelangelo sigue estando en sus frescos). En este sentido resultan acertadas las aseveraciones de Mauss y de Godelier de que el espíritu del dador permanece en el objeto dado y, con más razón, en el objeto dado y fabricado con las propias manos que lleva una carga simbólica. Sin necesidad de apelar a objetos con cargas simbólicas importantes, basta nombrar

18 Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, Paris, Les presses universitaires de France 1967, Livre I, cap. VI, p.167. “*De modo que las circunscripciones territoriales tienden a especializarse en forma de tejidos, de órganos o aparatos diferentes, como lo hacían los clanes antaño. Sin embargo, como estos últimos, son en realidad incapaces de asumir este papel*” (trad. propia).

objetos de uso y consumo cotidiano, como antaño el pan o el vestir. El pan que se amasaba en la familia, el paño tejido por el ama de la casa después de que el padre esquilara las ovejas y la madre hilara la lana en la rueca, haciendo luego ovillos ayudada por los nietos, este pan y este paño estaban impregnados del aura de la casa, de las tradiciones familiares, de las canciones de cuna milenarias cantadas generación tras generación y, es más, era el exponente material del vínculo intrafamiliar hereditario. El pan de una casa no sabía igual que el de otra, el paño tejido en el seno de un hogar difería del paño tejido en otro y los habitantes de aquellas casas sabían diferenciarlos. Este paño podía incorporar, además de su valor práctico de quitar el frío y arropar al hacedor y a su familia, valores simbólicos mayores cuando cumplía un papel en los enlaces matrimoniales, en los rituales religiosos, en los actos legislativos, etc. Sus productores recibían a cambio un caudal de identificación como miembros de tal o cual sociedad, de tal o cual clase social, reconocimiento por el trabajo bien hecho, satisfacción personal, sentimiento de pertenencia, de vinculación socio afectiva, amor propio, sentido de utilidad, etc.

A raíz de los intercambios que se operan entre familias y entre clanes, los objetos cambian de manos, en ocasiones durante ciclos de intercambios rituales, circulares como en las islas Trobriand (*el kula*) o periódicas y recíprocas como entre los Kwakiutl de la costa noroeste americana (*el Potlatch*). Cambian de manos de modo que su esencia circula entre diversas comunidades operando tal nexo de unión, pues los objetos permanecen vinculados a su hacedor y vinculan a su vez al receptor que tiene la obligación de dar a cambio. En la mitología maorí, el espíritu de la cosa se denomina *el hau*. Los maorí creen que el objeto dado conserva el *hau*¹⁹ del dador. Tal es así que la labor invertida en dichos objetos en cuanto trabajo es valorizada, respetada, dignificada, de alguna manera, por estos intercambios y el dador inicial recibe de nuevo si no este objeto que entregó, otro objeto similar, investido de una carga simbólica extra, la que le han añadido los diferentes receptores por las manos de quienes ha circulado. A medida que estos símbolos investidos de la energía de las personas circulan, entrelazan redes simbólicas de apego, de respeto y lealtades, a la vez que determinan rangos y responsabilidades jerárquicas. No existe un vacío ontológico entre el dador y/o productor de la obra y la obra misma. Toda separación es aparente, puesto que la imprenta del creador o del productor-dador es indeleble.

Así, el objeto ritual no tiene más alternativa que unir puesto que es a la vez inalienable y entregado:

"Mais, pour le moment, il est net qu'en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. Ensuite, on se

19 "Ce qui dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte [...] par elle il [le donateur] a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. Car le taronga [cadeau] est animé du hau de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native » : le hau poursuit tout détenteur." Mauss, Marcel, *Essai sur le don*, Année sociologique 1923-1924, Chap. I, 2, *L'esprit de la chose donnée*.

rend mieux compte ainsi de la nature même de l'échange par dons, de tout ce que nous appelons prestations totales, et, parmi celles-ci, «potlatch». On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace²⁰.

La comprensión de este texto requiere una reconversión de los valores racionales modernos y si bien estas palabras, desde la lógica analítica de nuestras sociedades técnicamente avanzadas, suenan a hechizo, animismo, brujería, al igual que el chamanismo de las tribus indias de América, no dejan de producir una respuesta en la intuición y en la sensibilidad. Resuenan en la memoria atávica. Involuntariamente, la inteligencia intuitiva vincula y relaciona.

En la época post colonial, una vez consolidados los mercados y las redes de importación de materias primas de los territorios de ultramar, los canales de entrada de los flujos materiales procedentes de Asia, África, América, dejan fluir libremente los bienes de importación a precios deliberadamente bajos a la par que los flujos de productos manufacturados elaborados con estas mismas materias primas circulan en sentido inverso a precios elevados, protegidos por aranceles, subvenciones, tasas. Paralelamente las sociedades occidentales tecnológicamente desarrolladas empiezan a recibir flujos migratorios cada vez más numerosos de los territorios descolonizados. Las poblaciones de acogida acusan los efectos de la multiculturalidad sobre la educación, la sanidad, la economía, la vivienda, y empiezan a crear órganos de control de los flujos

20 “Pero, por el momento, está claro que en jurisprudencia maorí, el vínculo de derecho, vínculo a través de las cosas, es un vínculo de almas, porque la cosa en sí tiene alma, es del alma. De donde se deriva que presentar algo a alguien equivale a presentar algo de sí mismo. Luego uno se da mejor cuenta de la naturaleza del intercambio de dones, de todo lo que llamamos prestación total, y entre ellas los “potlatch”. Uno entiende claramente y lógicamente, en ese sistema de ideas, que sea necesario devolver al otro lo que en realidad es parcela de su naturaleza y sustancia, porque aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma; la conservación de esta cosa sería peligrosa y mortal, y ello no simplemente porque sería ilícita, sino también porque esta cosa que viene de la persona, no solamente moralmente sino también física y espiritualmente, esta esencia, este alimento, estos bienes, muebles o inmuebles, estas mujeres o estos descendientes, estos ritos o estas comuniones, dan un poder mágico y religioso sobre uno. En definitiva, esta cosa donada no es cosa inerte. Animada, a menudo individualizada, tiende a volver a lo que Hertz llamaba su “hogar de origen”, o a producir para el clan o la tierra de la que procede, un equivalente que la reemplaza” Mauss, Marcel, *Essai sur le don*, Année sociologique 1923-1924, Chap. I, 2, *L'esprit de la chose donnée*, (trad. Propia).

migratorios, a idear normas capaces de poner freno a la llegada creciente de migrantes que siguen el camino que tomaron sus materias primas y sus riquezas.

5. Los nuevos riesgos en la modernidad avanzada

En las sociedades complejas, la propia complejidad tecnológica ha forzado a la división del trabajo y producido una mayor diferenciación social. La diferenciación social pone las condiciones para la desigualdad y la estratificación social. La estratificación social en lo que Ulrich Beck llama la “modernidad avanzada” no solamente incorpora una producción social sistemática de riesgos en una medida nunca vista hasta el momento. La sociedad es transformada irreversiblemente por la desvinculación, la fragmentación y la desnaturalización que la racionalización y organización excesiva del trabajo implican.²¹

El hombre que se llama a sí mismo moderno ha creado no solamente para sí mismo sino para la humanidad en su conjunto y para las especies animales y vegetales que pueblan nuestro planeta unas condiciones de vida insalubres. Independientemente del lugar en que estos riesgos hayan surgido en un primer tiempo, amenazan con destruir las bases necesarias para la vida en nuestro planeta. En el momento en que el hombre occidental se ha desvinculado de su matriz terrenal y de sí mismo como hombre completo hecho de sentimientos, emociones, e intelecto, pasiones y racionalidad, se ha desincrustado de su medio. Integrado en su medio, del cual tomaba, y al cual devolvía, recibía su identidad del trato que mantenía con el resto de entidades de su sistema. Identificarse con un “yo” racional construido tardíamente en la civilización y distanciarse del “no-yo” únicamente mecánico y material (construcción complementaria de la precedente), hizo que el hombre occidental pasara a ser un ente desvinculado. Confinándose dentro de esta identidad ficticia (que se volvió real para él), adquirió ventajas estratégicas para explotar los recursos naturales y dominar otros pueblos, poniendo en marcha un complejo sistema de estratificación social. Colonialismo e industrialización han respondido en un primer tiempo en la medida de los resultados esperados por un cálculo económico basado en la selección de alternativas para maximizar recursos referidos como escasos.

En un segundo tiempo, sin embargo, el hombre racional europeo y norteamericano ha empezado a experimentar en un grado proporcional a la euforia de la conquista inicia, la amargura de sentirse un ser desvinculado, sin alma, condicionado no sólo por la muerte de Dios que en última instancia podría ser aceptada como un cambio de paradigma y reconducida hacia una cosmología

21 “Modernización se refiere a los impulsos tecnológicos de racionalización y a la transformación del trabajo y de la organización, pero incluye muchas cosas más: el cambio de los caracteres sociales y de las biografías normales, de los estilos de vida y de las formas de amar, de las estructuras de influencia y de poder, de las formas políticas de opresión y de participación, de las concepciones de la realidad, y de las normas cognoscitivas...se transforman en última instancia las fuentes de la certeza de que se nutre la vida”, Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós 1998, p.25.

holística, sino también por la muerte del hombre mismo, en cuanto hombre. El hombre autodenominado moderno se está perdiendo a sí mismo como hombre en lo que tiene de esencial: ser un ente sociable; a pesar de practicar la violencia para proteger su grupo étnico o estatal, ser productor de valores morales altruistas, variables pero constantes en la historia de la humanidad²²; ser capaz de reflexividad, de libre albedrío y de autodeterminar para sí mismo normas éticas. Es hoy irrefutable que existe un fondo genético de la naturaleza humana, no solamente en el dos por ciento de genes que no compartimos con los chimpancés, sino en cuestiones de tan vital importancia como son el lenguaje humano²³. Es innegable que existe un fondo común de emociones, sensibilidad, intuición, que comparten todas las razas independientemente de su línea evolutiva y que, recogiendo las diversidades, sigue siendo común.

El hombre occidental ha creado al mismo tiempo los medios para mejorar en una proporción inigualable su calidad de vida y los medios para auto exterminarse, y ello a nivel planetario. En el momento en que conquista la capacidad de readquirir la conciencia de la unidad básica de cuanto existe y de la inevitabilidad de abrazar esta unidad a través del proceso de globalización, el hombre occidental lo hace en una situación en la que los riesgos creados por su proceso de emancipación son elevadísimos, muchos de ellos irreversibles, y de alcance planetario²⁴. Parece inevitable la vuelta una y otra vez a la matriz, algunas veces voluntaria, otras involuntariamente, empujados por la fuerza superior del orden natural. La pregunta importante no es si tomaremos conciencia de la necesidad de reducir los daños a tiempo puesto que esta pregunta ya había surgido en los años ochenta en los que escribe Beck. Hoy –treinta años después– que debido a la aceleración de los desarrollos a escala mundial equivalen a doscientos de los preindustriales- podemos revisitar la sociedad del riesgo de la manera en que Aldous Huxley revisitó Un Mundo Feliz treinta y cinco años después de haberlo escrito. Huxley denunciaba la progresiva alienación de las personas individuales que se consideraban normales si habían logrado adaptarse a una sociedad que él llamaba “profundamente anormal”. Habían, decía, perdido de vista el concepto real de individualidad: “todavía acarician la ‘ilusión de individualidad’”, pero de hecho habían sucumbido a la despersonalización. Su conformidad estaba derivando hacia algo que se parecía a la uniformidad. Pero “uniformidad y libertad son incompatibles”. Ulrich Beck habla de la individualización del riesgo, de la asunción por los individuos del

22 Para un estudio intensivo del concepto de “naturaleza humana”, ver Fukuyama, Francis, *El fin del Hombre*, Punto de Lectura 2003, pp. 213-285. Desde la perspectiva de un defensor incondicional de la democracia liberal, Fukuyama revisita las tesis históricas a favor y en contra de la existencia de una naturaleza propiamente humana, desde Sócrates y Platón hasta Kant y posteriormente Locke (*principio de la tabula rasa*) y Darwin, pasando por Nietzsche, que resulta de sumo interés para suscitar cuestiones acerca de qué es en realidad la naturaleza humana.

23 Noam Chomsky defendió que existen unas “estructuras profundas” que subyacen al aprendizaje de todas las lenguas.

24 Beck, Ulrich, *La sociedad del Riesgo*, Barcelona, Paidós 1998, p. 28-29.

riesgo producido por instituciones y entidades económicas, desde una “*individualización carente de nexos de clase*”; en el caso del riesgo del desempleo masivo, este afecta de una manera obvia a clases enteras y a grupos de por sí desfavorecidos (mujeres, jóvenes, inmigrantes, personas mayores, etc.). “*Sin embargo, a estos factores de riesgo (por más enfáticamente que se exprese en ellos el rasgo de la procedencia social) no les corresponden nexos sociales de vida, a menudo ni siquiera una “cultura de la pobreza”*²⁵. Los riesgos también se asumen desde una individualización carente de apoyo familiar: “*en el modelo de mercado de la modernidad se supone la sociedad sin familias ni matrimonios. Cada cual ha de ser autónomo, libre para las exigencias del mercado, con el objetivo de asegurar su existencia económica. El sujeto del mercado es en último término el individuo que está solo, no obstaculizado por la pareja, el matrimonio y la familia*”²⁶. Veinte años después, la situación de desempleo más o menos generalizado y trabajo precario se ha visto agravada por la circunstancia adicional que la entrada masiva de inmigrantes que se ven compelidos a aceptar sueldos inferiores a los normales²⁷, arroja sobre el tapete del juego de la negociación salarial. Sin embargo y paradójicamente, se sigue viviendo desde la individualidad la pérdida de autonomía, “*no se suprime las desigualdades sino que simplemente son redefinidas en una individualización de los riesgos sociales. Como consecuencia, los problemas sociales se convierten inmediatamente en disposiciones psíquicas: en insuficiencia personal, sentimientos de culpa, miedos, conflictos y neurosis*”²⁸. Y es que la adaptación a unas condiciones de vida anómalas no es inocua, en palabras del filósofo y psiquiatra Erich Fromm.²⁹ De las víctimas más incurables del sistema, debemos deducir por lo que dice Fromm, que son los que parecen los más normales. “*Estos millones de personas anormalmente normales, que viven sin quejarse en una sociedad a la que, si fueran seres humanos cabales, no deberían estar adaptados*” no renunciarían a la ilusión de la individualidad.

Paradójicamente cuando los individuos han sido forzados a convertirse en autómatas, más se han empeñado en afirmar su individualidad; sin embargo se trata de una individualidad ficticia que les viene impuesta por la maquinaria compleja de la tecnología avanzada y el mercado.³⁰

25 Ídem.

26 Ibídem, p. 153

27 Amén de los inmigrantes “ilegales” que aceptan trabajar en el mercado de trabajo sumergido por sueldos muy inferiores aún a los primeros.

28 Ibídem, p. 128

29 “*En nuestra sociedad occidental, a pesar de su progreso material, intelectual y político, ayuda cada vez menos a la salud mental y tiende a socavar la seguridad interior, la felicidad, la razón y la capacidad para el amor del individuo; tiende a convertirlo en un autómata que paga su frustración como ser humano con trastornos mentales crecientes y una desesperación que se oculta bajo un frenético afán de trabajo y supuestos placeres*”, Fromm, Erich.

30 “*Tenía que ser hermanada con complicados arreglos sociales, destinados a un funcionamiento tan sin tropiezos y eficiente como los nuevos instrumentos de producción. Con objeto de encajar en estas organizaciones, los individuos han tenido que*

6. El riesgo de la depauperación de las masas

La previsión de Beck en *La Sociedad del Riesgo*, está en este momento superada por la realidad de la existencia de bolsas enteras de marginación que agrupan a miles de individuos que no encarnan ninguna función social y han dado nacimiento a una nueva categoría social, la exclusión. Estas bolsas crecientes de exclusión social fueron creadas por los recortes en las políticas de empleo sobrevenidas a partir de los años setenta y en concreto del *reaganismo* - de los que no habían aún salido a la luz todas las consecuencias cuando escribe Beck, que trabaja sobre datos de los años setenta-ochenta. A pesar de que se consideran un riesgo importante y una contradicción implícita para el propio concepto de democracia liberal, a pesar de haberse tratado de integrar por medio del trabajo social, del trabajo con apoyo, así como de planes de formación y de reciclaje (todo lo cual en realidad forma parte del aparato de legitimación del sistema y de lo que Beck llama la “*subjetivización de los riesgos*”)³¹, siguen existiendo y aumentando día a día, al ritmo en que las personas hechas redundantes por la alta tecnología, la deslocalización (Beck, 1986, p.179), el desempleo y el empleo inestable (Beck, 1986, p.119-129), la inmigración legal e ilegal, y otros factores, son expulsadas de manera centrífuga por el mercado de trabajo. La tendencia no ha disminuido sino que ha ido en aumento y este hecho puede ser debido a la invisibilización de las causas. Las tasas de desempleo en el período *post reaganista* en los Estados Unidos pueden aparecer como muy bajas en las filas y columnas de las estadísticas oficiales y de hecho la economía estadounidense superó la crisis de 1973 y pudo competir con Japón y Europa precisamente “*debido a que los salarios, los beneficios y la seguridad en el empleo de los trabajadores estadounidenses eran muy bajos comparados con los de los trabajadores de esos otros lugares. En otras palabras, los grandes incrementos de las desigualdades en los Estados Unidos contribuyeron a resucitar la economía de EE.UU. en los años noventa*”³². Estos resultados forzaron a países como Alemania y Japón que hasta la fecha habían disfrutado de buenas protecciones laborales y sociales a ir progresivamente bajando la calidad para poderse mantener al nivel. Se puede decir que los EE.UU. arrastraron, a partir de esas fechas, a otros países líderes de la economía mundial en la senda de las desventajas sociales y de la creciente desigualdad. A pesar de ello, las tasas oficiales de desempleo son bajas pues se contabilizan como activos todos los trabajadores, sean las que sean sus condiciones de contratación, sueldos, edades, sexos y razas. Pero en realidad una gran parte de estos activos son a tiempo parcial o en condiciones tanprecarias que apenas pueden vivir con su remuneración y sin cobertura sanitaria pública. “*La*

desindividualizarse, renunciando a su diversidad nativa y teniendo que ajustarse a módulos uniformes; es decir han tenido que hacer todo lo posible para convertirse en autómatas”, de modo que las personas se relacionan entre sí, no como personalidades totales, sino como encarnaciones de funciones económicas” Huxley, Aldous, *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona, Edhsa 1980, p. 33.

31 U. Beck, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós 1998 p. 172-173.

32 Kerbo, Harold R. *Estratificación social y desigualdad*, Mac Graw Hill, 2003.

*frontera entre trabajo y desocupación se hace fluida. Se generalizan formas plurales, flexibles, de subempleo*³³. El desempleo ha, por así decirlo desaparecido de la superficie y se disimula bajo la forma de lo que Beck llama una “generalización de las inseguridades en el empleo”; dicho de otra forma, se ha transformado en un mal endémico que atañe a la sociedad, “cuyas amplias consecuencias y riesgos no resultan perceptibles para la práctica y conciencia políticas”³⁴.

Desde que Beck escribiera estas páginas y mencionara el principio de la deslocalización (Beck, p. 179) la nueva organización del trabajo des localizado e invisible, gracias a la autonomía de la microelectrónica, permite efectuar el trabajo administrativo a domicilio, permite contratar en régimen mercantil a supuestos “auténticos” de los que los riesgos de salud física y mental cae bajo su propia responsabilidad y facilita que las empresas se desvinculen de los riesgos asociados. Este proceso de deslocalización, iniciado entre los procesos de producción y el trabajo social, se ha amplificado y ha cobrado nuevas modalidades y amplitud en todo el planeta. Tratase hoy en día de la deslocalización de plantas enteras de manufacturación y su relocalización en países terceros en los cuales la mano de obra no solamente resulta más barata sino que ahorra la dirección y la gestión del trabajo con todo lo que ello implica de compromiso ético – una especie de “indirect rule” a la moderna: permite a los empresarios occidentales no “ensuciarse las manos” con problemas laborales de segundo orden como son contratación y salarios, dejando a los directores fabriles locales la elección de los métodos por los cuales van a obtener los precios de la hora de trabajo. En efecto, de la mercancía “hora de trabajo” se trata en las transacciones de la fragmentación del trabajo –y ya no del trabajador que lleva apegado– reservándose las tareas de control y supervisión “de reunificación de tareas parciales en un nivel superior de calificación y de soberanía especialista”³⁵ a las instancias administrativas y contables que han permanecido en suelo autóctono.

Esta situación ya había sido percibida por Proudhon en los albores de la industrialización.³⁶ Lo que no había podido ver es que la dependencia³⁷ de los individuos sería enormemente potenciada por la disociación de los procesos de la producción y su relocalización geográfica en países con mercados de trabajo más favorables. La dependencia de los trabajadores es total y carecen de toda libertad de acción reivindicativa cuando la patronal les hace competir unos con otros a nivel global.

33 U. Beck, *La Sociedad del Riesgo*, Barcelona, Paidós 1998 p. 178.

34 Ídem, p. 180.

35 U. Beck, *La Sociedad del Riesgo*, Barcelona, Paidós 1998 p. 178.

36 “Le premier fruit du travail parcellaire est de multiplier les incapacités, par conséquent de rendre plus précieux les contremaîtres, chefs d'ateliers, directeurs et ingénieurs, et de créer à leur profit un droit de suzeraineté et de privilège. [...] Voilà l'aristocratie de talent contre laquelle le peuple se révolte, parce qu'elle a sa source, non dans une supériorité réelle, mais dans la mutilation des sujets”, Proudhon, *Ordre*, pp. 334-335.

37 U. Beck, *La Sociedad del Riesgo*, Paidós 1998 p. 167.

La idea contenida en las utopías proféticas de finales del siglo XIX y principios del XX, la idea común a todas ellas, allende sus diferentes enfoques de la cuestión, es el presentimiento de que la humanidad se está deslizando hacia una forma de totalitarismo mundial.³⁸Ulrich Beck muestra de una manera gráfica las presiones que sufre la familia por parte del sistema económico, en particular el descuartizamiento que sufre la mujer en las décadas de los sesenta y setenta entre, por una parte, una feminización de la educación y, por otra, la vigencia de la jerarquía sexual-estamental inversa en el medio laboral, conquistando la mayoría de las veces “*barcos que se hunden*”, a saber los nichos laborales menos estables y más proclives a la precarización y al desempleo. Estas presiones no son superadas por la familia nuclear sino que las familias resultan destruidas irreversiblemente: la razón es que las fuerzas que entran en juego son las contradicciones de la propia sociedad industrial que “*está remitida a las situaciones desiguales de hombres y mujeres y a la vez se hallan en contradicción con los principios de la modernidad. Estas fuerzas pertenecen al sistema socioeconómico pero se traducen de manera personal en la intimidad de las familias y son ellas las que finalmente sufren la escisión y se destruyen.*”³⁹El individuo se encuentra cada vez más solo en relación de dependencia de las instituciones de modo que “individualización viene a significar “institucionalización”⁴⁰. Esta situación de los individuos deja el campo libre a la manipulación y al control políticos (Beck, p.169) a través de la regulación de los programas televisivos estandarizados que no sólo cumplen la función de aislante social sino también de adiestramiento al consumo. El aspecto externo de la vida social, dice Beck, penetra en el interior de los hogares y allí produce resultados: “*El solapamiento y entrelazamiento de la privacidad individualizada desarrollada con campos aparentemente delimitables institucionalmente y sectores de producción de cultura, consumo, comunicaciones, industria, mercado de trabajo, etc.*”⁴¹ es un rasgo esencial de la vida social en la fase avanzada de la modernidad.

El dominio mana de los poderes económicos i éstos han sometido parcialmente a los Estados. Es decir que los Estados han perdido gran parte de su poder de

38 “*La sociedad descrita en Un Mundo Feliz es un Estado Mundial en el que la guerra ha sido eliminada y la finalidad primera de los gobernantes es evitar a cualquier costo que los gobernados provoquen conflictos. Logran esto legalizando (entre otros métodos) cierto grado de libertad sexual (hecha posible por la abolición de la familia) que garantiza prácticamente a los ciudadanos del mundo nuevo contra cualquier forma de tensión emocional destructiva (o creadora). En 1984, se satisface el ansia de poder infligiendo daño; en un Mundo Feliz, infligiendo un placer apenas menos humillante.*” Huxley, Aldous, Nueva visita a Un Mundo Feliz, Barcelona, Edhasa 1960, p.37.

39 U. Beck, La Sociedad del Riesgo, Paidós 1998 p. 141.

40 “*Configuración institucional, y con ello, conformación política de la vida y de las condiciones de vida. Y esa adaptación pasa, en su mayor parte, desapercibida [...] la supresión de las relaciones vitales tradicionales –coincide con una simplificación y estandarización de las formas de existencia [...]– la existencia colectiva estandarizada de los masa-ermitaños aislados (véase G. Anders 1980)*”, Ídem, p. 169.

41 Ibídem, p. 170.

supervisión y mediación en las transacciones que se llevan a cabo, sobre todo en las transacciones internacionales. Las redes económicas, gracias a la globalización de la comunicación digital, escapan de la jurisdicción de los Estados y, gracias a la fragmentación del trabajo y a la desvinculación de unas instancias de otras dentro de las cadenas de fabricación de bienes de mercado, se han vuelto todopoderosas. Las decisiones importantes se toman allende las fronteras de los Estados y tienen una base económica. La ciencia también ha quedado fragmentada y el grado de hipercomplejidad que alcanza obliga a un “pluralismo interpretativo relativizador”⁴² que impide que la ciencia cumpla con su “oficio más genuino”, el de fijar el paradigma del conocimiento, de modo que vivimos en un tiempo del “todo vale” y existe una “pluralidad contradictoria de lenguajes científicos”. El conocimiento se transforma en una especie de proyecto inacabado y se asume que inacabable.⁴³

7. El riesgo de la pérdida de la humanidad del hombre. ¿Un estadio posthumano?

La ingeniería genética, en un mundo en el que la capacidad de influencia de la política ha quedado restringida, la opinión pública no tiene donde formarse, no es escuchada y las decisiones importantes incumben con cada vez más frecuencia aunque de una manera solapada y disimulada a los poderes económicos, es sin necesidad de muchas explicaciones, el riesgo capital. Francis Fukuyama, en “El fin de la Historia”, proyecta la visión de la expansión de una democracia liberal a nivel planetario, apunta la posibilidad de que la biotecnología contemporánea altere la naturaleza humana de manera irreversible y se pierda el fondo de la naturaleza humana tal como ha sido hasta ahora y que esto sea el último paso en la destrucción del hombre para dar paso a un estadio posthumano de la historia⁴⁴. En su libro “El fin del Hombre”, Francis Fukuyama establece como paso previo a la alteración genética, el progresivo auge de la utilización de la neurofarmacología en el control de los estados de ánimo y de las conductas inadecuadas.

Aldous Huxley ya había predicho que, como el soma de su Mundo Feliz, existirían sustancias que, por un bajo coste fisiológico, reduciría el estrés y devolvería la felicidad, permitiendo asumir el estadio pos humano. Si bien no son perfectos, la ciencia pos moderna ha descubierto fármacos que cumplen con esta función, entre ellos, tranquilizantes, hipnóticos y estimulantes. Fukuyama menciona el uso masivo en los EE.UU. del Prozac y del Ritalin. El camino para el control médico está abierto desde hace siglos por el hecho de que el cuerpo médico

42 Ibídem, p. 218

43 “En la civilización desarrollada, la práctica cognoscitiva científica se convierte en una implícita “manipulación” objetivada de variables políticas latentes ocultas por la excusa de decisiones sobre la elección que no se justifican”, Beck, Ulrich, La Sociedad del Riesgo, Paidós 1998 p. 224.

44 Francis Fukuyama, El fin del Hombre, Punto de Lectura, 2003.

tiene poder sobre la vida y la muerte. En la modernidad científica, el poder de los médicos se ha decoplado, abarcando la capacidad de definición de la vida y la muerte. Por su parte las poblaciones tienden a renunciar, en una medida inversamente proporcional a la asunción de más poder por parte de los médicos, a su poder de decisión como individuos y desean medicalizar en lo posible sus conductas. De ese modo reducen su grado de responsabilidad sobre sus actos, adoptando una actitud de rechazo a la libertad entendida en el sentido Frommiano. Esta propensión por parte de los individuos confluye con los intereses de los proveedores de servicios sociales como los profesores y los médicos que, dice Fukuyama, *“siempre preferirán los atajos biológicos a las intervenciones conductuales complejas”* así como confluye con los intereses de las compañías farmacéuticas que producen los medicamentos.

La ciencia médica se ve especialmente afectada por la fractura existente entre el concepto de progreso referido al sujeto humano y el concepto de factibilidad y de acción, orientado hacia el objeto en cuanto dominio de la naturaleza. La progresiva fragmentación de la visión del mundo y del sí mismo que el ser humano se ha ido forjando permite esta dicotomía. De modo que la ciencia médica no encontró freno en su investigación del genoma humano y en la experimentación con la fecundación in vitro y la clonación, y no tuvo que contar para ello con la aprobación expresa de la opinión pública ni de la política.

Francis Fukuyama alerta acerca de la experimentación en ingeniería de la línea germinal y la clonación de seres humanos y señala que la biotecnología evoluciona tan de prisa que las normativas que podrían limitar los experimentos en base a sus posibles consecuencias negativas o son inexistentes todavía o quedan obsoletas. Señala también la dificultad de implantar una legislación ética efectiva en el terreno de la bioética, que vaya más allá de las tradicionales comisiones nacionales que reunían a expertos de la biología, la historia y la bioética con el fin de llevar a cabo estudios previos de las implicaciones morales y sociales de la investigación biomédica. Señala además que la comunidad de bioéticos que ha surgido paralelamente a la industria biotecnológica en EE.UU. experimentan dificultades para quedarse al margen de los intereses de las industrias biotecnológicas y a menudo son captados por estas, convirtiéndose en sus agentes, o en *“poco más que justificadores sofisticados (y sofistas) de todo cuanto la comunidad científica deseé hacer, con conocimientos suficientes de teología católica y de metafísica kantiana para rebatir los argumentos de cualquiera que, partiendo de estas tradiciones, mantenga una oposición más enérgica”*⁴⁵.

La posibilidad de que exista este estado de cosas depende, en opinión de Beck, del hecho de que la Política propiamente dicha, la que se hace en el Parlamento, se ha trasladado a centros de subpolítica extraparlamentarios donde se concretan y desarrollan los derechos fundamentales. Algunos de estos centros de subpolítica son el jurídico y el de los medios de comunicación pública, la medicina, etc., lo que explica que sigue siendo posible en la medicina investigar con la biogenética sin

45 Francis Fukuyama, El fin del Hombre, Punto de Lectura 2003, pp. 323-324.

rendir cuentas a la opinión pública ni a la jurisdicción de manera previa sino seguir practicando una política de “hechos consumados”. Este es el hecho, a decir de Beck, que explica que “*no existe, en razón de su estructura social, ningún parlamento en la subpolítica de la medicina, ni tampoco una dirección a la que quepa atribuirle la decisión previendo sus consecuencias. Ni tan siquiera existe un lugar social de decisión y, por consiguiente, tampoco se da una decisión determinable o determinada*”⁴⁶.

Conclusión

Por primera vez en la historia de la humanidad, el ser humano se ve confrontado a riesgos límites, en el sentido de que amenazan su propia permanencia física en el mundo (por los riesgos de la energía atómica), su propia continuidad como ser espiritual (por los riesgos de la pérdida de las fuentes morales), así como la continuidad del bagajegenético propio de la naturaleza humana (por la biotecnología). Este proceso de confrontación con los peligros límites que entrañan los desarrollos de la ciencia moderna sufre, desde la segunda mitad del siglo XX, una aceleración sin precedentes, de modo que los acontecimientos superan las previsiones emitidas por observadores cualificados hace tan sólo veinte años atrás. Estamos sin duda asistiendo a la culminación del proceso de diferenciación del “yo” moderno y es lícito preguntarse si al final del proceso de diferenciación tendrá lugar el inicio de un movimiento de regreso hacia el origen, a la manera de un bucle que llevaría de nuevo a la reunión del “yo” con su medio.⁴⁷

Yvonne Le Meur.
yvolem@hotmail.com

46 Ulrich Beck, La sociedad del riesgo, Paidós 1986, p.262.

47 “C'est donc de cette manière que le Moi se détache du monde extérieur. Ou plus exactement: à l'origine, le Moi inclut tout, plus tard, il exclut de lui le monde extérieur. Par conséquent, notre sentiment actuel du Moi n'est rien de plus que le résidu pour ainsi dire retréci d'un sentiment d'une étendue bien plus vaste, si vaste qu'il embrassait tout, et qui correspondait à une union plus intime du Moi avec son milieu.” Es de esta manera como el Yo se separa del mundo exterior. O más exactamente: En el origen, el Yo lo incluye todo, más tarde excluye de sí mismo el mundo exterior. En consecuencia, nuestro sentimiento actual del Yo no es nada más que el residuo, por así decir reducido de un sentimiento de una extensión mucho más vasta, tan vasta que lo abrazaba todo, y que correspondía a una unión más íntima del Yo con su medio. (trad. propia), Freud, Sigmund, *Malestar en la civilización*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, reproducido en ed. electrónica por U. Québec.

SOBRE APRIORISMO Y SUBJETIVIDAD EN REFERENCIA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Jaime Llorente, Ciudad Real.

Resumen. El presente artículo trata de poner de relieve el trasfondo apotropaico subyacente a la teorización relativa a la Historia llevada a cabo por parte de los pensadores pertenecientes al idealismo alemán. La idea clave se sitúa en el análisis de su común intento orientado a proyectar las estructuras propias de la subjetividad sobre el flujo de lo temporal en orden a cancelar su inicialmente constitutiva alteridad.

Abstract. The present article tries to show the apotropaic background that lies under the theories about History made by German Idealism thinkers. The key-idea refers to the analysis of their common attempt directed to the projection of the subjectivity structures on the stream of temporality in order to cancel its originally constituent otherness.

1. Introducción: La reflexión histórica como órganon apotropaico.

La tesis hermenéutica que vertebraba la totalidad del presente estudio, se cifra en la consideración de las Filosofías de la Historia producidas por los integrantes del movimiento idealista alemán, en tanto tentativas teóricas investidas de un larvado *éthos* apotropaico, esto es, orientadas al logro del apartamiento y evitación (*apotropé*) del mal radical que supone la desnuda exposición a una temporalidad intuida en términos de instancia carente de orden y presentida como inquietante *Abgrund* en el interior de cuyo indeterminado seno se abisman y naufragan las requisitorias demandadas por el *lógos* totalizante y panracionalizador que preside tradicionalmente y de forma característica la tradición metafísica occidental. En su ensayo de 1798 *Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?*, Schelling había procedido a obturar el acceso a la efectiva factura de todo constructo teórico-conceptual relativo al decurso histórico, mediante la invocación de las demandas emanadas de una racionalidad incapaz de reconocer en éste la más tenue huella de posibilidad de determinación apriórica. Tal rasgo se deriva de la naturaleza imprevisiblemente progresiva (y por tanto indeterminable *a priori*) inherente a la historicidad en cuanto *freien Thätigkeit*. De este modo, lo intrínsecamente progresivo caería en el exterior del círculo acotado por el radio de acción de la racionalidad y por consiguiente, la propia noción “Filosofía de la Historia” sería autocontradicторia en la misma medida en que su correlato teórico como disciplina filosófica resultaría imposible (en cuánto “ciencia *a priori* de la Historia”).

Establezcamos, pues, a modo de lazo de conexión entre la inicial clausura schellinguiana operada sobre la Filosofía de la Historia y las subsiguientes posturas “restauracionistas” adelantadas por Fichte y Hegel, el *Leitfaden* marcado por la cuestión de la polémica (típicamente idealista) entre las posturas conocidas en la época como “dogmatismo” y “criticismo”. Ya en los párrafos finales

del citado ensayo, Schelling vinculaba la libre espontaneidad de lo humano que posibilita la progresividad (no deducible aprioricamente) del devenir histórico, con la no existencia de instancia absoluta alguna “externa a nosotros”. Desde este prisma Schelling escribe: “Si ponemos algo absoluto exterior a nosotros, no habría ninguna historia de él, nuestra propia historia sería una mera ilusión, y la libertad, que el sueño feliz de nuestra limitación nos simularía, sería una necesidad forzosa en relación con aquel ser que no conocemos. Por eso no hay en el dogmatismo ninguna libertad, sino sólo fatalismo, y a la inversa, la filosofía que parte de la libertad suprime, precisamente por eso, todo absoluto exterior a nosotros”.¹ Cuando Schelling habla de “un absoluto exterior a nosotros”, se está refiriendo realmente a un *positum*, esto es, a una instancia supuesta como anterior (con prioridad tanto en sentido lógico como ontológico) a la subjetividad humana (al pensamiento y la conciencia, en suma) y que, merced a esta anterioridad radical, constriñe y limita la espontaneidad y libertad asociadas a la actividad productiva del espíritu. Este presupuesto ontológico es, precisamente, el residuo dogmático cuya eliminación perseguía inicialmente la primera *Wissenschaftslehre* de Fichte (1794) bajo la forma de pulverización de la delicuente noción de *Ding an sich* kantiana. De este modo, el marasmo de la cosa en sí coincidía puntualmente con la destrucción efectiva de toda instancia susceptible de ejercer restricción sobre la subjetividad vinculada a la autoposición del yo, la cual, liberada al fin de la *Widerstand* instituida por el último *positum* conservado por Kant, se hallaba preparada para explicitar de modo efectivo su originaria *Streben nach dem Unendlichen* y, de este modo, colmar la totalidad de lo real (“la exigencia de colmar la infinitud es el fundamento del esfuerzo del yo hacia la causalidad en general”²). Esta empresa característica del “criticismo de la libertad” parece ser secundada por Schelling sin ambages ni componendas. Curiosamente, sin embargo, la evolución de su pensamiento nos lo muestra –en la época de la llamada canónicamente “Spätphilosophie” por la *Forschung schellinguiana*– enarbolando la bandera de un nuevo tipo de dogmatismo envuelto en los ropajes de la no casualmente autodenominada “Filosofía positiva”. En el caso de Fichte ocurre otro tanto, aunque de modo menos explícito y en mayor medida menesteroso de interpretación. Esta vez, el retorno del dogmatismo reprimido tiene lugar precisamente a través de la más insospechada de las vías: la referente a la Filosofía de la Historia.

Resulta conveniente no perder de vista el hecho de que las reflexiones filosóficas de Fichte acerca de la historia, son llevadas a término en el contexto de una serie de *Vorlesungen* públicas dirigidas a un público no especializado y recogidas posteriormente en forma de *Volkschrift*. Este “escrito popular” lleva por título “*Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters*” (1805), y en él, a través de la

1 Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke* (hrsg. von K.F.A. Schelling), Stuttgart, Cotta, 1856-1861, I 1, p. 473.(En adelante SSW).

2 Fichte, J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Fichtes Werke* (hrsg. von I.H. Fichte), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, I, p. 276.(En adelante FW).

sucesión de las lecciones que lo conforman, la cuestión del aprorismo apotropaico a la que nos hemos venido refiriendo anteriormente, adquiere un singular nivel de explicitud en cuanto a su formulación, así como un llamativo entronque negativo con las tesis referentes a la imposibilidad de toda Filosofía de la Historia que acabamos de examinar en relación con Schelling. En efecto, las cuestiones guía que deberán ocuparnos en lo sucesivo, habrán de partir del punto inicial marcado por el eco conclusivo arrojado por el ensayo de Schelling, a saber: el concepto mismo de "Filosofía de la Historia" (en la medida en que alude a una disciplina que debe revestir el carácter de una reflexión *a priori*) resulta imposible, y además oculta en su seno una implícita carga de dogmatismo (dados que las estructuras aprióricas hipotéticamente subyacentes al decurso histórico supondrían la existencia de un *positum* o "un absoluto exterior a nosotros") radicalmente incompatible con la progresividad imprevisible y no susceptible de ser deducida de norma previa alguna, característica de la libre espontaneidad del arbitrio humano. Pues bien, si en Schelling la Filosofía de la Historia resultaba empresa inexcusable y vana a fuer de tener que mostrar un carácter apriórico negado por la esencia de *die Sache selbst*, en el caso de Fichte (y en mayor medida aún en el de Hegel) tiene efectivamente lugar la imposible –o, al menos inicialmente, inviable– conjugación entre la afirmación del apriorismo estructural aplicado a lo histórico y la apología de la libertad constitutiva de la especie humana, esto es, la asunción de la tentativa dirigida a la salvaguarda del "criticismo de la libertad", a la vez que de las profundidades de la temporalidad histórica emerge un escollo dogmático previo a la conciencia y la subjetividad que es, no obstante, saludado como garantía potencial de la *Entwicklung* de la conciencia de la libertad a través de las épocas configuradoras de la historia de la humanidad.

En orden a la correcta elucidación de esta paradoja, hay que indicar que mientras que para Schelling la Filosofía de la Historia debería ser ciencia apriórica pero, merced a su naturaleza progresiva, no puede existir *tout court*, para Fichte la misma disciplina no se contempla exenta en mayor medida de la exigencia relativa al apriorismo, y sin embargo existe *de facto*. No solamente se da, sino que su darse efectivo no parece mostrar contradicción alguna con su evidente raíz ligada al apriorismo. Así pues, retomando las conclusiones aportadas por el prisma schellinguiano, resultaría pertinente en grado sumo plantear desde el comienzo ciertos interrogantes fundamentales: ¿responden las Filosofías de la Historia construidas por Fichte y Hegel al patrón teórico apuntado por el joven Schelling bajo el rótulo condenatorio de "dogmatismo"? El concepto de *Notwendigkeit* destilado por toda elaboración surgida de una perspectiva centrada en el apriorismo (en este caso aplicado al decurso histórico), ¿no resulta absolutamente incompatible con una postura que se presenta desde el comienzo como un proyecto criticista tendente a la salvaguarda de la incondicionada libertad de la subjetividad? ¿Ocurre acaso que, tras la eliminación del obstáculo dogmático que suponía la existencia de ese *positum* "absoluto" externo a la subjetividad incondicionada que era la "cosa en sí", ésta ha sido sustituida por otra instancia "positiva" no menos externa pero que condiciona y reifica (*bedingt*) lo subjetivo desde una atalaya no procedente ya de la ontoepistemología, sino curiosamente surgida a partir de la reflexión relativa a la

constitutiva historicidad de la especie humana? ¿Se da, en suma, una instancia ab-soluta (*soluta ab alio*, es decir, exenta de vínculos necesarios con algún tipo de alteridad extraña a sí) que se despliega en la esfera de lo histórico a través de nosotros mientras (paradójicamente) progresamos en nuestro grado de conciencia de la libertad (punto común a Fichte y Hegel)? ¿Deben, pues, ser señaladas como “dogmáticas” las Filosofías de la Historia de estos últimos (y con ello, *a fortiori*, el conjunto de sus respectivos pensamientos)? ¿Lo es incluso, como se señaló anteriormente, la propia “Filosofía positiva” de Schelling? ¿Resultaba más impolutamente consecuente con sus propios postulados el dogmático y fatalista Spinoza de lo que lo son con respecto a los suyos los “intensamente criticistas” pensadores del idealismo alemán (Fichte incluido)? En este último caso ¿no surge una sorprendente y aporética contradicción entre la apología de la subjetividad incondicionada (*Unbedingte*) destilada por la filosofía del primer Fichte (en la cual la reconstrucción gnoseológica de la pura egoidad es calificada explícitamente de “historia pragmática del espíritu humano”) y sus subsiguientes formulaciones históricas, cuyo núcleo teórico pasa a ser ocupado por un elemento condicionante y concebido bajo la perspectiva del *positum* externo y previo a la subjetividad pura como es el *Weltplan* que vertebría la totalidad de la consideración fichteana acerca de la Historia?. Este concepto de “plan universal” (*Weltplan*) constituye la clave de bóveda de la Filosofía de la Historia de Fichte y, por tanto, habremos de ocuparnos inmediatamente de él. Baste decir, a modo de ilustración propedéutica, que la asunción de tal noción, propicia la eclosión de una instancia condicionante y apriórica en el seno de un ámbito para el cual Schelling había reclamado inicialmente el *status* de terreno ligado a la progresividad no aprióricamente determinable ni deducible. El *Weltplan* es un elemento condicionante que, sin ser él mismo “cosa” (*Ding*), sí aparece como “objetivamente” previo (o dotado de preeminencia y prioridad lógica) al carácter supuestamente *Unbedingte* (no condicionado por no “cósico” o reificado) atribuido a la libre espontaneidad del yo en la primera *Wissenschaftslehre*³. La cuestión conductora admite, pues, ser formulada en los siguientes términos: ¿torna la reflexión histórica “dogmático” al prístinamente apasionado “criticista” Fichte? ¿Los términos en que éste formula su Filosofía de la Historia lo hacen devenir inopinadamente ocupante del extremo opuesto del punto del segmento filosófico en el cual su reflexión epistemológica lo había asentado originariamente? Sin duda, sus posturas en cuanto a Filosofía de la Historia sitúan a Fichte en mucha mayor medida en la órbita de la proximidad con el hegelianismo que en cercanía

3 En el contexto de las constelaciones conceptuales acuñadas por el idealismo alemán, no escasean precisamente los elementos que escapan a la categoría de lo condicionado (el proto-yo fichteano y schellinguiano, el puro *Daseyn* anterior al pensamiento en el marco de la reflexión del último Schelling, etc.). Ello muestra la ingenuidad destilada por el *dictum* del joven Novalis (*Vermischte Bemerkungen*, 1) conforme al cual “*Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge*”, en la misma medida en que lo hace la reconvenCIÓN dirigida por Friedrich Schlegel en el fragmento 54 del *Lyceum* hacia aquellos que “bebén de *das Unbedingte* como si fuese agua” y en cuyas obras “incluso los perros refieren a *das Unendliche*”.

al criticismo radical de sus orígenes. A este respecto, no es de extrañar el que un especialista como Alain Renaut se haya referido, al ocuparse en *Le Système du Droit* de la consideración fichteana de la historia, a un cierto “*hegelianisme caché*” subrepticiamente subyacente a las tesis desgranadas por Fichte a lo largo de los *Grudzüge*. Examinemos, pues, cuidadosamente tales tesis desde el punto de vista de la interpretación apotropaica del apriorismo histórico y en conexión con las ideas de Schelling aludidas sumariamente con anterioridad.

2. La noción de *Weltplan* como núcleo del apriorismo apotropaico fichteano.

Con prioridad al examen de la noción y consecuencias derivadas de la posición del concepto clave de *Weltplan*, es necesaria una breve cala preliminar tendente a la puesta de relieve de la concepción del quehacer filosófico en general que aliena larvadamente en las posiciones asumidas por Fichte en materia de reflexión histórica y que determina a éstas de manera sustancial. Fichte explica tal concepción de forma paladianamente inequívoca ya al comienzo de la primera lección de los *Grundzüge*: “No puede ser llamada “filosófica” más que la forma de considerar las cosas que reduce lo diverso de la experiencia presente ante nosotros, a la unidad de un principio único y común y que, a la inversa, explica y deduce a partir de esta unidad toda diversidad⁴”. Difícilmente podría Fichte haber formulado de modo más contundentemente meridiano el principio fundamental que rige la actividad reuniente, entretejiente, representativa y tendente a la totalización inherente al *lógos* apotropaico. La reducción de lo múltiple a lo unitario y la subsiguiente posición de tal unidad ante la mirada racionalizadora y asimiladora del sujeto representante, constituyen los dos momentos a través de los cuales la subjetividad inoculadora de identidad en lo inicialmente extraño y diverso, se apropiá, colonizándolo, del ámbito de la alteridad y la indeterminación, suspendiendo de tal modo su carácter inquietante. Tal es el mecanismo apotropaico que Fichte comienza secundando sin paliativo alguno; rasgo que suministra ya palmarios indicios acerca del vector-guía que habrá de indicar la dirección y el cariz propio del constructo teórico a elaborar conforme a tales principios inicialmente asumidos.

En caso de que aún subyazga algún atisbo de duda al respecto de lo anterior, Fichte se encarga de disiparla de inmediato: “Si el simple empirista emprendiese una descripción de la época, captaría ciertos fenómenos evidentes tal como se presentan a él merced al azar de la observación, y confeccionaría una lista de ellos sin lograr jamás la certeza de haberlos captado en su totalidad y sin ser nunca capaz de indicar la conexión existente entre ellos, sino a lo sumo, su coincidencia en un único y mismo período de tiempo. El filósofo que se fijase por tarea (*Aufgabe*) una descripción de este tipo, buscaría, independientemente de toda experiencia, un concepto de la época –el cual, en tanto concepto, no puede aparecer en ninguna experiencia–, y presentaría los modos en los cuales este

4 FW VII, p. 4.

concepto se inscribe en la experiencia como fenómenos necesarios de la época. Procediendo de este modo, habría recorrido todos los fenómenos y los habría deducido, gracias a este concepto fundamental común (*gemeinsamen Grundbegriffs*), en la necesidad de su conexión entre ellos. El primero sería un simple cronista de la época (*Chronikenmacher des Zeitalters*) solamente el segundo haría posible la aparición de un historiador de ella⁵. ¿No recuerdan acaso las reflexiones anteriores a las análogamente desgranadas por Schelling en el marco del ensayo de 1798? Una somera recapitulación bastaría para evocar el modo en que Schelling cifraba las exigencias demandadas por los intereses de la razón en términos de “requerir la mayor unidad en la más vasta diversidad”. A ello se veía la racionalidad impelida en virtud de “la consideración de las diversas propiedades coincidentes bajo las distintas clases de figuras enumeradas⁶”. Esta *Gemeinschaft* configurada a partir de la observación de denominadores comunes, no es otra cosa que un producto que presenta la inequívocamente característica factura del *lógos* táxico, construido a partir de la observación de un *metaxý* que apunta desde el comienzo a la configuración de una totalidad *in nuce* definida por la tautofilia. Todo aquello que se apuntó en su momento a propósito de la concepción schellinguiana de la racionalidad, es susceptible de ser repetido punto por punto y con mayor volumen de explicitud y rotundidad en aplicación a la descripción fichteana del *Work in progress* de la razón filosófica⁷. Esta coincidencia radical en cuanto al planteamiento originario (la común concepción de la racionalidad) muestra hasta qué punto tal concepción (raíz de la intuición apotropaica) se da simplemente por supuesta en ambas perspectivas teóricas. A partir de aquí, no obstante, sus respectivos desarrollos y aplicaciones de tal racionalidad común comienzan a escindirse, aunque conservando en todo momento una (no tan desconocida) raíz común. En efecto, desde el punto de vista fichteano, Schelling habría de adoptar el escasamente honroso papel del empirista incapaz de construir totalidades históricas vertebradas en su totalidad por un principio apriórico (esto es, extra-empírico) totalmente transido de necesidad. Esta era, precisamente, la conclusión de la imposible Filosofía de la Historia de Schelling: que visto el cariz del neonato, éste debía necesariamente perecer antes de ser dado a luz. Si la Filosofía de la Historia de Schelling había de nacer inevitablemente muerta, esto se debía a su carácter no adecuado a las exigencias postuladas por la racionalidad apriórica (que, sin embargo, y

5 *Ibid.*, p. 5.

6 SSW I, 1, P. 468.

7 Recuérdese el *dictum* schellinguiano según el cual “Sólo hay Historia en general allí donde existe un ideal y una infinita diversidad de desviaciones del mismo” (*Ibid.* p.469). Conforme a este principio, el ideal juega el rol de elemento firme y garante de la necesaria unidad subyacente a lo disperso (elemento apotropaico), mientras que cada desviación del mismo conforma una especie de *ptosis* teratológica, una “caída o de-clinación que debe ser precisamente subsumida y anulada por el *lógos* apotropaico. La tarea de lo apotropaico se insinúa, de este modo, como una tendencia a la disolución de lo teratológico surgido de su propia *kenosis*, de su propio “abajamiento” hacia la multiplicidad. De ahí la alusión de Schelling a la “completa y total congruencia de elementos en el todo”.

precisamente por ello) eran asumidas radicalmente. El problema consistía, en suma, en que el fenómeno de lo histórico no se hallaba a la altura de los requerimientos mínimos demandados por el mecanismo de la razón y consiguientemente, a partir de tal postulado, la Historia sólo podría mostrar el cariz de “listado empírico” de eventos contingentemente imprevisibles por no aprioricamente deducibles. Schelling deja como legado para el historiador la alicorta tarea de mero cronista de lo contingente. Fichte, por el contrario, asume deliberadamente el papel de filósofo arrostrando todas las implicaciones implícitas que tal investidura lleva aparejadas, esto es, se dispone a officiar como filósofo de la Historia *stricto sensu*, aplicando los requerimientos demandados por la racionalidad “científica” al delicuente y huidizo territorio de la historicidad, a pesar de que tal proyecto entre manifiestamente en flagrante contradicción con sus propios postulados epistemológico-antropológicos. Es en esta encrucijada donde los caminos recorridos por Schelling y Fichte se bifurcan definitivamente (al menos en lo referente a la concepción de la Historia), aun manteniendo ambos –conviene retener permanentemente este rasgo capital– presupuestos idénticos en cuanto a la necesidad de asunción de una perspectiva apriónica y transida de necesidad en referencia a una posible “Filosofía genitiva” acerca de lo histórico. Schelling no es (en el plano de la teoría) menos apriorista y apologista del *lógos* identitario-totalizante de lo que lo es (en la teoría y en la práctica) Fichte. El punto de divergencia entre ambos estriba en el mayor nivel de coherencia exhibido por Schelling tras considerar los aspectos del objeto de reflexión abordado que muestran un carácter no componible con las estructuras demandadas por la razón filosófica. Fichte, en cambio, sí se decide a transgredir los límites marcados por la progresividad no deducible *a priori* emanada del espontáneo flujo de la temporalidad histórica, reintroduciendo en esta esfera de lo libremente contingente las *Anánkes desmoi* (las cadenas parmenídeas de la necesidad) del más rotundo apriorismo dogmático. Observemos seguidamente los hitos fundamentales que jalonen tal viaje de vuelta al dogmatismo a través del sendero de la Historia.

Como se permitió vislumbrar en el curso de las precedentes reflexiones, el concepto clave sobre el cual gravita la totalidad de la Filosofía de la Historia de Fichte es designado por él mismo bajo la denominación de *Weltplan*. El referente denotado por tal concepto se muestra en términos de un esquema histórico predeterminado y, por tanto, deducible de forma totalmente apriónica. Resulta evidente que la asunción de un *Weltplan* concebido en tales términos implica simultáneamente el reconocimiento de la existencia de un designio, es decir un “diseño” (*design, dessein*) o patrón pautado (y aun protocolar) que la razón halla o descubre como instancia ya ínsita en el transcurso de la historia y que aquélla debe reconocer como lógicamente anterior a su propia reflexión sobre ésta. La presencia de este *positum* previo a la consideración racional se erige, precisamente, como raigambre última del apriorismo histórico en cuanto tal, merced a una simple cuestión de coherencia formal de orden metodológico. Si el *Weltplan* se presenta con anterioridad lógica (al trabajo de la racionalidad) y ontológica (al decurso de los *facta* efectivamente acontecidos, a las *res gestae*), entonces se sigue de ello con necesidad que la Filosofía de la Historia consecuente con tales presupuestos deberá proceder deduciéndolo aprioricamente los fenómenos

empíricos emanados necesariamente de esta fuente originariamente predeterminada y predeterminante, so pena de incurrir (en caso de conducirse de otro modo) en un descomunal dislate metodológico, es decir, en una evidente inadecuación entre la esencia asignada al objeto de estudio y el procedimiento teórico de acercamiento (*méthodos*) al mismo. Oigamos al propio Fichte pronunciarse al respecto: “Si el filósofo debe deducir los fenómenos posibles en la experiencia a partir de la unidad del concepto que ha presupuesto, entonces es claro que no precisa para ello de experiencia alguna, y que lleva a cabo su labor en tanto que filósofo manteniéndose rigurosamente en el interior de sus límites, sin tener en cuenta ninguna experiencia y, conforme al término técnico, estrictamente *a priori*. En relación al objeto que nos ocupa, resulta igualmente evidente que él [el filósofo] debe poder describir igualmente el tiempo en su totalidad, así como todos los posibles períodos comprendidos en él”⁸. En este pasaje reconocemos con meridiana nitidez, tanto la aplicación de la racionalidad táxico-totalizante a la esfera histórica (por vía del apriorismo, como resulta usual), como la subyacente pulsión apotropaica que aliena en su seno y que anima su voluntad de constitución. En efecto, ¿qué significado esencial puede revestir la renuncia a la libre voluntad creadora y configuradora de historia no predeterminada en favor de un esquema histórico que la necesidad racional es capaz de abarcar y reconocer como previamente constriniente gracias a que reviste los mismos tintes de necesidad que ella misma le aplica al abordarla mediante la teoría? ¿Qué otro significado si no el hecho de que tal renuncia garantiza, a modo de contrapartida recíproca, que tal “sacrificio” resultará compensado por la capacidad ahora asignada a la razón (y por tanto a la subjetividad en general) para acotar el magma desazonador de la temporalidad y encorsetarlo mediante categorías adaptadas a sí misma, domeñando así su inquietante alteridad originaria y forzando a devenir mapa perfectamente perfilado y asimilable, aquello que en principio se presentaba como territorio ignoto, agreste e indeterminado? ¿Qué beneficio supone la posibilidad de libre creación imprevisible de eventos históricos frente a la posibilidad de dominio racionalmente absoluto ejercido sobre la totalidad de la historia (concebida de forma unitaria y homogénea) prometida por el apriorismo de la necesidad histórica? A cambio de la capacidad de innovación espontánea en la historia (precisamente la fuente de la inquietud nacida de lo imprevisible e indomitable) el apriorismo ofrece la posibilidad al género humano de enseñorearse definitivamente de ese océano embravecido y venero inexhaustible de contingencias, imprevistos y zozobras que es la historia. La racionalidad apriórica aplicada sobre lo temporal brinda la posibilidad de seguridad así como la conjura efectiva y permanente del “terror histórico”, solicitando a cambio solamente la aniquilación de aquella instancia que constituye la raíz más profunda de donde se nutre tal terror, a saber: la apertura de un espacio histórico librado a la azarosa

8 FW VII, p. 5.

libertad de la actuación humana, contingente e imprevisiblemente humana⁹. Parece un trato justo, o al menos, poderosamente tentador desde el prisma de cierta mentalidad tendente al logro de seguridades ontológico-existenciales por vía del uso de una racionalidad táctica no precisamente exenta de ilustres cultivadores (comenzando por el propio Platón) a lo largo del decurso histórico del pensamiento occidental.

Una vez apuntadas las claves hermenéuticas tácitamente subyacentes al apriorismo fichteano, observemos más de cerca sus formulaciones básicas. Hasta el momento se ha logrado configurar el siguiente entramado de tesis fundamentales: 1: el criterio clave a la hora de establecer cualquier tipo de elaboración de orden filosófico acerca de la historia, pasa necesariamente por la adopción de una perspectiva situada en un ámbito independiente de toda experiencia, esto es, centrado en la reflexión apriórica. A lo sumo, el margen otorgado a la observación empírica por parte de la mirada escrutadora del filósofo, se circunscribe a la incardinación de su propio tiempo en el marco predeterminado de las divisiones epocales ya establecidas por la compartimentación interna del *Weltpian*, lo cual sí requiere, ciertamente, la contemplación particular de los rasgos configuradores del *Zeitgeist*. 2: Los fenómenos necesarios que constituyen el *corpus* de la historicidad (las múltiples épocas históricas) deben ser deducidos (en consonancia con el apriorismo anterior) de forma igualmente necesaria a partir de un concepto general originario y fundamental común a todos ellos: el *Weltpian* (entendido simultáneamente como arquetipo histórico prístino y como *metaxý* garante de la requerida unidad de la totalidad del tiempo histórico). 3: La conexión e inmanente trabazón existente entre las diversas épocas históricas (configuradora de unidad y totalidad temporal) se establece en virtud de nexos presididos por la necesidad. Esto implica que la ordenada sucesión entre épocas no transcurre de forma casual o da lugar a una serie de enumeraciones rapsódicas por parte del observador de lo histórico, sino que tales épocas acontecen merced a un predeterminado patrón de orden prioritario-sucesivo marcado por un decurso necesario¹⁰.

9 A este esquema apotropaico centrado en la conjura del terror histórico, cabría aplicarle con singular adecuación la definición aristotélica relativa al concepto de *phóbos*: “*lýpe tis he tarakhè ek phantasías mélontos kakoù phthartikoù he lyperoù*” (*Reth. B*, 5, 22-23). En este caso, también la fuente última del miedo se cifra en la presencia de la inseguridad y esta, a su vez, se vincula a la imprevisibilidad de lo venidero, potencialmente revestido de caracteres hipotéticamente negativos o nocivos (destructivos o perjudiciales para el ánimo). Es precisamente la representación noética o *phantasía* de tales elementos perturbadores la que provoca *tarakhè* (inquietud) en la medida en que su advenimiento no resulta predecible. En caso de serlo, su carácter productor de *lýpe* y *tarakhè* disminuiría, a buen seguro, apreciablemente.

10 “Todo periodo particular del tiempo entero al que acabamos de referirnos, es concepto fundamental de una época particular. Pero estos períodos y conceptos fundamentales de las diferentes épocas no pueden ser comprendidos de forma profunda más que unos en relación a otros, gracias a su conexión con el tiempo en su totalidad. Es claro, por tanto, que el filósofo, para poder caracterizar simplemente de forma correcta una única época, y si tal es

Observadas las anteriores tesis capitales, caractericemos más precisamente aquello a lo que Fichte se refiere bajo la denominación de “*Weltplan*”. El propio pensador lo define de la siguiente forma: “La comprensión de la totalidad del tiempo, como toda comprensión filosófica, presupone a su vez un concepto unitario de este tiempo, el concepto de un cumplimiento predeterminado, aunque progresivo, de este tiempo, en el cual cada término es condicionado por el precedente o, por expresarlo más brevemente y en el lenguaje ordinario, presupone un plan universal (*Weltplan*) que se deje concebir claramente en su unidad y a partir del cual se puedan deducir todos los períodos fundamentales de la vida humana sobre la tierra, comprendiéndolos distintamente en su origen y en su conexión mutua. Este *Weltplan* es el concepto unitario del conjunto de la vida humana sobre la tierra, los períodos fundamentales de esta vida son los conceptos unitarios de cada época particular que han sido expuestos; conceptos a partir de los cuales los fenómenos propios de cada época particular deben ser, a su vez, deducidos¹¹”. Una de las claves hermenéuticas que se desprenden con mayor grado de acuidad de este pasaje, radica en la fórmula “predeterminado aunque progresivo” referida a la naturaleza del *Weltplan*. El carácter progresivo inherente a la historicidad se erigía para Schelling, como se recordará, en obstáculo insalvable que impedía la predeterminación apriorística del desarrollo histórico. Tal expresión habría supuesto, a su modo de ver, una palmaria *contradiccio in terminis*. O bien la historia humana es progresiva de hecho (en consonancia con la productividad libre y no aprioricamente deducible particularmente consustancial al espíritu humano), o bien se halla predeterminada *a priori* y, por tanto, únicamente resulta progresiva de manera aparente y ficticia (*aut-aut*). Pues bien, al modo de ver de Fichte, el *Weltplan* concita y aglutina en un mismo objeto ambos predicados lógicamente contradictorios y los integra en un concepto que los permite darse con simultaneidad (*háma*, diría Aristóteles). La incompatibilidad postulada por Schelling entre lo apriorístico y lo progresivo se torna ahora delicuente y, en última instancia, resulta cancelada. Tal supresión elimina el escollo fundamental que otrora obliteraba el ahora expedito sendero hacia el apriorismo histórico absoluto.

El siguiente hito, una vez despejado el camino inicial a través de la apertura total de puertas a la actividad del *lógos* apriorístico, táxico y totalizante, se localiza en la determinación más precisa de las épocas históricas particulares que la humanidad histórica debe necesariamente atravesar en su periplo hacia la consecución del *télos* universal al que apunta desde el comienzo la totalidad del proceso histórico temporal (¿no suena todo ello impregnado de un timbre inequívocamente hegeliano?). Éstas llamadas por Fichte “*Fünf Grund-Epochen des Erdenslebens*”, constituyen los inexorablemente sucesivos mojones o hitos que

su intención, la suya propia, debe haber comprendido estrictamente *a priori* el tiempo entero y todos los períodos posibles incluidos en él y haber penetrado su sentido profundo”. (FW VII, P.5).

11 *Ibid*, p.6

jalonan el camino del espíritu humano (en cuanto género o *Gattung*, al igual que en Schelling¹²) en su progresivo –y predeterminado– viaje hacia la tierra prometida de la regulación total de todas las relaciones y fenómenos humanos conforme al arte de la racionalidad. La consecución o logro efectivo (¿también, por cierto, inexorable e inevitablemente necesario?) de este *éskhaton* quasi-destinal (bien conocida es la relación establecida por Heidegger entre los términos *Schicksal*, *Geschick* y *Geschichte*) presupone la andadura a través de cinco estadios o fases temporales que se siguen unas a otras con férrea necesidad y un orden preestablecido. Fichte caracteriza las “cinco épocas fundamentales de la vida terrestre” (las cuales presenta como “las únicas posibles y que agotan, ellas cinco, el conjunto de la vida sobre la tierra de la especie humana¹³”), del siguiente modo: “1: Aquella en que las relaciones humanas son reguladas sin esfuerzo ni coacción por el mero instinto de razón. 2: Aquella en la cual este instinto, ya debilitado y que no se expresa más que en algunos elegidos, es transformado por éstos en una autoridad exterior constriñente a la cual todos los demás son sometidos. 3: Aquella en la cual esta autoridad, y con ella la razón bajo la única forma que ha revestido hasta entonces, son rechazadas. 4: Aquella en la cual la razón, bajo la forma de ciencia, penetra de forma generalizada en la especie. 5: Aquella en la cual el arte se asocia a esta ciencia para designar la vida, con mano segura y firme, conforme al modelo de esta ciencia; aquella en la cual, gracias a este arte, la adecuación a la razón de todas las relaciones humanas es libremente consumada; aquella en la cual el fin de toda la vida sobre la tierra es lograda y en la que nuestra especie penetra en las esferas superiores de otro mundo distinto¹⁴”.

12 “Nosotros no hablamos aquí más que de la progresión de la vida de la especie (*Gattungsleben*), y de ningún modo de la vida de los individuos, la cual es dejada de lado en toda esta exposición, y os ruego no perder de vista jamás este ángulo de aproximación” (FW VII, p.7). Esta, por lo demás muy hegeliana, insistencia de Fichte en la prioridad de la especie sobre el individuo reaparece constantemente a lo largo de toda la obra. Baste a modo ilustrativo el siguiente ejemplo: “Que la vida sea puesta únicamente al servicio del individuo y se absorba en él o que sea sacrificada a la “idea”: ahí reside, de forma general, la diferencia entre la vida contraria a la razón y aquella que le es conforme” (FW VII, p.67). Con anterioridad, por si cupiese alguna duda, Fichte aclara lo que es necesario entender en este contexto por “idea”: “la forma en la cual la vida de la especie penetra en la conciencia y deviene motor de la vida individual es llamada idea” (*Ibid.*, p.66). Es curioso constatar, una vez tras otra, la pervivencia del baldón antiindividualista que permanece aún asociado al hegelianismo, cuando las declaraciones a favor del *Gattung* como “sujeto histórico” privilegiado, en conjunción con el sistemático marasmo del individuo particular, inundan de modo abrumador las reflexiones históricas llevadas a cabo tanto por Schelling, como sobre todo por el *soi-disant* subjetivista radical y supuesto paladín del rango preeminente del yo, es decir, por Fichte.

13 FW VII, p.65. Apréciese el matiz teñido de necesidad que impregna la expresión y la atravesía de parte a parte.

14 *Ibid.*

Al margen de la sospecha apuntada por Fichte en relación a la pertenencia de su propio tiempo a la tercera de las épocas descritas (observada precisamente como época del egoísmo y el triunfo del interés personal del individuo frente al , es decir, como época de triunfo de la tendencia diametralmente opuesta a la razón), es necesario poner de relieve varios rasgos fundamentales que se derivan implícitamente de la anterior caracterización. En primer lugar, tanto la división operada sobre la totalidad del tiempo histórico (tendente a su efectiva colonización y aprehensión racionalizadora, no lo perdamos de vista) como el prisma teleológico centrado en el progresivo despliegue o desperezamiento de una originariamente *ignava ratio* adormecida que, desde su estado inicial de *argós lógos* recorre el entero arco de la temporalidad histórica hasta devenir (en su estado de iridiscente vigilia total) modelo y regla libremente asumida de todas las relaciones humanas, evocan poderosamente (*mutatis mutandis*) las tesis fundamentales de la Filosofía de la Historia hegeliana de forma sorprendente. Sustituyendo la veneración cuasi-mística hegeliana hacia la tríada por la no menos recurrente fijación fichtiana con respecto al número cinco (apreciablemente pujante a partir de la *Wissenschaftslehre* de 1804), y obviando la ocasional discontinuidad introducida por la cesura implícita en el período central, ambos esquemas u organigramas históricos coinciden en los aspectos esenciales. Ambos postulan un desenvolvimiento progresivo y necesario de la conciencia con respecto a un remanente originario de libertad y racionalidad constitutivamente insertas *in nuce* en la historia de la humanidad desde su mismo inicio. Ambas, igualmente, cifran el objetivo último al cual se orienta el vector de lo histórico, en el logro de la plena *Vollendung* o consumación (despliegue o *entelékhia* perfecta, es decir plenamente concluida y llevada a término) de la inicialmente oscura e inmediata (esto es, no autoconsciente) racionalidad humana, en estrecha conjunción con la conciencia de libertad a ella aparejada. Además, la introducción del sesgo de inevitabilidad en virtud del cual se sucede la progresión de las épocas históricas a pesar de los aparentes retrocesos y los sinuosos meandros que pudiera describir el devenir histórico (implícito en el propio concepto de *Weltplan*), recuerda en tanta medida a la hegeliana *List der Vernunft* como hace lo propio la alusión de Fichte según la cual, la aplicación del principio *a priori* al presente “puede no concernir directamente a todos los individuos actualmente vivientes, sino únicamente a aquellos que son efectivamente productos de esta época y en los cuales la época se expresa de la forma más clara¹⁵”, en referencia al concepto netamente hegeliano de “*weltgeschichtliche Individuen*”. Más aún: si la secuencia epocal de los períodos históricos avanza de tal modo que éstos se suceden encadenándose entre sí con necesidad¹⁶, entonces resulta evidente la existencia de un condicionamiento

15 FW VII, p. 13

16 Fichte no deja subsistir duda alguna al respecto al referirse a la “enumeración de las divisiones y períodos necesarios de la vida sobre la tierra de nuestra especie” (FW VII,

objetivo (expresión, por lo demás, pleonástica: lo condicionado es aquello que es *ob-iectum*) y reificado, lo cual nos sitúa de inmediato en el interior de un ámbito en cuyo seno no rige ni puede regir la libertad ¡Y todo ello incardinado en las coordenadas de una Filosofía de la historia que cifra su *télos* u objetivo último en la consecución del pleno grado de desenvolvimiento de la razón y la libertad en tanto principios rectores de la regulación de la humanidad en su conjunto! Dicho de forma explícita, resulta palatinamente apreciable que a Fichte se le cuela de matute el dogmatismo a través de la ventana de la historia, tras haberlo concienzudamente expulsado con cajas destempladas por la puerta de la filosofía teórica.

La asunción dogmática de la necesidad introducida en la historia en virtud del apriorismo ligado a la noción de *Weltplan*, alcanza su paroxismo en el mismo momento en que Fichte postula lo siguiente: “La más dulce recompensa de la reflexión filosófica es precisamente encontrar todo necesario y por lo tanto bueno, habida cuenta de que ella considera toda cosa en su contexto y nada aisladamente, y acomodarse a todo lo que existe tal y como es, puesto que se lo supone existente en nombre del fin superior¹⁷”. He aquí, pues, el *punctum finalis* en el cual viene a desembocar la progresivamente emergente racionalidad libre a través del periplo odiseico del tiempo histórico: en una romana absolutización de la facticidad, en una justificación de lo efectivamente existente situada a medio camino entre el *amor fati* spinoziano (y nietzscheano) y la *oikeíosis* estoica¹⁸. Esta hipertrofización de lo fáctico aporta, sin embargo, una radicalmente decisiva

p.10). Y más adelante remacha: “nosotros nos hallamos todos situados bajo esta sagrada legislación, querámoslo o no, hayámoslo pedido o no” (*Ibid.*, p.63). Un gran ejemplo, sin duda, de la mutación experimentada por el criticismo de la libertad protofichteano al ser confrontado al singular “no-yo” de la historicidad, hacia el que muestra un volumen de anuencia u obsecuencia infinitamente más elevado que aquel que dedicaba originalmente a la dogmática persistencia del noumeno kantiano. Parece, de hecho, resonar aquí el antiguo apotegma estoico según el cual “*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*”.

17 FW VII, p.14

18 No deja de resultar irónicamente sorprendente el hecho de que, si bien merced al recorrido de extraños caminos, Fichte acabe cargando de razón al anónimo autor de un conocido panfleto condenatorio publicado, a modo de pequeño libelo, en la época del estallido de la llamada *Atheismusstreit* (en torno a 1799) y en el cual se trata de desacreditar a Fichte tildándolo de ateo furibundo en referencia a las tesis religiomorales sostenidas por nuestro autor en su escrito *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*. Tal escrito apareció anónimamente bajo el título “Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg”. Fichte lo rebate en su *Gerichtliche Verantwortungsschrift* de 1799 y reproduce ciertos pasajes del mismo en orden a propiciar el escarnio público del desconocido autor de la soflama. Curiosamente (a la vista de la declaración fichteana tendente a la absolutización de la facticidad y bondad de todo lo existente desde la perspectiva del *Weltplan*), uno de tales pasajes es el siguiente: “[Según Fichte] el mundo es porque es y es así simplemente porque es así. ¡Bonito asunto! Yo debo entonces decir que las partes individuales del mundo son porque son. El sol es porque es y es así porque es así. No debo, por tanto, preguntar ¿por qué existe?, ¿qué influencia tiene sobre nuestra tierra y sobre los otros planetas? Yo debo atenerme al ser del sol como a un absoluto. ¡He aquí a lo que se llama filosofar!”. (Reproducido en FW V, p.307).

contrapartida, a saber: propicia la reconciliación definitiva con lo real en su conjunto, brinda la posibilidad de adecuación carente de escisión y fisura a la realidad, diluye, en suma, la cesura primigenia abierta entre el proteico e inabarcable flujo de la historicidad y las solicitudes de significación y orden demandadas permanentemente por el espíritu humano. En aras del fin superior tutelado con mano firme por el *Weltpol* apriórico, se consuma la perfecta *katálysis* entre la especie humana y la totalidad de lo existente, ya sea en su vertiente ontológico-física como en su aspecto temporal e histórico, y con ello se cierra definitivamente el círculo demandado por la originaria pulsión apotropaica que subyace a la totalidad del proceso. Parece resonar aquí la referencia de Schelling al estado de total aburrimiento asociado al advenimiento de una situación caracterizada por la plena racionalización de la existencia en su totalidad (muy al estilo de Horkheimer o Max Weber, por cierto). Tal “*vernünftiges Langeweile*” asociado por Schelling a las representaciones teatrales protagonizadas por actores angélicos (“los más aburridos de todos los seres”), se identifica ahora -de modo muy pertinente- con el culmen de la evolución espiritual humana, a la que Fichte llama, sin ambages y muy oportunamente, “santificación”. Esta especie de panjustificación del todo *sub specie aeternitatis* en aras a la consecución de su adecuación subjetiva a él, constituye otro de los rasgos concomitantes entre las Filosofías de la Historia de Fichte y Hegel, como se puede apreciar con claridad. Las alusiones de Fichte al arte racional que “debería ser aplicado a todas las relaciones en el seno de la humanidad hasta que la especie devenga imagen perfecta de su modelo eterno en la razón¹⁹” y a la enumeración de las distintas épocas de la historia de la humanidad como “ninguna otra cosa más que un retorno al punto en el cual ella se encontraba desde el principio, y que no apunta a nada distinto del retorno a su origen²⁰”, no hacen sino confirmar tal parecer. En ciertos pasajes de los *Grundzüge* -singularmente en el contexto de la cuarta lección- parece tomar cuerpo incluso una difusa prefiguración de la idea lógica que culmina (y de la cual surge, siguiendo un proceso circular) la arquitectónica de la *Wissenschaft der Logik* hegeliana. Ello sucede no sólo en virtud de la semejanza descriptiva en relación a su esencia, sino también merced a la similitud y cercanía entre alguna de las expresiones empleadas y el concepto clave hegeliano de *Aufhebung*: “Así, he afirmado, se desarrolla a través del curso del tiempo la idea una, que se comprende eternamente a sí misma, que vive en sí misma y que extrae su vida de ella misma. Y añado que en cada momento, en el curso del tiempo, ella se comprende enteramente y se penetra enteramente tal como es en el conjunto de este curso infinito de tiempo, enteramente omnipresente a sí misma. Aquello que

19 FW VII, p. 11

20 *Ibid.*, p.12. en clara prefiguración del círculo hegeliano descrito por la propia arquitectónica odiseica del sistema, singularmente en la, nunca más afortunadamente, denominada “Enciclopedia (*enkyklios-paideía*) de las ciencias filosóficas”. También el *nostós* fichteano y hegeliano, como el de Ulises-Odiseo, se dirige fundamentalmente al punto de partida originario. La lógica de la razón no es sino nostalgia encubierta del origen, retorno a la identidad original tras un tan doloroso como necesario periplo a través de la exterioridad.

se presenta en ella en todo momento, no es más que en la medida en que ha sido aquello que es pasado y porque supone la existencia de aquello que sucederá en toda la eternidad. Nada en este sistema es perdido. Los mundos engendran mundos, los tiempos engendran tiempos nuevos, y estos nuevos tiempos se yerguen contemplando los tiempos que les han precedido y aclaran en ellos la secreta conexión entre las causas y los efectos²¹. Las anteriores palabras podrían perfectamente haber surgido de la pluma de Hegel en 1812 y, sin embargo, lo hacen de labios de Fichte con siete años de anterioridad. Tanto la alusión a la perfecta identidad (a pesar de la progresión yuxtapuesta a ella) en el interior de cuyo éter se mueve la idea (*monie perigezéi gaíno*, podríamos decir con Empédocles), como la mención relativa al hecho de que nada se pierde en este proceso sistemático, resultan poderosamente evocadoras de ideas hegelianas tales como la superación-conservación (*Aufhebung*) que tiene lugar en el seno de la progresión histórica, o la intuición -asociada a la anterior- conforme a la cual el receptáculo circular universal, esa suerte de *khóra* esférica en cuyo seno se recoge y conserva la totalidad de lo acontecido, es perfectamente parangonable con la idea lógica que culmina tanto la lógica como la Filosofía de la Historia hegelianas²². A tal respecto, no resulta sorprendente (ni desde luego casual) que Fichte invoque explícitamente el, tan cargado de connotaciones y resonancias hegelianas, término *Weltgeist*, al cual presenta riéndose (una actividad de raigambre eminentemente subjetiva, sin duda) de los risueños representantes de la tercera época²³.

Es ya momento, tras constatar los nada baladíes paralelismos entre ambos pensadores, de dar inicio a la interpretación conclusiva del trasfondo apotropaico subyacente a las tesis adoptadas en materia de Filosofía de la Historia por Fichte y Hegel. En primer lugar es necesario examinar el concepto clave de *Weltplan*, (y la subsiguiente pentapartición operada en referencia a él sobre el conjunto del tiempo histórico), situándolo en estrecha vinculación con la triple división hegeliana de la Historia universal y el no menos universal plan guiado por la “astucia de la razón” que rige en el periplo del espíritu a través de la temporalidad en camino hacia el pleno reconocimiento de sí mismo a través de la progresiva conciencia de la libertad.

El concepto mismo de “plan” en general (sea éste universal o referido al psicológicamente individual y determinado “hacer planes” del habla coloquial) es algo que únicamente admite ser concebido en inevitable referencia a algún tipo de subjetividad. Máxime cuando este plan se presenta asociado a nociones tan eminentemente subjetivas como la de “libertad en progresivo despliegue”, situadas canónicamente en irreconciliable oposición a la necesidad que rige universalmente en el mundo de la objetividad natural (Kant). A tal concepto

21 FW VII, p.62

22 “La Filosofía sólo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal”, escribe Hegel en la última página de sus *Vorlesungen* sobre Filosofía de la Historia. De hecho, la expresión “nada se ha perdido” aparece literalmente en el contexto de tales lecciones y formulada en idénticos términos a los empleados aquí por Fichte.

23 El curioso pasaje aparece en FW VII, p.77.

únicamente cabe serle asignado un origen radicado en alguna clase de subjetividad. Un plan, en cuanto designio protocolar tendente al logro de un fin u objetivo determinado previamente, resulta irrefragablemente indisociable, una vez más, de la referencia radical a la esfera de lo subjetivo, dado que únicamente en el interior de ésta resultan posibles y pensables tanto la conciencia de necesidad de planificación como las estructuras y direcciones concretas que el plan debe adoptar, en detrimento de otras posibles que resultan rechazadas y excluidas. Tal labor de *determinatio* (y por tanto *negatio* simultánea) sólo es posible en conexión con un cierto ámbito subjetivo que de-cide (es decir, “corta” o “es-cinde”) entre la panoplia total de las posibilidades que permiten la configuración del hipotéticamente futuro plan concreto. Por lo demás, ¿no resulta igualmente el concepto mismo de “decisión entre posibilidades varias” él mismo radicalmente subjetivo? Además, la asunción de una meta a cuya consecución se orienta la naturaleza misma de todo plan (un plan de fuga, por ejemplo) ¿no presupone igualmente la previa determinación de ese objetivo como instancia deseable (o al menos pretendida) merced a alguna clase de inclinación de orden eminentemente subjetivo (de nuevo con exclusión de otros fines igualmente representables)? La instancia pautada que es por esencia todo plan, resulta únicamente concebible, pues, en referencia a otra instancia a la que se debe presuponer facultada para engendrar y llevar a efecto un designio determinado. Ello implica la observación o ponderación “previa” de una pléyade de potencialidades que resultan ulteriormente dis-criminadas o sobre las cuales se ejerce un acto de *Ent-scheidung* en virtud del cual se toman algunas de ellas como “elementos viables” a la vez que otras resultan desestimadas. Este acto de elección “pone” (a modo de *Setzung*), en sentido literalmente tético, ciertas determinaciones constituyentes del plan y con ello niega, de modo simultáneo, merced a ese acto de determinación con respecto a la alteridad que es esencialmente toda *positio*, la totalidad de los rasgos no seleccionados como futuros elementos articulados en la constitución del plan.

El marcado sesgo teleológico contenido en el concepto y desarrollo concreto del *Weltplan*, incluye, asimismo, una subrepticia y nada desdeñable carga de asunciones axiológicas arbitrarias (axiomas axiológicos voluntaristas, cabría decir, uniendo, como sucede en el término alemán *Will-kür*, la voluntariedad y la arbitrariedad). Esto ocurre manifiestamente en relación al *télos* fundamental al cual tienden los organigramas históricos planificados y predeterminados propuestos por Fichte y Hegel: el progresivo despliegue de la racionalidad y la libertad a lo largo del sucesivo devenir de las épocas. En ambos casos, la finalmente triunfante epopeya de la libertad y su desenvolvimiento a través del tiempo histórico, es un elemento investido de bondad y considerado deseable *kath'autó*. Tal es el presupuesto axiológico de primigenia asunción (sobreentendido y por ello no menesteroso de justificación, como buen axioma) que anima y late de modo larvado en el fundamento mismo de las Filosofías de la Historia fichtiana y hegeliana. En suma, este acto de *Entscheidung-Wahl* o *determinatio-negatio* operado sobre determinaciones potenciales que da lugar a la

factura del “plan universal” histórico, solamente resulta posible en conexión directa con algún tipo de instancia ligada a la subjetividad (sea ésta del tipo que fuere) y no resulta pensable ni concebible fuera de ella²⁴. Y, sin embargo, cuando hablamos de historia en general y de estructuras predeterminadas (y por ello previas a la reflexión) que rigen su curso (el *Weltplan*), ¿no consideramos estar refiriéndonos a algún tipo de elemento objetivo, esto es, externo a nuestro pensamiento y conciencia y preexistente a ellos? ¿No se hallan las estructuras “objetivas” de la historicidad en cierto modo “ahí fuera”, conforme al modelo de los objetos “naturales” trascendentes al inmanente ámbito de la subjetividad? Indudablemente. ¿Cuál es, constatado lo anterior, el origen del extraño “descubrimiento” que supone el hallazgo de la presencia de factores y categorías inequívocamente emanados y constitutivos de la esfera de lo subjetivo en el corazón mismo de la trama objetivamente predeterminada y planificada que configura la vasta urdimbre del acontecer histórico? No es necesario aplicar una dosis excesiva de “Filosofía de la sospecha” para barruntar que esta aparente *felix casualitas* debe ser observada más bien en términos de procedimiento apotropaico operado a la inversa. No es que la racionalidad desvele, de forma sorprendentemente azarosa, como pre contenidas en la estructura objetiva de lo histórico aquellas categorías que resultan coincidentes con las propiamente definitorias de sí misma, sino que sucede más bien al revés. Es la propia racionalidad la que, de forma semiinconsciente, proyecta sus rasgos más conspicuamente propios sobre el originariamente extraño e inquietantemente imprevisible desierto de la temporalidad histórica, para reencontrarlos con posterioridad, una vez oscurecida la conciencia de tal origen, bajo la apariencia de elementos objetivos inherentes a la legislación interna e inmanente propia del desenvolvimiento histórico en sí mismo.

La razón última de tal subterfugio radica en la subyacente pulsión apotropaica que late en el intento de inocular en el núcleo medular mismo de la temporalidad aquello que resulta más propiamente constitutivo de la subjetividad y que, por tanto, se muestra como asidero o punto de anclaje firme desde cuyo centro resulta posible la irradiación de identidad, así como la identificación entre lo externo y lo propio, entre *tauton* y *heteron*, entre mismidad y alteridad. El acto de pre-proyección de lo subjetivo en lo histórico (y no otra cosa

24 Ello es válido ya –según el propio Fichte– en relación con el inicial acto de concepción (*Empfängnis*) de un “objeto” o contenido noctáneo (un plan, por ejemplo) en general. Fichte liga con necesidad el acto de concebir con el de acotar y determinar un elemento primitivamente carente de determinación. Oigámoslo: “Todo nuestro pensar es un acto de limitar, y es por ello precisamente por lo que se le llama *concebir*: un acto de comprender en su totalidad algo fuera de la masa de lo determinable, de modo que más allá de la frontera trazada permanezca aún algo que no es comprendido en ella (...). Desafío a todos aquellos que me lean a tratar de concebir de otro modo. Toda realidad comprendida por nosotros no es más que finita, y lo es porque nosotros la comprendemos. Todo aquello que es algo para nosotros no lo es más que en tanto no es otra cosa. Toda posición no es posible más que por negación, del mismo modo que la palabra *determinar* misma no significa ninguna otra cosa más que *limitar*”. (FW V, p. 265).

suponen las teorías fichteano-hegelianas relativas al *Weltplan*, la deducción apriórica de las épocas necesarias, el progresivo desenvolvimiento de la conciencia de libertad, el apogeo paroxístico de la razón universal...etc.), no es sino un colosal acto de exorcismo teórico que persigue fundamentalmente la neutralización de la alteridad desasosegante destilada por el curso de una temporalidad histórica no sometida a regulación y cuyo sentido y finalidad se hurtan ante la mirada inquisitiva del sujeto nudamente expuesto a sus embates y en permanente exposición a resultar fagocitado y anulado por el indomeñable magma de su oleaje. Como señala Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, la temporalidad únicamente resulta tolerable y soportable cuando se le encuentra (habría que decir más bien “se le confiere”) un sentido. El sufrimiento histórico resulta tolerable, el sinsentido teórico de tal padecimiento no. Ese es el rol fundamental atribuido tanto a los repetitivos arquetipos arcaicos como a los propios *paradéigmata* platónicos. Pues bien, conceptos como el *Weltplan* fichteano reproducen fielmente la intención y el significado esencial de los antiguos arquetipos (¿acaso no presenta Fichte el concepto de *Weltplan* bajo el lenguaje y la caracterización típicamente atribuidos a un elemento arquetípico?), esto es, se orientan al trazado de surcos, parcelaciones, edificaciones y finalidades sobre el originario terreno de una apertura caótica, de un *khásma méga* hesiódico inicialmente agreste e indeterminado. El único *órganon* o herramienta efectiva en orden a llevar a cabo la reunión del tiempo histórico en una totalidad comprensible y asimilable por la subjetividad, una vez que esta logra representársela como unidad susceptible de racionalización, es precisamente el *lógos* táxico-identitario que asegura que el sujeto no halle, cuando se asoma a la corriente del devenir histórico, nada que le resulte radicalmente ajeno, sino más bien una representación (en el marco de lo objetivo-temporal) de su propia esencia.

A cambio de la libertad negada por la preexistencia arquetípica (es decir, dogmática ¡curiosa paradoja para una Filosofía cuyo centro de gravedad pivota en torno a la noción de libertad incondicionada y absoluta!) del *Weltplan* y por factores como la sucesión epocal necesaria, el legado de Fichte y Hegel nos deja como herencia la seguridad ontológico-existencial que supone la posibilidad de arraigo en una temporalidad dominada e impregnada por la subjetividad (previa asimilación de la historia a ésta). No encontramos ahora en la historia más que aquello que nosotros mismos hemos colocado previamente en ella. Esta es la forma en que la razón idealista lleva a efecto el proyecto apotropaico de eliminación y apartamiento de la negatividad radical asociada a una sucesión temporal aún no racionalizada, es decir, la conjura del pavor ante la eventualidad imprevisible de lo contingentemente acaecido. Ahora bien, en analogía con el nietzscheano “continuar soñando aun a sabiendas de que se sueña” (la recomendación capital que resume toda “*Philosophie der als ob*”), la conciencia del artificio que genera la autoficción pragmática se va desvaneciendo como tal durante el transcurso temporal hasta que finalmente creemos efectivamente hallar en el seno profundo de la historia una *Urstoff* idéntica a aquella de la que se compone nuestra propia subjetividad. La capacidad para efectuar este “olvido interesado” resulta tan tremadamente crucial, porque del éxito logrado en esta tentativa autoficcional depende, nada menos, la posibilidad de reconciliación de

nuestra subjetividad con el curso total de nuestra historia acontecida, es decir, el *éskhaton* supremo de la *katálisis* o reconciliación que supone la coincidencia aquietadora entre *Fremdheit* y *Selbstheit*.

El subterfugio racionalizador apotropaico se consuma definitivamente en el momento en que el concepto de “plan” (ligado, como se apuntó, a la subjetividad que determina y pone negando ciertas *Möglichkeiten* y tornando efectivas otras) resulta inoculado o introyectado en el *corpus* de la historia, vale decir, en la esfera de lo objetivo. Tal cosa sucede mediante la adición del adjetivo “*weltlich*” al concepto general de “plan”. El resultado de esta hibridación entre un elemento eminentemente subjetivo y otro vinculado a la mundanidad objetiva (el *Weltplan*), se sustancia a través del acto de hacer circular el producto de un designio determinante subjetivo a través de las arterias de lo objetivamente real y su recorrido proyectado a la temporalidad, es decir, a través de los elementos configuradores de la urdimbre de la historia y de los pilares que sostienen la bóveda de la historicidad humana. La consecuencia de ello es que, de este modo, el discurrir temporal e histórico deviene “improntizado” en orden a que sobre la superficie, e incluso bajo la epidermis de la historia, resalte introyectada la huella, el sello o la impronta de la subjetividad identitaria. Todas las Filosofías de la Historia que se articulan en torno al eje vertebrador de nociones afines a la de *Weltplan*, constituyen otras tantas formas de “improntización” de la subjetividad (en el sentido subjetivo del genitivo) sobre el recorrido histórico-temporal en clave de tentativa apotropaica.

3. Del designio universal al reconocimiento de la impronta de la subjetividad.

La clave hermenéutica que viene siendo indicada a lo largo del presente estudio, es acaso susceptible de ser aplicada, por extensión, a la totalidad del programa subrepticiamente desarrollado por el idealismo alemán en su conjunto. Tal intuición admite ser apuntalada y dotada de *fundamentum in re* merced a la presencia en los textos de Fichte y Hegel de pasajes fugaces pero investidos de tan inusitada potencia declarativa como el siguiente: “La Filosofía nos enseña a buscar todo en el yo. Es solamente en virtud del yo como el orden y la armonía llegan a la masa muerta e informe (*todte formlose Masse*). No es sino a partir del hombre, como todo en torno a él y hasta los límites de su observación, se extiende conforme a reglas (...). Y en cada momento de su existencia arrastra algo nuevo exterior a él a su círculo y continuará arrastrándolo hasta que haya englobado todo en él, hasta que toda la materia lleve el sello de su influencia (*bis alle Materie das Gepräg seiner Einwirkung trage*)”²⁵. ¿Resulta siquiera levemente verosímil que esta contundente declaración programática en forma de panegírico prosubjetivista y absolutamente transido de antropocentrismo no haya sido aplicada por Fichte a su teorización relativa a la historia humana? La respuesta negativa a esta cuestión implica que ese *Gepräg* impreso por la subjetividad a

25 Fichte, J.G. *Über die Würde des Menschen*, FW I, pp.412-415.

modo de signatura ontoepistemológica sobre la totalidad de la realidad exterior a sí, en la confianza de no hallar al volver a ésta en el momento de la reflexión más que materia configurada por su propia elaboración, constituye el origen último en el cual es preceptivo buscar la significación esencial de nociones como la de *Weltplan*, así como la razón de la presencia central que en la teorización histórica idealista asumen instancias subjetivas tales como la libertad y la racionalidad en progreso a través del arco temporal. En efecto, ¿de qué otra fuente si no de la subjetividad (formal o trascendentalmente considerada) puede surgir la garantía de una deducción apriórica llevada a cabo sobre un elemento no subjetivo? ¿No es acaso la subjetividad la sede privilegiada –y aun única– en donde le es dado hallar al apriorismo su morada propia? ¿No sabemos, al menos desde Kant, que la única fuente de necesidad *a priori* que cabe concebir y aplicar, radica en las estructuras subjetivo-trascendentales no empíricas proyectadas sobre una realidad externa concebida como inicialmente caótica y carente de regulación y ordenación? Si en la historia somos capaces de rastrear el más exiguo ápice de apriorismo (o libertad racional), tal elemento apriórico ha debido, sin duda, ser introyectado por nosotros mismos a modo de nietzscheana “ficción o proyección útil”. Tales huellas o vestigios de la subjetividad constituyen la impronta o sello identitario impreso a modo de armazón apotropaico sobre el devenir temporal coagulado en historia. No solamente, como escribe Fichte en el ensayo citado “el hombre ordena (*gebietet*) a la materia bruta organizarse conforme a su ideal²⁶”, sino que la materia bruta de la temporalidad (igualmente informe) debe ser análogamente reconfigurada y dominada por la subjetividad, adaptando así su inquietante alteridad a las familiares (y segregadoras de identidad) estructuras del ideal antropomórfico-subjetivo, es decir, asimilándola al sujeto. Dado que la materia temporal resulta tan susceptible de “improntización” como la materia física, el resultado de esta elaboración apotropaica es, precisamente, la Filosofía de la Historia idealista²⁷.

Ahora el orden (*Ordnung*), entendido como *ordo* (tejido, serie) toma cuerpo efectivo en forma de seriación entrelazada de estadios o épocas históricas que se suceden entre sí con necesidad aprióricamente deducible. La raíz originaria del *Weltplan* histórico ha de ser localizada a través del sendero conducente al plan introducido por el hombre en la desorganización universal bajo la férula de la racionalidad idealista. Lo emanado de la subjetividad, aquello susceptible de ser

26 *Ibid*, p.413. Resulta sumamente significativo que en este contexto programático, Fichte deslice precisamente el término “plan”: “El hombre introducirá el orden en la turbamulta (*Gewühl*), y un plan en la desorganización universal”. La mención a la introducción de un plan (una estructura pautada y protocolar de naturaleza subjetiva) en el seno de una instancia prístinamente indeterminada y carente de orden, secunda con puntual fidelidad la esencia y modo de proceder característicamente típicos de la proyección apotropaica de lo subjetivo sobre el manto de la historicidad.

27 Así, escribe Fichte en la cuarta lección de los *Grundzüge*: “Esta idea única, bajo la forma de las bellas artes, imprime a los elementos de la vida que nos rodean, la marca exterior de la humanidad perdida en la idea, lo sepa o no, con el único fin de que las generaciones futuras se encuentren ya rodeadas de dignidad desde su despertar a la vida” (FW VII, p.61).

reconocido como “hijo del sujeto”, queda despojado, en virtud de tal acto asimilador, de toda carga de alteridad y extrañeza que pudiese inicialmente presentar; carga que se desvanece y disuelve ante la pujanza del acto de desvelamiento de un carácter análogo a lo subjetivo que cupiese atribuirle.

La interpretación apotropaica acerca de la Filosofía de la Historia del idealismo alemán que ha venido siendo explicitada hasta el momento, halla en Hegel su paroxístico culmen hermenéutico. En este caso, la inoculación de las categorías subjetivas en el *corpus* de lo histórico, experimenta un grado tal de hipertrofia que acaba deviniendo auténtica “teodicea de la historia” (conforme a la fórmula *Weltgeschichte ist Weltgericht*) investida de un carácter cuyo volumen de apriorismo resulta irrebasable. Este apriorismo radical emana de la prioridad lógica derivada del principio según el cual las categorías lógicas analizadas en *Wissenschaft der Logik* constituyen los eternos pensamientos de Dios “tal y como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito”. Es en esta anterioridad (*vor*) donde radica el originario apriorismo ideal que será transmitido posteriormente a la reflexión sobre lo natural (en tanto que “idea en su *anderes-sein*”) y a la consideración de la historia como secuencia apriórico-progresiva, parcelada en fases de necesaria sucesión, fuertemente teleológica e impregnada de categorías subjetivas y, finalmente, como “la obra de Dios mismo”. El resultado resulta análogo al perseguido por Fichte. El terror histórico generado por la contemplación de los horrores carentes de significado que jalonan -a modo de tétricos hitos- el desarrollo de la historia, resulta conjurado e integrado en la racionalidad absoluta de tal modo que al final del proceso, el individuo y la especie se hallen de nuevo en disposición de restañar la escisión abierta por la negatividad temporal y por ello, dispuestos a establecer la paz con lo efectivamente acontecido; a aceptar la reconciliación entre subjetividad e historicidad. En este sentido escribe Hegel: “[El hombre] deviene para sí mediante actividad práctica, pues tiene el impulso de producirse a sí mismo en aquello que le es dado inmediatamente, que se da para él exteriormente, y a reconocerse igualmente a sí mismo en ello. Este fin lo cumple mediante la modificación de las cosas externas a las que imprime el sello de su interior (*das Siegel seines Innern aufdrückt*) y en las que ahora reencuentra sus propias determinaciones (*seine eigenen Bestimmungen wiederfindet*). El hombre hace esto para, en tanto que sujeto libre, retirarse al mundo exterior su esquiva extrañeza (*Spröde Fremdheit*) y en la figura de las cosas disfrutar sólo de una realidad externa de sí mismo. Ya el primer impulso del niño lleva en sí esta modificación práctica de las cosas externas. El muchacho lanza piedras al río y se admira de los círculos que en el agua se dibujan, en tanto que obra en la que él obtiene la intuición de algo suyo²⁸”. La actividad tendente a hurtarle a la exterioridad su originaria *Spröde Fremdheit* podría figurar en sentido eminente en el contexto de cualquier definición canónica relativa al significado profundo del término “apotropaico”. Es aquí y ahora donde el genuino “círculo de círculos” hegeliano

28 Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Band 13, pp. 49-50.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012

halla su efectiva clausura en sentido propio. Las fases sucesivas en las que se divide el avance de la historia, la progresivamente emergente conciencia de la libertad a ellas vinculada, y la racionalidad que astutamente guía el flujo inexorablemente teleológico del decurso histórico, no son tal vez sino círculos observados sobre la superficie del océano de la temporalidad; *Siegeln o Geprägen* en los cuales la mirada infantil del hegelianismo se autorreconoce, y con ella lo hace toda una época de la reflexión filosófica occidental.

Jaime Llorente,
Ronda Ciruela, nº 18, 5ºA, (13004),
Ciudad Real.
jakobweinendes@gmail.com

CÓMO HACER METAFÍSICA A PARTIR DE LA LÓGICA

Laureano Luna Cabañero, Siles.

Resumen: Presentamos un número de argumentos a favor o en contra de determinadas tesis metafísicas. Todos ellos se basan en fenómenos o resultados de la lógica matemática, entendida en un sentido amplio, y se ofrecen como ejemplos de la posibilidad de argumentar en metafísica a partir de resultados de este tipo.

Abstract: We offer a number of arguments for or against particular metaphysical theses. All of them are based in phenomena or results in mathematical logic, broadly conceived, and are offered as exemplification of the possibility of arguing in metaphysics from such results.

Históricamente ciertos descubrimientos lógico-matemáticos han tenido gran influencia sobre la filosofía. El primer caso de este tipo se produjo en la antigua Grecia, cuando Hipaso de Metaponto descubrió que $\sqrt{2}$ es irracional; esto implica que la razón entre la diagonal y el lado del cuadrado no puede expresarse como la razón entre dos enteros porque en el cuadrado de lado 1 esa razón es $\sqrt{2}/1 = \sqrt{2}$, según se deduce del teorema de Pitágoras. El descubrimiento provocó una crisis entre los filósofos pitagóricos, que creían que todas las relaciones del universo podían representarse como relaciones entre números.

Otro caso es el famoso *teorema de incompletitud* de Gödel de 1931; se considera que ese teorema refuta la versión más generalizada de una tesis fundamental del *positivismo lógico*, a saber, que todas las verdades no empíricas son verdaderas sólo en virtud de convenciones lingüísticas (cf. Raatikainen 2005).

Vamos a examinar aquí las implicaciones metafísicas de ciertos hechos lógico-matemáticos. Algunos de estos hechos fueron descubiertos a finales del siglo XIX o en la primera mitad del XX; otros se conocen desde antiguo pero sus consecuencias metafísicas no se han estudiado hasta el siglo XX.

Este artículo pretende ser divulgativo, en él se han evitado todos los tecnicismos prescindibles así como aquellos desarrollos que hubieran exigido demasiados tecnicismos; su lectura no requiere ningún conocimiento especializado previo. Eso y la limitación de espacio condicionan significativamente la presentación del material. Los argumentos que se presentan no pretenden ser concluyentes; tampoco pretenden simplemente aplicar la lógica formal para formalizar argumentos metafísicos; lo que pretenden es más bien ilustrar cómo resulta posible argumentar en metafísica utilizando descubrimientos realizados en diversos campos de la lógica matemática.

1. El argumento de las paradojas contra el platonismo

El Platonismo, en su concepción más usual, entiende que los objetos lógico-matemáticos existen objetiva e intemporalmente con independencia de toda

mente que pudiera conocerlos o construirlos. Uno de los creadores de la moderna teoría de conjuntos, el matemático Paul Bernays (1994), afirmó en 1934:

Algunos matemáticos y filósofos interpretan los métodos del platonismo en el sentido de un realismo de los conceptos, postulando la existencia de un mundo de objetos ideales que contendría a todos los objetos y relaciones de las matemáticas. Es este platonismo absoluto el que las paradojas han hecho insostenible, especialmente las paradojas relacionadas con la paradoja de Russell-Zermelo. (La traducción es mía)

La paradoja de Russell-Zermelo es la siguiente. Definimos así el conjunto R:

para todo conjunto x, x es elemento de R si y sólo si x no es elemento de x

Como eso vale para todo conjunto x, vale también para R, y entonces tenemos:

R es elemento de R si y sólo si R no es elemento de R

Esto es una contradicción. Es evidente que la contradicción surge porque consideramos que el mismo conjunto R que estamos definiendo es uno de los conjuntos x a los que nos referimos en la definición. Esto sugiere que cuando en la definición de R decimos *para todo conjunto x*, en realidad no nos podemos estar refiriendo al mismo R que estamos definiendo, porque ese R *todavía no está dado, está todavía en construcción*. Parece que los conjuntos se distribuyen en una jerarquía de niveles de construcción, por ejemplo:

conjuntos de individuos;
conjuntos de conjuntos de individuos;
conjuntos de conjuntos de conjuntos de individuos;etc.

De modo que en cada nivel de construcción hay conjuntos que ya están dados y otros que todavía no lo están: cuando estamos construyendo R, R todavía no está dado y por eso en su definición no podemos referirnos a él mismo.

La tesis de que no podemos referirnos simultáneamente a la totalidad del universo matemático se desprende de un principio de la *teoría de modelos* usual, que afirma que sólo un conjunto no vacío es un posible *universo de discurso*, es decir un posible ámbito de referencia. La teoría de modelos es la teoría lógico-matemática que estudia las propiedades semánticas de los lenguajes lógicos formales. La tesis de que las paradojas sugieren que no podemos referirnos a la totalidad del universo matemático fue defendida ya por Michael Dummett (1981). Rayo y Uzquiano (2006) ofrece una buena perspectiva sobre el estado de la discusión.

Pero si los objetos matemáticos -y entre ellos los conjuntos- existen desde siempre en un mundo objetivo con independencia de las construcciones que nosotros hagamos de ellos, como afirma el Platonismo, no se entiende bien por qué no están todos los conjuntos dados de una vez y por qué no nos podemos referir de una vez a todos ellos al construir R. La tesis, sugerida por las paradojas, de que el universo lógico-matemático no está nunca totalmente dado es una de las claves metafísicas fundamentales que parecen desprenderse sólo de hechos lógicos. La volveremos a encontrar.

2. El argumento de Gödel contra el materialismo

2.1. Una versión informal del teorema de Gödel de 1931

El teorema de incompletitud de Gödel de 1931 (Gödel 1989) es uno de los resultados más importantes de las matemáticas del siglo XX y, sin duda, el de mayor importancia para la filosofía, en campos como la teoría del conocimiento o la filosofía de la mente. La que sigue es una versión muy débil del teorema, que además asume la *tesis de Church-Turing*.

Teorema: no existe un programa de ordenador capaz de generar todas las verdades matemáticas en una lengua como el castellano sin generar ninguna falsedad.

Demuestra.

Si un programa no genera falsedad, lo llamamos *correcto*. Si genera todas las verdades matemáticas, lo llamamos *completo*. Escogemos como lengua el castellano. Entonces el enunciado del teorema se puede expresar así:

no existe un programa correcto y completo para el castellano

Primero hay que advertir que, dado un programa P cualquiera que genere secuencias de símbolos, la cuestión de si P generará una secuencia particular S es una cuestión matemática. Tomamos entonces un programa P cualquiera para demostrar que no es a la vez correcto y completo para el castellano. Para eso planteamos ahora una cuestión matemática: si P genera o no la siguiente secuencia de símbolos, a la que llamamos G (por Gödel):

P no genera esta secuencia de símbolos

Debe quedar claro que G habla la secuencia de símbolos a la que llamamos G. O bien P genera G o bien no lo hace.

Supongamos que P genera G: entonces G es falsa, de modo que P genera una falsedad matemática y no es correcto.

Supongamos que P no genera G: entonces G es verdadera, con lo que hay una verdad matemática que P no genera y no es completo.

Por lo tanto, o P no es correcto o P no es completo. Es evidente que podemos repetir esta prueba para cualquier P y cualquier lengua en la que se pueda expresar G.

2.2. La Gibbs Lecture. 1951

En 1951 Gödel dio una conferencia, llamada la *Gibbs Lecture* (Gödel 1994). En ella, basándose en una versión de su teorema, argumenta contra la posibilidad del intento materialista de reducir tanto el mundo ideal de las verdades matemáticas como el mundo mental al cerebro.

Gödel asume tres cosas en su argumento:

- 1^a. Su teorema.
- 2^a. Que la inteligencia humana es correcta en última instancia.
- 3^a. Que el cerebro es funcionalmente un ordenador.

A partir de ahí argumenta que o bien no es posible reducir los objetos ideales a objetos mentales o bien no es posible reducir éstos últimos a estructuras o acontecimientos cerebrales. Es decir, que no son posibles estas dos reducciones:

1. De los objetos ideales (verdades matemáticas) a los objetos mentales (objetos de la inteligencia humana)

2. De los objetos mentales a objetos materiales (cerebro/ordenador)

Gödel argumenta que si la inteligencia humana fuera sólo el funcionamiento de un cerebro/ordenador (por la segunda reducción) y además pudiera conocer todas las verdades matemáticas (por la primera reducción), habría un ordenador correcto capaz de generar todas las verdades matemáticas, lo que contradiría su teorema de 1931.

Para Gödel, esto hace improbable el proyecto materialista de reducir tanto los objetos ideales como la mente humana al cerebro. Gödel, que era un platonista, creía que ninguna de las dos reducciones es posible. Aunque se inclinaba por pensar que la inteligencia humana puede conocer en principio todas las verdades matemáticas (y, por tanto, no es un ordenador), opinaba que los objetos matemáticos poseen una existencia objetiva independiente de la mente humana.

3. El segundo teorema de Gödel y los límites de la inteligencia artificial

Gödel, en el mismo artículo de 1931 en el que demostró el teorema de incompletitud del que hemos ofrecido antes una versión informal, obtuvo un resultado que suele llamarse *segundo teorema de Gödel*. Una versión informal de este segundo teorema podría ser:

ningún programa consistente capaz de tratar la aritmética elemental demuestra su propia consistencia.

Un programa es consistente si y sólo si no genera un enunciado y su negación, es decir, si no es contradictorio. Este resultado puede usarse para argumentar contra la posibilidad de un ordenador que reproduzca fielmente la inteligencia lógico-matemática humana, entendida ésta en un sentido amplio. Para proceder es primero necesario asumir que ‘inteligencia lógico-matemática humana’ designa algo bien definido; si no fuese así, la cuestión de si esa inteligencia puede ser reproducida en un ordenador carecería de sentido. La cuestión se plantea porque, en general, tendemos a creer que todos los seres humanos, en cuanto seres racionales, compartimos una misma razón lógico-matemática (a pesar de que la habilidad lógico-matemática de unos sea muy diferente de la de otros), de modo que cabe pensar que esa razón es algo bien definido.

Supongamos que la inteligencia lógico-matemática humana puede ser reproducida en un programa de ordenador. Llamémoslo H. Con seguridad esa inteligencia incluye la aritmética elemental y probablemente una de nuestras

convicciones lógico-matemáticas es que nuestra inteligencia lógico-matemática es consistente: casi nadie cree posible que nuestras matemáticas demuestren algún día una contradicción.

Por tanto, si H existe, H probablemente demostrará su propia consistencia y entonces, por el segundo teorema de Gödel, será inconsistente. Esto implica que probablemente, si H existe, nuestra inteligencia lógico-matemática es inconsistente y esto último resulta difícil de aceptar. El argumento sugiere, pues, que si existe algo bien definido a lo que podamos llamar ‘inteligencia lógico-matemática humana’, ésta no puede ser reproducida en un ordenador. Sin embargo, según J. R. Lucas (1961, nota 9), Hilary Putnam sugiere una conclusión diferente: nuestra creencia en la consistencia de nuestra razón puede ser un indicio de que en realidad somos inconsistentes.

Naturalmente, si el cerebro es funcionalmente un ordenador, esto implica que la inteligencia lógico-matemática humana no se reduce al funcionamiento del cerebro humano, de manera que este argumento puede convertirse en un argumento contra el materialismo. Hay dos objeciones más o menos evidentes que pueden plantearse contra la tesis de que el cerebro sea funcionalmente equivalente a un ordenador y, por tanto, contra la posibilidad de convertir el argumento anterior en un argumento contra el materialismo:

1. El cerebro está en interacción con el mundo exterior y su comportamiento depende de esta interacción, en cambio los ordenadores están totalmente determinados por su diseño interno.

2. El cerebro podría utilizar para procesar información sucesos *cuánticos* y los sucesos cuánticos podrían no ser reproducibles en un ordenador convencional. Esta es la tesis que propuso el célebre físico británico Roger Penrose (1991).

La primera objeción encuentra el siguiente problema: si la inteligencia lógico-matemática humana se reduce al comportamiento del cerebro humano y el entorno físico que el cerebro humano necesita para desarrollarla es finito, entonces cerebro y entorno pueden ser reproducidos ambos conjuntamente en un ordenador convencional (de enorme tamaño, probablemente) y entonces estamos expuestos de nuevo a los problemas que se derivan del segundo teorema de Gödel. Parece muy improbable que el cerebro humano, si es que en él reside nuestra inteligencia lógico-matemática, necesite interaccionar con un entorno físico infinito para desarrollarla.

La segunda objeción encuentra este problema: no está claro que los fenómenos característicos del mundo cuántico sean independientes de la conciencia humana, en concreto, de la mente del observador; algunos intérpretes de la física cuántica, como el premio nobel de Física Eugene Wigner, han sostenido que esos fenómenos surgen en la interacción entre el mundo físico y la mente del observador. Wigner (1970) escribió que *no era posible formular las leyes (de la mecánica cuántica) de manera totalmente consistente sin hacer referencia a la conciencia*. (Paréntesis mío).

Wigner se refiere a una parte de la teoría cuántica -al *colapso de la función de onda*-, que resulta difícil de explicar sin echar mano del papel de la conciencia del observador. Los sistemas cuánticos pueden estar en una *superposición de estados* hasta que un observador realiza una medición: en ese momento salen de la superposición y aparecen en un estado concreto y en esto consiste el colapso de la

función de onda. Este colapso resulta tan difícil de explicar sin el recurso a la conciencia del observador que los físicos que quieren evitarlo se ven obligados a postular teorías tan exóticas como la *teoría de los muchos mundos*, según la cual cada vez que una función de onda se colapsa el mundo se divide en una pluralidad de universos.

El mismo Werner Heisenberg —que propuso en 1927 el *principio de incertidumbre*, el principio que subyace a estos fenómenos cuánticos— sugirió en algunos de sus escritos que la mecánica cuántica no puede explicarse sin la intervención del observador (Heisenberg 1985):

En la medida en que en nuestro tiempo puede hablarse de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, la imagen no lo es en último análisis de la Naturaleza en sí; se trata de una imagen de nuestra relación con la Naturaleza. (...). La ciencia natural no es ya un espectador situado ante la Naturaleza, antes se reconoce a sí misma como parte de la interacción de hombre y Naturaleza. (...). La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la Naturaleza.

Si eso fuese así, al reducir la inteligencia humana a un cerebro *con sucesos cuánticos incluidos*, tal vez no estaríamos reduciéndola a algo puramente material.

4. El argumento de las paradojas contra el materialismo

Vamos a ver ahora cómo la paradoja del Mentiroso puede usarse para argumentar contra el materialismo. Hay que tener en cuenta que aquí, igual que en los demás apartados, se trata sólo de un argumento, no lo presentamos como una demostración.

Consideramos la oración M

este juicio es falso

Debe quedar claro que la oración M pretende referirse a sí misma. Calculamos y vemos que no podemos atribuirle ningún valor de verdad sin contradicción: si M es verdadero, debe ser verdad lo que dice y entonces es falso; si M es falso, resulta que eso es precisamente lo que M dice, de modo que M es verdadero. Nos vemos obligados a reconocer que M no es verdadero ni falso; decimos entonces que, aunque se trata de una oración con la estructura sintáctica de las oraciones que usualmente expresan enunciados o proposiciones, M no expresa una proposición; si la expresara tendría un valor de verdad porque toda proposición es verdadera o falsa -esta afirmación se llama *principio de bivalencia*. Llamaremos *paradójicas* a las oraciones que no expresan proposiciones. Este curso de razonamiento ha sido defendido convincentemente entre otros por S. Kripke (1975), H. Gaifman (1992, 2000) y L. Goldstein (1992, 2000), y hasta ahora parece capaz de superar las objeciones que otros han planteado.

Parece obvio que lo que hace que M provoque una paradoja es que su carácter autorreferente da lugar a una circularidad en la determinación de su valor de

verdad (esto no implica que la autorreferencia sea la causa de todas las paradojas). Para verlo mejor, conviene considerar esta otra oración a la que llamaremos V:

este juicio es verdadero

Al hacer los cálculos, se comprueba que no llegamos a ninguna contradicción suponiendo que V es verdadero y tampoco suponiendo que es falso, de modo que es imposible atribuirle un valor de verdad concreto; solemos considerar que V es semejante a M y que carece de valor de verdad. Es instructivo comparar V con este juicio, al que llamaremos N:

la nieve es blanca

Para saber si N es verdadero, vamos y miramos la nieve. Pero para saber si V es verdadero tenemos que decidir precisamente si V es verdadero o no, con lo que estamos en un círculo vicioso. La lección que parece deducirse es que un juicio no puede referirse a sí mismo porque *no está dado para sí mismo*, no es un *dato* para sí mismo. Parece que a los juicios hay que distribuirlos en niveles lógicos para que hablen de cosas *previamente dadas*. Así:

la nieve es banca habla de la nieve;

'la nieve es blanca' es verdadero habla del juicio *la nieve es blanca*;

“*'la nieve es blanca' es verdadero*” habla del juicio *'la nieve es blanca' es verdadero'*;etc.

Ahora bien, parece claramente imposible dar lugar a una paradoja al referirnos a algo que existe objetivamente, que está objetivamente dado para cualquier pensamiento, como lo están los objetos materiales. Por tanto, si los juicios fuesen objetos materiales -por ejemplo, estructuras neuronales- deberían poder referirse a sí mismos sin problemas lógicos y las paradojas como la del Mentiroso no existirían.

Otra forma de plantear el argumento es la siguiente. Suponga el lector que X es su nombre y considere esta oración, a la que llamaremos H:

X no sabe que este juicio es verdadero

Vamos a demostrar que H es una oración paradójica, que no es verdadera ni falsa. Si fuese falsa, X (es decir, el lector) sabría que es verdadera; pero nadie puede *saber* que una oración falsa es verdadera, puede como mucho *creerlo*. Luego H no puede ser falsa.

Si H no fuese paradójica, de ahí se deduciría que es verdadera; pero entonces X (es decir, el lector) podría deducirlo igualmente y sabría que H es verdadera, con lo que H sería automáticamente falsa y estaríamos de nuevo en una contradicción. Por tanto, H es paradójica.

Ahora bien, si X (es decir, el lector) fuese un objeto material y su conocimiento fuese sólo un proceso material objetivamente dado, debería resultarnos imposible construir una paradoja refiriéndonos a él, como hemos hecho por medio de H.

Lo que este razonamiento sugiere es que las cosas materiales están siempre objetivamente dadas para cualquier pensamiento pero el pensamiento no está siempre objetivamente dado para sí mismo; por ejemplo, mientras pensamos que la nieve es blanca, no podemos pensar a la vez que pensamos que la nieve es blanca; no parece posible que un acto de pensamiento sea su propio objeto; esto explicaría los problemas que plantean las oraciones autorreferentes (cf. Luna 2008). Según este planteamiento, el pensamiento, puesto que no está siempre objetivamente dado para el pensamiento, difícilmente podría ser una cosa material.

Algo semejante ocurría con la paradoja de Russell-Zermelo y los objetos ideales: si los objetos ideales existiesen en un mundo platónico deberían estar siempre dados para el pensamiento; vimos, sin embargo, que parece que, cuando definimos el conjunto R, el mismo conjunto R no nos está dado.

Desde una cierta interpretación de la física cuántica se podría argumentar que no es cierto que todos los objetos físicos estén objetivamente dados al pensamiento: los objetos sometidos a fenómenos cuánticos podrían no estarlo; de hecho el *principio de incertidumbre* de Heisenberg prohíbe que todas las propiedades de un objeto físico –por ejemplo, la posición y el impulso de una partícula– nos estén dadas simultáneamente. El problema es que para argumentar así es necesario admitir que la partícula en cuestión tiene objetivamente una posición y un impulso definidos, aunque a nosotros nos resulte imposible medirlos; y parece que esta posición sólo puede adoptarse si se admite que la incertidumbre cuántica resulta de una interacción entre el mundo físico y el observador, esto es, que no pertenece al mundo físico en sí mismo. Ahora bien, si se admite esto, lo que llamamos *mundo físico* en física cuántica podría no ser ya algo puramente material, sino más bien el resultado de la interacción entre la conciencia del observador y el objeto observado.

5. LA PARADOJA DE BENARDETE Y EL COMIENZO DEL TIEMPO

Ofrecemos a continuación un argumento contra la posibilidad de un tiempo sin un primer instante. El argumento está basado en una versión de la paradoja de Benardete (1964), un filósofo estadounidense contemporáneo y ha sido planteado antes por el autor en (Luna 2009). Es posible ofrecer una formulación informal mediante la siguiente versión de la paradoja.

Supongamos que hay una cadena infinita de unidades de tiempo hacia el pasado. Supongamos además que en cada unidad de tiempo suena un gong y que en cada tañido está presente una misma persona P. Suponemos finalmente que cada tañido es tan fuerte que deja sordo a P para siempre si P no ha quedado antes sordo por un tañido anterior. Podemos demostrar que P está sordo y que no está sordo. Demostramos que P está sordo en cualquier día D del tiempo: supongamos que P no está sordo en D; entonces tampoco lo estaba el día anterior a D; entonces el tañido del día anterior lo dejó sordo; entonces está sordo en D:

contradicción; luego P está sordo desde siempre. Pero, como P está sordo desde siempre no ha podido oír ningún tañido; por tanto, P no está sordo. Esta contradicción demuestra que la situación es imposible. Parece que lo único que podría ser imposible en esta situación es la existencia de un pasado sin primer instante; y, en efecto, la contradicción desaparece si existe un primer día del tiempo: P se habría quedado sordo en ese primer día.

Damos a continuación una versión más formal del argumento.

Supongamos que existe una serie S de unidades de tiempo t_n sin una primera unidad. Cada elemento t_n de S puede estar determinado de diversa manera; para simplificar asumamos que cada t_n de S puede estar en el estado 1 ó en el estado 0.

Escojamos un elemento cualquiera t_0 de S. Demostramos que la siguiente ley L determina efectivamente el estado de t_0 :

L)para todo t_n , t_n está en 1 si y sólo todos los instantes anteriores a t_n están en 0.

Lo único necesario para que el estado de t_0 quede determinado por L es que, cuando L tenga que determinar ese estado, esté previamente determinado si todos los elementos anteriores a t_0 estuvieron en 0 ó no; ahora bien, cuando L determina el estado de t_0 los estados de los elementos anteriores a t_0 son acontecimientos pasados en el tiempo, de modo que están definitivamente determinados: por el principio de tercio excluso, o bien estuvieron todos en el estado 0 y entonces el estado de t_0 queda determinado en 1, ó bien alguno estuvo en estado 1 y entonces t_n estará en el estado 0. Si los estados de los elementos anteriores a t_0 no estuvieran determinados, no existirían y entonces t_0 no existiría; pero hemos supuesto que existe puesto que hemos supuesto que existe la serie S de la que t_0 es un elemento. Por tanto, L determina efectivamente el estado de t_0 .

Demostramos igualmente que L no determina el estado de t_0 .

Supongamos que L determina el estado de t_0 . Supongamos que L pone a t_0 en 1; entonces L pone a todos los elementos anteriores en 0; en concreto pone al elemento t_{-1} , inmediatamente anterior a t_0 , en 0; pero también pone en 0 a todos los elementos anteriores a t_{-1} , luego pone a t_{-1} en 1. Contradicción. Luego L no pone a t_0 en 1 sino en 0. Pero, como t_0 era un elemento cualquiera de S, L pone en 0 a todos los elementos de S. Ahora bien, si el estado de t_0 es 0, hay algún elemento anterior a t_0 al que L pone en 1, contra lo que acabamos de demostrar. Contradicción. Luego L no determina el estado de t_0 .

Entonces L a la vez determina y no determina el estado de t_0 . Para evitar la contradicción, hay que admitir que existe un primer elemento de S.

Si existe un primer elemento de S, como no tiene elementos anteriores, L determina que estará en 0; el segundo elemento estará en 1 y todos los siguientes estarán en 0. La existencia de un primer elemento evita la contradicción. Lo que esto muestra es que nuestra concepción habitual del tiempo, según la cual el pasado está definitivamente determinado, es incompatible con la ausencia de un primer instante.

6. Teoría de conjuntos y teología

El creador de la disciplina lógico-matemática conocida como *teoría de conjuntos* fue el matemático alemán Georg Cantor (1845-1918). Cantor concibió esta teoría como una manera de tratar matemáticamente el infinito y llegó a relacionarla con la teología: Cantor descubrió que el universo matemático es “tan grande” que no cabe en un conjunto, es decir, que no forma una totalidad acabada, y a esa “magnitud” la llamó el *infinito absoluto* y la consideró una forma de definir la infinitud de Dios.

Recientemente el lógico Patrick Grim (2003) ha usado la teoría cantoriana de conjuntos para desarrollar un argumento contra la posibilidad de un ser omnisciente. Grim plantea su demostración como un argumento contra la existencia de Dios, puesto que a Dios suele atribuirse la omnisciencia.

La forma original del argumento se basa en el teorema de Cantor (1891), que afirma que los elementos de un conjunto C cualquiera no pueden emparejarse con los conjuntos de elementos de C . Pero la idea de Grim puede expresarse sin necesidad de utilizar el teorema de Cantor. En realidad, es una variante del argumento contra el Platonismo que hemos visto en el apartado 1.

En esencia Grim argumenta que si existiese un ser omnisciente -por ejemplo, Dios- todas las verdades matemáticas y todos los objetos matemáticos estarían dados de una vez por todas en su mente y entonces formarían una totalidad acabada, un conjunto, lo que no parece posible: vimos en el apartado 1 que no parece que todos los conjuntos puedan estar dados en una totalidad acabada y formar un conjunto. La siguiente formulación es una versión del argumento de Grim.

Supongamos que existe Dios y es omnisciente; entonces Dios conoce todos los objetos matemáticos y, en concreto, todos los conjuntos; sea C_D el conjunto de todos los conjuntos que Dios conoce y sea R_D el conjunto de todos los elementos de C_D que no son elementos de sí mismos; de la definición de R_D se deduce que para todo conjunto x :

1. Para todo conjunto x es elemento de R_D si y sólo si x elemento de C_D y x no es elemento de x

Como eso vale para todo conjunto x , vale también para R_D :

2. R_D es elemento de R_D si y sólo si R_D es elemento de C_D y R_D no es elemento de R_D

Para llegar a una contradicción supongamos que R_D es elemento de C_D . Entonces los enunciados:

3. R_D es elemento de C_D y R_D no es elemento de R_D

y

4. R_D no es elemento de R_D

son equivalentes: son ambos verdaderos o ambos falsos. Podemos comprobar que 3 es el segundo miembro de 2. Entonces, como 3 es equivalente a 4, podemos sustituir 3 por 4 en 2 y tenemos que:

5. R_D es elemento de R_D si y sólo si R_D no es elemento de R_D

Y esto es una contradicción. Por tanto, R_D no es elemento de C_D . Entonces C_D - el conjunto de todos los conjuntos que Dios conoce- no contiene todos los conjuntos; es decir, hay un conjunto que Dios no conoce, a saber, R_D .

Tradicionalmente la teología ha utilizado dos vías para definir la naturaleza de Dios: la *via excellentiae* (o *eminentiae*) y la *via negationis*. La primera consiste en atribuir a Dios todas las perfecciones que encontramos en el mundo y en nosotros mismos pero llevadas a su grado máximo. La segunda consiste en negar de Dios cuanto encontramos en los seres finitos. La primera tiene un carácter más racionalista y la segunda tiene un carácter más místico, porque, al negar de Dios, todo lo que encontramos en los seres finitos, subraya el carácter misterioso e incognoscible de Dios.

Lo que el argumento de Grim sugiere es que la *via excellentiae* no puede utilizarse para definir a Dios en el caso del conocimiento: el conocimiento -tal como lo encontramos en nosotros- no tiene un grado máximo, para cada grado de conocimiento realizado en una mente concreta, hay un grado superior que incluye el conocimiento de objetos que esa mente no conoce.

Tomás de Aquino propuso en el siglo XIII la teoría de la *analogía* para evitar que la *via excellentiae* condujese a una concepción antropomórfica de Dios: Dios tiene las perfecciones humanas en grado sumo pero en Dios esas cualidades no son exactamente lo mismo que en el ser humano, están relacionadas con las perfecciones del ser humano por vía de *analogía* o *proporción*: son el equivalente en Dios a lo que son en el hombre. Aplicando la doctrina de la analogía al conocimiento divino podemos conjeturar que la omnisciencia matemática de Dios no debe ser concebida, a la manera del conocimiento matemático humano, como un conocimiento de *todos* los objetos matemáticos o de *todas* las verdades matemáticas o de *todos* los hechos matemáticos: el prefijo *omni-* de *omnisciencia* debería ser entendido en el caso de la omnisciencia divina en un sentido analógico.

Es probable que esto conduzca legítimamente a la conclusión de que la omnisciencia divina es en última instancia incomprensible para el entendimiento humano. Esta conclusión puede utilizarse como un argumento contra la existencia de Dios: *el concepto mismo de Dios es absurdo y lo absurdo no existe*. O puede usarse como un argumento a favor de una interpretación mística de Dios: *Dios es efectivamente incomprensible para la razón humana pero así es como cabe esperar que sean las cosas si Dios existe*.

7. Lógica modal y teología

En el siglo XI San Anselmo de Canterbury había propuesto en el capítulo segundo de la obra conocida como *Proslogion* el siguiente argumento, que luego Kant denominó ‘argumento ontológico’:

1. Dios es, por definición, el ser más perfecto que podamos concebir.
2. Si Dios no existiera, podríamos concebir un ser más perfecto que Dios, a saber, un ser que tuviese todas las perfecciones de Dios y además existiera.
3. Entonces el ser más perfecto que podemos concebir no sería el ser más perfecto que podemos concebir.

4. Luego Dios existe.

Santo Tomás de Aquino y Kant rechazaron este argumento. Santo Tomás dice que de la existencia del concepto de Dios en nuestro pensamiento no se sigue la existencia real de Dios y Kant dice que la existencia no añade ninguna perfección a la esencia de un ser (por tanto, rechaza el paso 2).

El desarrollo de la lógica modal -que es la lógica de lo necesario y lo contingente- con Leibniz y luego en el siglo XX ha permitido plantear una versión modal del argumento, que parece evitar los inconvenientes del anterior. Esta versión ha sido propuesta recientemente C. Hartshorne (1965) y A. Plantinga (1974) entre otros, y es famosa la elegante formalización lógica que de ella hizo Gödel. Hartshorne afirma que el mismo San Anselmo vislumbró ya esta versión. La siguiente es una formulación de entre varias posibles del argumento ontológico modal.

1. Dios, si existe, tiene todas las perfecciones (por definición).

2. Si un ser existe, es más perfecto si existe necesariamente que si existe contingentemente.

3. Luego, si Dios existe, existe necesariamente.

4. Pero esto implica que la existencia de Dios no es un asunto contingente; es decir:

si Dios existe, es necesario que exista;

si Dios no existe, es imposible que exista.

5. Por tanto, o es necesario que Dios exista o es imposible que Dios exista.

6. Pero no es imposible que Dios exista, porque el concepto de Dios no es contradictorio como el concepto de un círculo cuadrado.

7. Luego es necesario que Dios exista.

El paso 4 se basa en la idea intuitiva de que si una proposición es necesaria si es verdadera, entonces es imposible si es falsa: la contingencia o no contingencia de una proposición es independiente de su valor de verdad. Este principio es un poco más fuerte que el axioma generalmente usado en las versiones más formales del argumento, el axioma característico del sistema modal S5. Preferimos usar aquí ese principio antes que ese axioma porque ese principio nos resulta suficientemente intuitivo y es menos técnico.

El punto débil de este argumento está probablemente en el paso 6: que el concepto de Dios no resulte contradictorio a simple vista no implica que sea posible la existencia de Dios; tampoco resulta contradictorio a simple vista el concepto de un triángulo cuyos ángulos sumen 190 grados y, sin embargo, ese triángulo es imposible. Gödel (1995), en su formulación del argumento, ofreció una fundamentación de la posibilidad de Dios esencialmente así:

1. Ser Dios -es decir, poseer todas las perfecciones- es necesariamente una perfección.

2. Hay imperfecciones que son necesariamente imperfecciones.

3. Una perfección que lo sea necesariamente no implica necesariamente ninguna propiedad que sea necesariamente una imperfección.

4. Por tanto, ser Dios no implica necesariamente ninguna propiedad que sea necesariamente una imperfección.

5. Una propiedad imposible (es decir, una propiedad que ningún ser pueda poseer) implica necesariamente cualquier otra.

6. Luego ser Dios no es una propiedad imposible.

El paso 3 se justifica por el significado que tiene en lógica formal la expresión p implica necesariamente q . Esa expresión significa que no hay ningún mundo posible en que p sea verdadera y q falsa. Si p es imposible, no es verdadera en ningún mundo posible, luego no hay ningún mundo posible en el que p sea verdadera y q falsa.

Tal vez el punto débil de este segundo argumento esté en la premisa que aparece en el paso 5: no resulta evidente que una perfección que lo sea necesariamente no implique necesariamente ninguna imperfección que lo sea necesariamente; si alguna de esas perfecciones resultase ser imposible, implicaría necesariamente cualquier propiedad, de modo que estamos suponiendo implícitamente que todas las perfecciones que lo son necesariamente son posibles y esto no resulta evidente: la omnisciencia es para muchos una propiedad que es necesariamente una perfección y, sin embargo, a la vista del argumento de Grim en el apartado anterior, parece una propiedad imposible, al menos en alguna de las maneras de concebirla.

Lo que el argumento ontológico modal probablemente nos enseña es que o Dios existe necesariamente o es imposible que Dios exista: tenemos que elegir entre su necesidad y su imposibilidad. La opinión de que es posible que Dios exista y también es posible que no exista parece difícil de mantener, al menos si definimos a Dios como un ser necesario.

Referencias

- Benardete, José. *Infinity: An Essay in Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
Bernays, Paul. On Platonism in Mathematics. En Benacerraf, P. y Putnam, H. (eds.), *Philosophy of Mathematics*, University of Cambridge, 1994, 258-271.
Cantor, George. Über eine elementare Frage der Mannigfaltigkeitslehre. *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung* 1, 1890-1891, pp. 75-78.
Dummett, Michael. *Frege: Philosophy of Language*, London, Cambridge, Druckworth and Harvard University Press, 1981.
Gaifman, Haim. "Pointers to Truth". *The Journal of Philosophy* 89, 1992, pp. 223-261.
Gaifman, Haim. Pointers to Propositions. En Chapuis, A. y Gupta, A. (eds.). *Circularity, Definitions and Truth*. Indian Council of Philosophical Research, 2000, 79-121.
Gödel, Kurt. Sobre Sentencias Formalmente Indecidibles en Principia Mathematica y Sistemas Afines I. En Mosterín (ed.) Kurt Gödel. *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 53-89.
Gödel, Kurt. Algunos teoremas básicos sobre los fundamentos de la matemática y sus implicaciones filosóficas. En Fonseca (ed.), Kurt Gödel. *Ensayos Inéditos*, Madrid, Mondadori, 1994, 149-190.
Gödel, Kurt. Ontological Proof. *Collected Works: Unpublished Essays & Lectures, Volume III*. 403-404. Oxford University Press. Oxford, 1995, 403-404.
Goldstein, L. 1992. "This statement is not true' is not true" Analysis 52.1, 1-5.
Goldstein, Laurence. A Unified Solution to some Paradoxes. *Proceedings of the Aristotelian Society* 100, 2000. pp. 53-74.
Grim, Patrick. Logic and Limits of Knowledge and Truth. En Martin, M. y Monnier, R. (eds). *The Impossibility of God*, Nueva York, Prometheus, 2003, 381-407.

- Hartshorne, Charles. *Anselm's Discovery. A Re-examination of the Ontological Argument for God's Existence*, Lasalle ILL,Open Court, 1965.
- Heisenberg, Werner. *La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual*, Barcelona,Orbis, 1985.
- Kripke, Saul. Outline of a Theory of Truth.*The Journal of Philosophy* 72, 1975, pp. 691-708.
- Lucas, John. Minds, Machines, and Gödel.*Philosophy* 36, 1961, pp. 112-127.
- Luna, Laureano. A Note on Self-Reference and Tokenism, *The Reasoner* 2008, 2(11), pp. 4-5.
- Luna, Laureano. Yablo's Paradox and Beginningless Time, *Disputatio* 26, 2009, pp. 89-96.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
- Penrose, Roger. 1991. *La Nueva Mente del Emperador*. Mondadori, Madrid.
- Raatikainen, Panu. On the Philosophical Relevance of Gödel's Incompleteness Theorems.*Revue Internationale de Philosophie*, 59(4), 2005, pp. 513-534.
- Rayo, Agustín y Uzquiano, Gabriel(eds.). *Absolute Generality*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Wigner, Eugene. *Symmetries and Reflections: Scientific Essays*, Cambridge MA, MIT Press, 1970.

Laureano Luna Cabañero,
Ctra. de la Puerta, 49,
23380, Siles, Jaén.
laureanoluna@yahoo.es

**LA VIOLENCIA COMO INSIGNIA Y SELLO.
Reconsiderando las relaciones entre racionalidad instrumental,
derecho y pedagogía en Walter Benjamin¹**

Eduardo Maura Zorita, Universidad Complutense de Madrid.

Resumen: Partiendo de la crítica de la racionalidad instrumental de las instituciones jurídicas, políticas y sociales que Walter Benjamin sanciona en su crítica de la violencia («Zur Kritik der Gewalt», 1921), se tratará en estas páginas de reconstruir algunos potenciales elementos de disolución de dicha racionalidad en el ámbito de lo pedagógico. En esta conexión con la esfera de lo educativo, Benjamin parece asociarse con algunas estrategias de la filosofía de Kant.

Abstract: The purpose of this article is to reconstruct some elements in Walter Benjamin's critique of the instrumental rationality peculiar to social, juridical and political institutions («Critique of violence», 1921). With regard to this, these pages are to analyse those philosophical motifs concerning law, pedagogy and language which are to counteract this instrumental reason. When it comes to pedagogy and education, Kant plays a major role in certain strategies developed here by Benjamin himself.

1. La cuestión del origen y la superación de la ley y la violencia en «Zur Kritik der Gewalt» (1921) de Walter Benjamin

En su conocido intento de proveer un análisis histórico-filosófico general de la violencia, Benjamin sugiere el derecho y la justicia como cifras de su comprensión, comenzando, en el ámbito del derecho, por sancionar la *violencia* como fenómeno sólo presente en la esfera de los medios². El objeto de estudio de Benjamin no es esencialmente el rol de la violencia en el derecho como tampoco lo es, en sentido estricto, la violencia jurídica, sino la *necesidad* de una violencia que pudiera suprimir las instituciones jurídicas como objetivaciones de un sistema de violencia. Benjamin dedica numerosas páginas a la idea de que, independientemente de su procedencia, la violencia se concibe en el derecho europeo como medio para la realización de aquellos fines de la justicia que, por definición, sólo pueden pensarse como ajenos a la violencia misma. La violencia, en este sentido, es una amenaza para todo sistema legislativo que no la monopolice. La paradoja de que la ley deba controlar aquella fuerza que la instaura y la mantiene es precisamente lo que sustenta buena parte del artículo

1 Este trabajo ha sido realizado el marco de las actividades del Proyecto de Investigación UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). Agradezco a Nuria Sánchez Madrid y María José Callejo Hernanz su invitación a participar en las actividades del grupo, así como a Pablo López Álvarez, también miembro del grupo, su ayuda durante la elaboración de esta versión.

2 Esta toma de postura en favor de la distinción kantiana entre fines y medios sitúa el ensayo, ya desde el principio, en la constelación conceptual de Kant (y de su crítica).

de Benjamin. El edificio del derecho, es presentado así como un ejercicio de razón instrumental que se eleva cuanto más abajo queda la violencia circular inherente a sus prácticas.

La historia del derecho es para Benjamin, por tanto, una historia natural de violencia. Esta relación es establecida a propósito del diagnóstico general benjaminiano de que todos los medios históricamente dados, esto es, jurídicos, remiten a la amenaza o al ejercicio de la violencia y la coerción. Cuando la performatividad de la ley, como ha notado Antonio Gómez Ramos, se concibe como exclusión de toda violencia no legal en todo el universo al que ella se aplica³ (esto es, cuando la ley exige obediencia en tanto que ley y no por medios violentos) se cierra entonces el círculo de la violencia que instaura derecho para luego debilitarlo en cuanto éste se ha asentado. Un ejemplo que el propio Benjamin destaca es el del derecho de huelga de los trabajadores. En la medida en que los estados lo reconocen y los trabajadores lo interpretan y ejercen como medio para unos fines concretos, el aparato jurídico-policial se inocula un potencial interno de violencia. Cuando el cese de toda actividad laboral (*huelga*) se interpreta, como hace Benjamin, como derecho a la violencia de los trabajadores, entonces cobra sentido el argumento de que los estados se contradicen objetivamente monopolizando policialmente la propia violencia (potencial) que ellos mismos habrían previamente engendrado (mediante la concesión del *derecho de huelga*). Los argumentos de Benjamin, mayoritariamente, tienen esta estructura circular que trata de sacar a la luz no una contradicción lógica, sino una contradicción objetiva que según él afectaría a toda situación jurídica. Por este motivo es tan importante para comprender las intenciones de Benjamin no perder de vista el comienzo del último párrafo del ensayo, donde se reclama un marco crítico general ajeno a contingencias políticas específicas.

Benjamin concibe en ese último párrafo la crítica de la violencia como tarea que “es ya la filosofía de su historia”⁴. Con esta escueta referencia, Benjamin plantea la idea de una crítica que ha de juzgar necesariamente el valor de sus distinciones y pautas desde una posición exterior. Una crítica que sólo dé cuenta de las manifestaciones y datos temporales de su objeto no puede autodenominarse «crítica», sino que requiere de una esfera exterior que permita alumbrar toda su esfera, que ofrezca a la crítica una posición firme ante los vaivenes de sus manifestaciones, esto es, una ley de su oscilación⁵. La filosofía de la historia sirve a Benjamin como marco idóneo para realizar un diagnóstico general del presente sin caer en la incómoda red de juicios de valor propios de la política de Weimar. Benjamin se plantea una pregunta muy directa: ¿podemos resolver un conflicto sin violencia? Lo que llama la atención de su respuesta, en

3 Gómez Ramos, Antonio, “Política sin medios, violencia sin fines: Walter Benjamin y Hannah Arendt sobre la violencia” (inédito), p. 5. Agradezco a Fernando Rampérez (UCM) que me diera a conocer este magnífico texto.

4 Benjamin Walter, *Obras*, II/1, Madrid, Abada, 2006, p. 205. En adelante, *Obras* seguido de volumen y libro.

5 Benjamin, Walter, *Obras*, II/1, p. 205 y ss.

primer lugar, es que vincula esta posibilidad con una esfera altamente trascendental (para él) como es el lenguaje. Benjamin prepara el terreno para la violencia divina (o pura inmediata) remitiendo precisamente al lenguaje como única alternativa no violenta. Su argumentación se basa en que, si no hay legislación el mundo que castigue la mentira (y no la hay *de facto*), entonces sólo la *conversación*, en cuanto técnica para alcanzar acuerdos, abre el camino de los medios puros no violentos: «hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera auténtica del *entendimiento*, a saber, la esfera del lenguaje» [*die eigentliche Sphäre der »Verständigung«, die Sprache*]⁶. Este giro lingüístico, sin embargo, resulta no ser tal a la luz de un texto de juventud titulado «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres», en el que Benjamin afirma que “el lenguaje, y en él un ser espiritual, sólo se expresa allí donde habla en el nombre, en la denominación universal. De este modo culminan en el nombre la totalidad intensiva del lenguaje, en calidad de ser espiritual absolutamente comunicable, y la totalidad extensiva del lenguaje, en calidad de ser comunicante universalmente (denominador)”⁷. Esta concepción metafísica del lenguaje se articula también en un ensayo titulado «La tarea del traductor», en el que Benjamin asigna a la traducción el rol de señalar el *crecimiento del lenguaje*, llegando al punto de convertirse en su *medium*. Las lenguas están emparentadas entre sí, considera Benjamin, no de acuerdo con criterios histórico-filológicos, sino por su intencionalidad hacia el lenguaje puro, una suerte de *a priori* ajeno a toda relación histórica⁸. Por mucho que una traducción permanezca siempre, en su singularidad temporal, en una esfera secundaria respecto del original, recibe de éste una chispa vital “ardiendo en la vida eterna de las obras y la perpetua renovación del lenguaje”⁹. El lenguaje puro, en este sentido, comparece en Benjamin como instancia trascendental y no como protagonista de un hipotético *giro lingüístico*.

Lo que Benjamin busca es una violencia que no pudiera ser nunca medio justo o injusto de acuerdo con fines determinados. La pregunta es, ¿cómo se comporta un medio así? ¿Existe otra manera de vincular medios y fines? Según Benjamin, aquí surge la alternativa de la violencia pura [*reine Gewalt*]. Esta violencia es tal que no crea derecho [violencia mítico-arbitraria] ni lo administra [mantenedora de derecho], sino que impera [*waltend*] y se caracteriza por ser «insignia y sello, nunca medio de santa ejecución» [*Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen*].

De cara a profundizar en esta violencia pura me parece relevante plantear su afinidad con algunos motivos kantianos. Me refiero, por la parte de Benjamin, a la tesis de que la violencia pura [divina] sólo ha de encontrarse en la reelaboración de la relación entre justicia y derecho. Además de una herencia de

6 Benjamin, Walter, *Obras*, II/1, p. 195.

7 Benjamin, Walter, *Obras*, II/1, p. 149.

8 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, IV, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989, p. 12.

9 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 14.

Bloch, considero que esta tesis procede de Kant. La Crítica del Juicio plantea precisamente el problema de la relación entre el juicio estético y la actitud moral en términos de tensión inmanente. Los hombres virtuosos y de talento no necesariamente ostentan principios morales aceptables, cree Kant, pero al mismo tiempo sigue siendo posible constatar que lo bello simboliza el bien moral. En sentido tradicional, el juicio sobre lo bueno se referiría a la calidad ética de un hecho o acción. Así, el juicio sobre lo bello a la calidad estética de un fenómeno o acción. Para poder compatibilizar estas relaciones entre esencia y fenómeno, Kant reconsidera el significado de la relación entre lo bello y lo bueno en términos de analogía, según la forma de la reflexión, pero no del contenido. Esto es, Kant llama simbólica a una representación cuando, bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, se pone una intuición que concuerda “con él sólo según la regla de ese proceder, y no según la intuición misma” (§ 59). Lo análogo, en sentido tradicional, se encuentra en el mismo nivel, pero Kant no concibe aquí la relación de analogía en este sentido, sino más bien en otro completamente nuevo, digamos, no tradicional. Siguiendo a Kant, según la interpretación de Menke, cuando la analogía no se da entre lo bueno y lo bello, sino entre sus determinaciones (debidas al proceso de reflexión), entonces la determinación reflexiva pertenece a lo que la determina, y no a una entidad superior. Lo bello y lo bueno, por tanto, se dan por sus determinaciones. Lo bello y lo bueno, en este sentido, se construyen reflexiva e inmanentemente. El gusto estético se vuelve así compatible con el abuso ético del virtuoso holgazán o disoluto y se vincula a las operaciones de la reflexión. Lo ético y lo estético tienen significados análogos bajo la exigencia de validez universal (del juzgar). Libertad moral y libertad estética se elevan sobre las impresiones sensibles y ennoblecen al ser humano. En definitiva, actitud moral y gusto estético son autónomos y no han de someterse necesariamente (1) a lo empírico o (2) a las formas subjetivas de racionalidad. Benjamin está, en mi opinión, enfrentándose a un problema similar (analogía entre esencia y fenómeno o, si caso, analogía entre trascendencia e inmanencia), y su solución no distará mucho del recurso kantiano a la autorreferencialidad reflexiva (“la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia”). Presentaré esta idea con un ejemplo tomado de Kant.

En la Observación general sobre la exposición de los juicios reflexionantes (asociada al §28 de la KU y la contemplación dinámicamente sublime de la naturaleza como poder que no tiene fuerza sobre nosotros) afirma Kant:

No hay que preocuparse porque el sentimiento de lo sublime se pierda por una forma desviada de exhibición tal que con respecto a lo sensible se torna totalmente negativa, pues la imaginación, si bien, ciertamente, nada encuentra por encima de lo sensible donde pueda detenerse, también se siente, sin embargo, ilimitada por esta destrucción de sus límites. Así pues, aquella desviación es una exhibición de lo infinito, la cual, ciertamente, justo por ello, sólo puede ser una exhibición meramente negativa, pero que sin embargo amplía el alma¹⁰.

10 En general, para esta sección, Menke, Christoph, “La reflexión en lo estético y su significado ético”, *Enrahonar*, 36, 2004, pp. 140-142. También Menke, Christoph,

Cuando lo sublime desborda los límites de lo sensible, dice Kant, asistimos a una exhibición negativa del infinito, una exhibición que, si bien es meramente negativa, tiene efectos beneficiosos para el alma, aunque no para la estricta contemplación sensorial. Considero que Benjamin quiere, en la línea de Kant, presentar al final de su ensayo una *exhibición negativa de la filosofía del derecho* según la cual las claves de la relación instrumental entre medios y fines sólo habrían de resolverse (1) *hacia fuera*, esto es, asintiendo a lo extraordinario, a todo aquello que no reside en el ser mismo; además, semejante giro sería realizable (2) a través de un ser jurídico libre del pecado original del afán de dominio (bajo la forma de un *poder que no tenga fuerza sobre nosotros*). Benjamin reconoce que la antinomia entre justicia mítica y justicia divina no opone las leyes de Dios a las leyes de los hombres, o las leyes de Dios a las caprichosas prebendas de los antiguos dioses, sino la ley divina a la ley escrita entendida como directriz ética o *manifestación de un poder*. Si retomamos la cita de Kant («nada encuentra en lo sensible donde pueda detenerse»), me parece plausible que para Benjamin se tratara de una operación similar: caracterizar la violencia pura inmediata como violencia pura que pone a su servicio todas aquellas *formas eternas* que “el mito —dice Benjamin— bastardeó con el derecho” [*von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte*].

Una pregunta importante surge aquí: ¿se puede asociar a Benjamin con la alternativa kantiana según la cual el alma ha de encontrar un límite para tomar conciencia de su propia ausencia de límites? ¿O, más bien, hablamos una destrucción de los límites que introduce una representación negativa de dichos límites? Si la representación negativa de la moralidad ha de estar vinculada al precepto, a la ley escrita, ¿qué la hace diferente de del derecho positivo, de la sugerión de la imaginación o, si acaso, del fanatismo de las imágenes?

La respuesta es negativa. Para Kant, el precepto y la prescripción tienen un estatus diferente: el precepto reemplaza lo imaginario, la ilusión, con las propiedades negativas de lo simbólico, y sólo de esa manera «amplía el alma». El ejemplo más claro lo señala McNulty¹¹ cuando trae a colación la aserción de Kant por la cual un hombre justo puede temer a Dios sin tener miedo de su ira. Lo sublime-divino realza la capacidad del hombre de sentirse afín, de percibir en sí mismo una *capacidad de resistencia* similar a la que descubre en él cuando presencia el estallido de un fenómeno natural. Un hombre puede sucumbir a las fuerzas naturales, y es probable que así sea, pero humanidad no tiene por qué sucumbir necesariamente. Ella *podría* resistir. Igualmente, el hombre recto no

Spiegelungen der Gleichheit, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2004. Asimismo, Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado, 2003, p. 236 (B103-125).

¹¹ Tracy McNulty, “The commandment against the law. Writing and the divine justice in Walter Benjamin’s ‘Critique of violence’”, *diacritics* 37, 2-3 (otoño), Maryland, The Johns Hopkins University Press, 2007, pp. 34-60. Este artículo señala también algunos paralelismos importantes entre Benjamin y Kant.

obedece directamente las órdenes de Dios (eso sería una ilusión fanática), sino que presupone la ley. Adopta, en definitiva, la posición moral. La manipulación de masas con símbolos religiosos y falsas visiones no tiene nada que ver con la ley o el precepto: en ese caso, la imaginación no encuentra ninguna clase de representación —ni negativa o ni positiva— de la moralidad. En otras palabras, no ejercita la razón y, en términos benjaminiános, crea sin embargo derecho. El ejercicio de la razón pasa, precisamente, por ser capaz de abstraer el derecho positivo a partir de la presuposición de la ley moral, en tanto que lugar específico donde la razón encuentra su límite. No cabe pensar que Benjamin asociara esta postura moral con la violencia que crea derecho. Cuando la ley se presenta en la forma puramente simbólica salimos del círculo de la culpa y la retribución, y escapamos del ámbito de la violencia que crea derecho y de la violencia que lo mantiene.

La solución de Benjamin pasa, análogamente, por la *abstracción del derecho positivo en virtud de la presuposición de la ley moral*. Una ley moral que el propio Benjamin parece sugerir en calidad de instancia mediadora, pero también como lugar específico donde la racionalidad encuentra, de hecho, sus límites. En mi opinión, Benjamin se resguarda, en este refugio moral, de la amenaza de que toda actividad humana pudiera ser universalmente sancionada como violencia que crea derecho. Es por esto también que propone, además del lenguaje, dos esferas ajenas al sistema de cálculo formal del derecho: (a) las virtudes (cordialidad, confianza y amor a la paz, etcétera) y (b) los afectos. Este recurso resulta llamativo y da toda la impresión de ser, por parte de Benjamin, un gesto último de amor al mundo antes de quebrar toda posible finalidad inscrita en él. Gesto que, por otra parte, el propio Benjamin compensa cuando sitúa, también en el ámbito de los medios puros, la *huelga general proletaria*, en tanto que *ejecución* de un acto moral autorreferencial (por oposición a la huelga general moderada, que Benjamin llama política y que, por definición, es medio para un fin).

Benjamin, en su solución al problema de la total ausencia de sentido de la trama instrumental de las acciones e instituciones jurídicas, se vincula excesivamente con la concepción de la crítica de la violencia como *filosofía de su historia*. Una violencia que no cree derecho o no mantenga derecho sólo puede ser para él, desde el punto de vista de este estado de absoluta negatividad, violencia *desde el punto de vista de la redención*. De forma consecuente, Benjamin no puede recurrir a ninguna manifestación jurídica intrahistórica que pudiera decidir sobre las instituciones jurídicas, pero sigue, no obstante, necesitando alguna institución, al menos por *analogía*, para justificar su tarea crítica. En definitiva, la trama instrumental que el derecho y la violencia plantean es tan sólida que su superación sólo desde un punto de vista trascendental. Por esto plantea Benjamin, de forma esquemática y confusa, algunos síntomas históricos de persistencia secular de la *violencia desde el punto de vista de la redención*. De entre estos síntomas, en sintonía con algunos importantes derroteros de la filosofía tardía de Adorno, Benjamin destacará la esfera de lo *pedagógico*. También Adorno se planteó esta cuestión desde la óptica de la educación para la emancipación. No indagaré en sus trabajos al respecto, pero sí me parece notable la relación entre la necesidad de la educación después de Auschwitz, bajo una

enorme presión social e histórica hacia la barbarie, y la importancia que Benjamin otorga a esta esfera en su intento de liberarse de las formas sociales de racionalidad instrumental. Emprenderé ahora, de nuevo en diálogo con Kant, la evaluación crítica de la educación como esfera de compensación de las lesiones de la racionalidad instrumental, tal como Benjamin plantea esta cuestión en su escrito de 1921.

2. Violencia educativa y racionalización moral. La alternativa «pedagógica» en Benjamin y Kant

Más allá del ámbito del derecho y de las relaciones de intercambio socio-económico, Benjamin y Adorno han mostrado mucho interés en lo magisterial y en lo dialógico. Siguiendo esta pista, en relación con Kant¹², se pueden localizar en mi opinión algunos puntos de fuga en la argumentación de Benjamin. Más concretamente, lo que parece unir en torno a esta esfera a Kant y Benjamin es su tendencia a reivindicar ciertas prácticas morales que, tentativamente, no pasarían por la inmediata adhesión a los contenidos del derecho natural o positivo. En definitiva, Kant y Benjamin parecen estar haciendo un llamamiento no sólo a lo extraordinario, a lo que está más allá del derecho, sino también a la *asunción de responsabilidades* por mor de la propia libertad de que disponemos. La pedagogía será precisamente uno de los lugares privilegiados del ejercicio de esta racionalidad no-instrumental¹³. Tomo pie en una cita de Benjamin que caracteriza su concepción de la violencia educativa en tanto que *divina*:

La violencia divina [caracterizada por Benjamin como inmediata pura, redentora y fulminante, nunca medio sino insignia y sello, esencialmente autorreferencial] no se manifiesta solamente en las tradiciones religiosas, sino que también se encuentra al menos en una manifestación bien consagrada de la vida actual. Una de sus formas de manifestación es la de aquella violencia que, como violencia educativa en su forma acabada, cae fuera del derecho. Por lo tanto, las manifestaciones de la violencia divina no se definen por el hecho de que Dios mismo las ejecute inmediatamente como milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, fulminante y redentora.

12 Para una buena caracterización de la cuestión pedagógica en Adorno, existe una introducción de Hernández i Dobón, Francisco J., “La sociología negativa de la educación de Th. W. Adorno”, en http://www.uv.es/~fjhernan/Textos/soc_educacio/Adorno.html. Hernández argumenta convincentemente que la contraposición entre lo dialógico y lo discipular tendría su origen en la afinidad de Adorno con dos filosofías clave en su proyecto crítico: la noción de *afinidad electiva* (Goethe) y la noción de *dialéctica en reposo* (Benjamin, Kierkegaard). Cfr. Adorno, Th. W., *Educación para la emancipación*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Morata, 1998.

13 Esto sitúa a Benjamin, paradójicamente, no muy lejos de la esfera de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. La violencia pura inmediata que elimina el vínculo con el derecho, que neutraliza la racionalidad instrumental, adquiere la forma del concepto que supera al concepto en el libro de Adorno sobre la dialéctica negativa. La violencia pura a la que Benjamin aspira no se vincula ya con el derecho que establece o con el que mantiene, sino que deshace el vínculo: rompe la línea existente entre violencia y derecho.

En fin, por la ausencia de toda creación de derecho. En ese sentido, es lícito llamar destructiva a tal violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con los bienes, el derecho, la vida, etcétera, nunca absolutamente, en relación con el alma de lo vivo¹⁴.

La destrucción de los límites —también por parte de la violencia divina— lleva a cabo la tarea de establecer barreras imaginarias que, al igual que las leyes sancionadas por el Estado, evitan al sujeto la carga —al tiempo que le privan de la habilidad— de ejercitar la razón más allá de dichas fronteras. La violencia divina estaría en Benjamin al servicio de la necesidad de expandir el alma, aunque no de forma absoluta, nunca en ausencia de todo soporte para la imaginación educativa o política. ¿A qué se refiere Benjamin cuando habla de *violencia educativa en su forma perfecta [erzieherische Gewalt in ihrer vollendeten Form]*? Su referencia es breve y no particularmente clarificadora, pero sí deja entrever una fisonomía general: (a) la violencia educativa cae fuera del derecho porque no se ajusta al mecanismo general de cálculo formal de la relación medios-fines; (b) esto es posible porque en la violencia educativa, el padre ejecuta órdenes y transmite contenidos independientemente de su finalidad (la forja del estudiante). Lo educativo-puro, al igual que lo violento-puro, adopta la forma de un proceso finalista que, sin embargo, distorsiona la relación instrumental que en el derecho se da entre medios y fines. Hasta aquí la tesis de Benjamin.

Por la parte de Kant¹⁵, basándome en algunos textos de filosofía de la historia y la *Critica del Juicio*, trataré de presentar la convergencia con Benjamin en torno a la esfera de lo pedagógico. Parto inicialmente de la división, propuesta por Honneth, de las justificaciones kantianas de la hipótesis del progreso humano hacia lo mejor: (1) argumento cognitivo [centrado en la idea de que nuestra razón no puede conformarse con asentir a la brecha entre el reino de las leyes naturales y el reino de la libertad moral]; (2) fundamentación práctico-moral [centrada en la figura del actor moral que requiere de la observancia de la ley moral como necesidad de la razón práctica]; (3) fundamentación hermenéutico-explicativa [concentrada en la idea de que el actor político-moral se compromete implícitamente con su propia actuación con la necesidad de entender el pasado como *inferior* en términos práctico-morales pero, sobre todo, el futuro como algo *superior*].

(1) Una de las posibles argumentaciones de Kant para sostener la idea de progreso histórico es la que Axel Honneth ha calificado como *cognitivista* o *teórica*, ya que parte del interés teórico de la razón, y se basa en que el individuo no puede dejar, legítimamente, de unificar su visión del mundo partida por la brecha entre la legalidad de la naturaleza y la esfera de la libertad. De esta manera, la razón reconstruye un hilo natural, una intención de la naturaleza hacia lo mejor que se presenta ante nosotros como progreso social, moral y político. Esto es, en el uso de nuestra razón teórica adoptamos un orden cognitivo que sitúa al mundo de los fenómenos, regido por leyes naturales, en un *continuum* perfecto con los principios de nuestra autodeterminación práctica.

14 Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften, II/1*, p. 200.

15 Honneth, Axel, *Patologías de la razón*, Madrid, Katz, 2008, pp. 9-25.

Esta necesidad la satisfaría el juicio *reflexionante*. Dado que este juicio reflexionante puede pensar algo general junto a una pluralidad de fenómenos particulares, el principio del que dispone a priori, cree Kant, es el de *finalidad*. De forma muy resumida, esta idea se relaciona con otra idea de Kant: el fin que la naturaleza se ha propuesto con la vida humana no cierta *felicidad* entendida como un estado titubeante e indomable proyectado por el hombre, sino la *posibilidad de fijarnos metas a nosotros mismos*. La intención teleológica de la naturaleza pasa a ser el recurso que nos permite repensar la pluralidad de acontecimientos catastróficos como coherentes con el proceso natural según el cual llegamos a fijarnos nuestras propias metas. Este desarrollo de la cultura [entendido como la cultura de la destreza que es la principal condición subjetiva “de la aptitud para la promoción de fines en general”¹⁶ y que junto con una cultura negativa de la disciplina permitiría liberar a la voluntad del despotismo de los apetitos] sólo podrá caminar a buen paso en el entorno óptimo del orden burgués y en el marco de un acuerdo de paz cosmopolita¹⁷.

(2) Por otra parte, tanto en “Hacia la paz perpetua” como en “Probable inicio de la historia humana”, Kant trata una cuestión afín a la crítica benjaminiiana de la violencia como es la tensión entre (a) la ambición del hombre por incrementar el rendimiento ante la amenaza de la guerra, y (b) la necesidad de pertenencia a la comunidad, también acuciada por la guerra que, bajo ciertas condiciones, podría llevar a un país a mayores cotas de libertad. Este modelo que Honneth denomina hermenéutico-explicativo se combina con el modelo cognitivo según el cual tan importantes son, como disposiciones naturales del ser humano, (a) la *sociabilidad insociable* como (b) la capacidad de libre comprensión. Kant despliega en este espacio su imaginación sociológica e incluso —Honneth dice *proto-hegelianamente*— parece descubrir en el conflicto social un medio pedagógico de la naturaleza. Pues bien, partiendo de esta disposición del hombre hacia la libre comprensión, Kant se acerca a un modelo natural según el cual un proceso de aprendizaje, en el plano del desarrollo embrionario del individuo, resultaría inevitable. Por otra parte, si todas las sociedades acopian conocimientos, también habrá de presuponerse un proceso similar de aprendizaje en el plano de su desarrollo evolutivo. De esta manera, Kant puede concebir la historia como proceso (cognitivo) de racionalización moral. Habría que matizar, eso sí, que el ideal kantiano de un aprendizaje colectivo está compensado

16 Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, 2003, p. 419.

17 “Si ahora ha de encontrarse dentro del hombre mismo aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza, entonces ese fin ha de ser o bien de tal índole que pueda verse satisfecho él mismo por la naturaleza en su caridad, o bien se cifrará en la aptitud y la destreza para toda clase de fines para los que el hombre pueda utilizar la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura del hombre*” [en Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, 2003, edición citada, p. 417]. Kant entiende la cultura, de forma peculiar, como “la producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad)” [Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, pp. 418-419]. Por eso cree que la cultura es lo único que puede ser fin último atribuible a la naturaleza del género humano.

analíticamente con obstáculos importantes: (1) que no llegue a activarse la capacidad de comprensión suficiente para garantizar el relevo generacional y el proceso anejo de acumulación de conocimientos (por ejemplo, mediante la pereza y la cobardía y la minoría de edad perpetua); y (2) la primacía del pensamiento convencional, también propia del ser humano en muchas de sus manifestaciones, y que procede de la estructura jerárquica de las sociedades y de la cultura del vencedor. Ambas distorsionan la transmisión de bienes culturales de generación en generación. El proceso de incremento de la comprensión libre, por lo tanto, es discontinuo en sí mismo yes asumido como tal. Kant nunca deja de ser consciente de las herramientas de opresión de los poderosos en su lucha contra aquellos que, lejos del *ganado doméstico* del que Kant hablara en su respuesta a la pregunta por la Ilustración, tratan de pensar por sí mismos. Al mismo tiempo, también expresa Kant un grado de confianza importante en este proceso. Esto es, si las conquistas morales (con validez universal) tienen que dejar ineludiblemente huellas en la memoria social, entonces la capacidad de aprendizaje, unida a la magnitud de los acontecimientos, no puede desaparecer como si nada. El actor político-moral se cerciora de esto y asume la necesidad de entender el progreso como ineludible. Todo puede ser leído en la historia humana como umbral, como interrupción nunca definitiva del esfuerzo humano o como discontinuidad. Cuando Kant se aleja de la teleología natural y se inclina por el modelo hermenéutico, entonces encontramos un proyecto de aclaración del lugar histórico del sujeto político que entraña claramente con muchas inquietudes de Benjamin; como si Benjamin, indirectamente, creyera que se puede reactivar la filosofía de la historia de Kant para sus intereses (y los nuestros).

Desde este punto de vista¹⁸, ¿cómo alcanzaría Benjamin, por su parte, el espacio propio de lo pedagógico en el marco de un diagnóstico general sobre las condiciones del desarrollo histórico? Benjamin llega a este punto a través de un doble proceso de intelección afín a parámetros kantianos. Por un lado, (1) le mueve un interés teórico que le hace saltar del ámbito de lo político al de lo educativo para responder a la tarea de localizar y articular una manifestación inmediata-pura, en el contexto imposible de la política de masas de Weimar. Por el otro, (2) Benjamin se refugia también, práctico-moralmente, en la esfera de lo educativo-puro. Benjamin sabe, pero no revela, que el ámbito de lo pedagógico también está sujeto a las distorsiones de la razón instrumental. Consciente de esta dificultad, cuando indaga en los síntomas seculares de la violencia divina, Benjamin se ajusta al orden práctico-moral [específicamente, una relación entre iguales lingüísticamente mediada y sustentada en las virtudes de la confianza y del amor a la paz]. Por último, (3) Benjamin emula a Kant planteando que aquellos que hayan adoptado ya la posición moral (*afecto del padre*) han de

18 Para la cuestión del legado crítico de Frankfurt, véase López Álvarez, Pablo, *Espacios de negación. El legado crítico de Horkheimer y Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. En otro sentido de este mismo legado sigue siendo indispensable el clásico estudio de Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989. Existe una reciente edición española a cargo de Germán Cano [Honneth, Axel, *Crítica del poder*, Madrid, Antonio Machado, 2009].

considerar la realizabilidad completa de lo moralmente debido (*la educación del hijo*), logrando así que esta posibilidad no sólo sea *intersubjetiva* (humanidad cooperativa) sino *temporal* (histórico-filosófica). Benjamin plantea otra operación más de abstracción de lo educativo para conseguir que caiga fuera del derecho. De hecho, su argumentación es formalmente similar: en Kant *el que actúa moralmente no puede ya librarse de creer en una tendencia histórica de la humanidad hacia lo mejor*. En Benjamin, *el que educa moralmente no puede librarse de una forma de violencia ajena al cálculo instrumental orientada hacia lo mejor*.

Existe en el ensayo de Benjamin, así como en otros textos relacionados, otro motivo relevante que, en este contexto, llamaré (4) *metafísico*: la violencia educativa se presenta en Benjamin como emparentada con cierta facultad mimética que Benjamin y Adorno diferenciaran en los años treinta de las «técnicas del yo» orientadas a la reproducción de tendencias sociales objetivas. La facultad mimética, tanto en el juego del niño como en el aprendizaje de la palabra escrita, plantea para Benjamin cómo la ley macrocósmica según la cual hemos de comportarnos de manera semejante es consecuencia directa de la *preeminencia de la facultad mimética humana como función superior*. Y no sólo en lo que al comportamiento se refiere, sino también a las *semejanzas no-sensoriales* (término muy del gusto de Benjamin) cuyo canon no es otro que el *lenguaje* (onomatopéyico-imitativo primero, escritura después, correspondencia en tercera y última instancia). En la violencia educativa, parece decir Benjamin, reviven las fuerzas de producción mimética, en las que se materializa un largo proceso de trasvase de fuerzas procedentes originariamente del ámbito de la magia¹⁹.

Lo educativo-puro es, en resumen, producto de la violencia educativa del padre, esto es, de su transmisión de contenidos valiosos (culturales-generadores de fines en sí mismos), y es también presupuesto de la relación educativa-violenta, esto es, una relación en la que los medios en juego no sirven a ningún fin ajeno a las partes. Benjamin parece querer abstraer autorreferencialmente los contornos de medios y fines en la esfera de lo educativo-puro, a la manera kantiana de la asunción del punto de vista práctico-moral. O, en términos de su crítica de la violencia, trata de asociar cierta finalidad sin fin con la violencia divina que, al final del ensayo, se presenta como reinante (*waltend*), y cuya principal cualidad era no ser medio de santa ejecución sino insignia y sello. En líneas generales, tenemos ya todos los elementos de una *política de medios puros*. Una política, por cierto, asombrosamente ambigua en sus cuatro características fundamentales: (1) Aspira a ser una política no-violenta de resolución de

19 Esta mimesis se presenta en Benjamin autorreferencialmente, como hemos visto a propósito de la formas puras de violencia. Esta noción se puede notar también en su “Dos poemas de Friedrich Hölderlin: *Dichtermut y Blödigkeit*”, lo bajo la forma de lo *poetizado*: «Pues la vida de una obra de arte pura no puede ser al tiempo la vida de un pueblo: ella no es la vida de un individuo, ni es otra cosa que su propia vida, la que encontramos en lo *poetizado* (*das Gedichtete*). Lo *poetizado* contiene la verdad del poema. Es la esfera que es producto de la investigación y presupuesto del poema al mismo tiempo», en Benjamin, Walter, *Obras, II/1*, p. 130.

conflictos que permita abolir las relaciones jurídicas en tanto que medio social fracasado; (2) implica una racionalidad mimética originaria y previa al sistema de cálculo formal; también es (3) una política que remite a los afectos (cordialidad y afecto, enumera Benjamin), las virtudes (confianza y amor a la paz) y cierta *cultura del corazón*. Esto es, a la casa del padre cuyo umbral ningún soberano, siquiera uno schmittiano, podría atravesar²⁰. Por último (4) se trata de una política de medios puros que más bien, análogamente a la violencia desde el punto de vista de la redención, se lee a sí misma como política de medios para fines en-sí-mismos.

Todos estos medios se objetivarían, aparentemente, en la esfera de lo educativo-puro, pero ignoramos cómo y cuándo, así como sus determinaciones institucionales concretas. Lo que Benjamin plantea, sencillamente, es que todos estos medios no destacan por su no-violencia, dado que cierta cultura del corazón bien podría ser instrumentalizada por instituciones jurídicas comunitarias, sino por su carácter no finalista. Esto es, medios puros son aquellos cuya moralidad no puede distorsionar el sistema de cálculo formal de medios y fines. La ira del padre, por lo tanto, es pura. Su violencia es divina. Pero no porque redima al escolar, sino porque en su manifestación *expresiva* se sustrae a su propia *juridización*.

En mi opinión, esta caracterización de la violencia educativa es claramente insuficiente. A este respecto, planteo dos cuestiones controvertidas: (1) ¿Sería deseable una política educativa de medios puros que desatiende el carácter procesual de lo educativo y se remite exclusivamente (a) a su carácter no-instrumental y (b) a su capacidad de transmisión de valores, esto es, a cierta racionalidad mimético-comunicativa? Por último (2), ¿es la transmisión de fines en sí mismos ajena al esquema medios-fines cuando se interrumpe? Esto es, si partimos de que existen malos educadores y malos resultados educativos, ¿no es esta experiencia educativa frustrada compatible con criterios no-instrumentales de violencia *expresiva*? ¿Qué diría Benjamin ante el hecho del fracaso educativo o,

20 Agradezco a Nuria Sánchez Madrid (UCM) sus sugerencias sobre este tema, así como que llamara mi atención sobre algunos fragmentos de *La gaya ciencia* de F. Nietzsche muy relevantes al respecto. Concretamente §42 «Trabajo y aburrimiento», en el libro I, y §329 «Ocio y holgazanería», en el libro IV. Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial /La gaya scienza*, ed. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp.133-134 y pp. 310-311. Plantea Nietzsche en ese texto un problema afín a Weber y Benjamin, como es la coexistencia en todo país civilizado de la idea de que el trabajo sea un medio y no un fin en sí mismo, mientras que, a la vez, «son muy raros los hombres que prefieren perecer antes que trabajar a *disgusto* alguno en su trabajo: esos son hombres selectivos, difíciles de satisfacer, a los que no les vale una buena paga, si el trabajo en sí mismo no es la mayor ganancia de todas». Realmente, creo que este problema es propio de las modernas sociedades capitalistas bajo la forma del trabajo como forma de mediación social que, en última instancia, no es medio para un fin, sino medio para un medio (dinero/valor/valor en movimiento o capital). Cómo respondería ante esta doble mediación, en el marco específico de las modernas sociedades capitalistas, la crítica de la racionalidad instrumental de Benjamin desborda los límites de esta comunicación, pero sin duda, a la luz de estas referencias de *La gaya ciencia*, Nietzsche ha pensado en ello.

incluso, ante la mala gestión de la misma cultura del corazón que se presupone a todo padre que educa moralmente a sus hijos? ¿Se trataría quizás de un revés práctico en el marco de un proceso ineludible de racionalización mimética intergeneracional, esto es, una forma de *teleología negativa*? En definitiva, si no es precisamente esa *política de medios puros* un paso que impide a Benjamin determinar con garantías la persistencia secular de la violencia divina en lo educativo-puro; o si realmente la crítica de la violencia no sólo es ya *la filosofía de su historia*, sino eso y solamente eso, y no la filosofía (o la historia) de su superación. De ser así, sería posible hablar de una importante continuidad entre esta temprana concepción de la filosofía de la historia y la posterior determinación de Benjamin de la relación de analogía entre la modernidad y el motivo del *infierno*²¹ (así como otros motivos afines: lo siempre nuevo-como-lo-siempre-igual, el eterno retorno como modalidad inauténtica de temporalidad, la eternidad del infierno, el afán innovador del sádico, etc.) Esta relación, así como el análisis comparado de las sociologías de la educación de Benjamin y Adorno, no será tratada aquí. Exigiría sin duda un espacio diferenciado. Constituye sin embargo, por lo que tiene de perenne en la filosofía de Benjamin, una línea de investigación que sería importante prolongar.

Eduardo Maura Zorita.
emauraz81@hotmail.com/ emauraz@pdi.ucm.es

21 Benjamin, Walter, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005, pp. 838-83.

DE LA ORIGINALIDAD DE VELÁZQUEZ. LAS INTERPRETACIONES DE ORTEGA, ZAMBRANO Y GAYA

Inmaculada Murcia Serrano, Universidad de Sevilla.

Resumen: En este artículo se compara la visión que se ha tenido en el pensamiento del siglo XX de la pintura española tradicional poniendo especial atención a la obra del artista sevillano Diego de Silva Velázquez. Para ello, se cotejan los escritos de tres pensadores modernos, José Ortega y Gasset, María Zambrano y Ramón Gaya, cuyas ideas constituyen aún lugares comunes de la exégesis de la pintura de Velázquez.

Abstract: This article compares the view that the twentieth century thought has had of the traditional Spanish painting with special attention to the work of Diego de Silva Velazquez. To carry it out, we use the writings of three modern thinkers, José Ortega y Gasset, María Zambrano and Ramon Gaya, whose ideas are still commonplace in the exegesis of Velázquez's painting.

1. Introducción

La historiografía artística de finales del siglo XIX y principios del XX extendió una peculiar forma de enfrentarse al arte español que estaba basada en la búsqueda de caracteres generales, típicos y constantes, en función de los cuales pudiera definirse la idiosincrasia del pueblo español. De alguna manera, se pensaba que las particularidades artísticas de los españoles derivaban de una forma concreta de pensar o de una genuina *Weltanschauung* distingible de la de otras naciones, y que, por tanto, examinándolas, se podría conocer mejor el carácter español. En este asunto, los viajeros románticos europeos, fascinados por el exotismo de nuestro país, ejercieron un papel determinante, llegando incluso a hablar en términos quasi mitológicos de algunos creadores, como ocurrió, por ejemplo, con Francisco de Goya y Lucientes. A finales del siglo diecinueve, el pintor aragonés fue considerado como la expresión genial y última de la identidad nacional y, hasta tal punto fue así, que se terminó confundiendo su imagen con el estereotipo del hombre español¹, lo que alimentó la “leyenda goyesca” que, como Ortega denunciaría, tantos ríos de tinta haría correr. El autor de *La rebelión de las masas* recordaba a este respecto que, cuando, a los pocos años de morir, surgió el primer interés retrospectivo por los cuadros de Goya, apenas se tenían noticias certeras de su vida o su personalidad. El *horror vacui* habría propiciado la invención de una vida postiza que pudiera suplir la ausencia de datos más o menos comprobables. No por otra razón, el filósofo de Madrid creía que la mayoría de las biografías que existían sobre el artista constituían ejemplos de mitología o leyenda contemporánea. Y lo eran porque, aplicando ese recurso a la

1 Véase, para este asunto, Calvo Serraller, Francisco, *La imagen romántica de España. Arte y arquitectura del siglo XIX*. Madrid, Alianza Forma, 1995.

desesperada, prescindían de los procedimientos de la investigación histórica y se decantaban por una narración de tipo mitológico que consistía en convertir en causa el efecto que se había de justificar. Por ejemplo, a falta de datos sobre la vida de Goya, los historiadores y biógrafos echaban mano de los personajes (efecto) que pintó, para confundirlos después con el propio artista (causa); cuando eso no era posible porque el personaje era una mujer, la solución más sencilla consistía en convertir a Goya en su amante. A resultas de esta dudosa práctica historiográfica, el pintor aragonés adquirió –según Ortega– caracteres legendarios, y se hizo más que atractivo en tanto portador de un alma escindida entre su afinidad con los afrancesados y su simpatía por lo castizo y lo popular, por esos toros y peinetas que, como Ortega afirmaba, tanto representaban el exotismo romántico español.² No por casualidad, desde coordenadas muy similares y con la mente depositada en una fecha determinante –el 14 de abril de 1931–, se enfrentó María Zambrano a la pintura de este artista, en concreto, al famoso protagonista de *Los fusilamientos del tres de mayo*. En la figura central y más iluminada, que abre los brazos en un grito contenido de dolor, la pensadora malagueña vio representada la naturaleza más fidedigna del hombre hispánico y el símbolo de un morir, que era un renacer, a una nueva etapa histórica nacional.³ La figura y los personajes de Goya se volvieron tan elásticos que hasta confirieron sentido a acontecimientos históricos posteriores que, naturalmente, el pintor aragonés ni siquiera pudo prever.

Pero Goya no fue el único que recibió un tratamiento de esta índole, a caballo entre lo mítico y lo histórico. También ocurrió con el pintor cretense Doménikos Theotokóopoulos, conocido como El Greco, un autor fascinante y difícilmente inteligible que cautivó también la atención de muchos escritores. En 1908, Manuel B. Cossío publicó, con un éxito sin precedentes, la primera monografía dedicada a este artista. Si bien su talante era mucho más científico –lo que queda demostrado por el enorme acopio de datos que reunió–, el historiador no dejó pasar la oportunidad de defender también la “españolidad” del pintor, es decir, el carácter autóctono de la obra de un artista que ni siquiera había nacido en España. Tanto es así que Cossío detectaba una disparidad de propósitos entre los lienzos que El Greco había concebido en Italia y los que había pintado después en España, como *El Expolio*. A sus ojos, este último cuadro representaba personajes más naturalistas que aparecían rodeados de un ambiente manifiestamente español, cercano a la mística castellana, aunque no por eso incompatible con el énfasis sensorial⁴, esplendoroso, en efecto, en los rojos y amarillos que fulguran en el lienzo. Asimismo, creía ver en su obra más reconocida, *El entierro del conde de Orgaz*, una muestra pictórica del “realismo español” y de la austereidad contrarreformista de la religión católica en su desarrollo peninsular. Cossío

2 Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, t. IX. 1933-1948. Obra póstuma, Madrid, Santillana, Fundación José Ortega y Gasset, Centro de Estudios Orteguianos, 2009, pp. 795-796.

3 Véase Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymion, 1996, p. 33-34.

4 Cossío, Manuel Bartolomé, *El Greco*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 141.

pensaba que una vez establecido en España, El Greco experimentó una especie de inoculación de los rasgos del arte español que alteró los caracteres de su pintura. No debe extrañar entonces que su obra se reflejara en la de otros autores posteriores, a modo de depósito de la memoria de lo genuinamente hispánico. Se ha dicho, por ejemplo, que Picasso quedó fascinado por el lienzo de El Greco sobre los cuatro jinetes del Apocalipsis que contempló por primera vez en el estudio de Zuloaga y que incorporó, traduciéndolo a su recién conquistado lenguaje cubista, al revolucionario cuadro *Las señoritas de Avignon*.

Goya o El Greco se transformaron, pues, en figuras romantizadas que llegaban a encarnar símbolos de lo hispánico o español. Sus obras quedaron prendidas de un encantamiento que desvió la exégesis estrictamente artística que requerían. Pero, la pregunta que queremos responder aquí es: ¿qué pasó con Velázquez? ¿Sufrió un tratamiento similar? ¿Radicó en ello su famosa excepcionalidad artística? Tres escritores del siglo XX nos pueden ayudar a contestar a esta cuestión.

2. Ortega y Gasset: Velázquez o el hacedor de fantasmas

José Ortega y Gasset había prestado atención a Velázquez desde que era joven. En 1916, resaltaba sobre todo el vertiginoso ascenso que su fama había experimentado entre los ingleses y franceses desde la segunda mitad del siglo XIX. Ortega se quejaba de la displicencia que, por el contrario, los españoles habían mostrado tradicionalmente por el artista. De hecho, había tenido que ser el pintor francés Édouard Manet el que nos enseñara a apreciar su pintura y, especialmente, su modernidad impresionista⁵, confirmando así que todo estilo artístico prolongaba en uno u otro sentido el arte del pasado⁶. En aquellos primeros años, Ortega parecía aplicar a Velázquez el famoso dicho de que nadie es profeta en su tierra, al tiempo que restituía con ello la admiración robada durante siglos al excepcional artista sevillano.

Pero en los *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1943)⁷, que es la obra más importante que Ortega dedicó a este pintor, su interés se desplazaba hacia otros

⁵ Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, t. II., op.cit., p. 143.

⁶ Ibídem, t. III., pp. 909-910. La “modernidad” de Velázquez a la que Ortega se refiere había sido tratada ya por Carl Justi en su famosa monografía sobre el artista sevillano publicada en 1888. Existe traducción al español de este libro. Véase Justi, Carl, *Velázquez y su siglo*, trad. Jesús Espino Nuño, Madrid, Istmo, 1999.

⁷ Los *Papeles sobre Velázquez y Goya* están formados por una serie de textos, escritos en 1943 a petición del Iris Verlag de Berlín, que después fueron traducidos al francés y al inglés. En 1950 se publicó el *Velázquez* de Ortega con el texto de 1943 y el de ese mismo año, y los textos inéditos de las cuatro lecciones sobre este artista impartidas por Ortega en San Sebastián en 1947. Para Lafuente Ferrari, todo el estudio sobre Velázquez no es sino el desarrollo de algunas ideas enunciadas ya en el escrito “Sobre el punto de vista en las artes”. Véase Lafuente Ferrari, Enrique, *Ortega y las artes visuales*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 132. Por su parte, Javier Zamora Bonilla considera que los distintos textos sobre Velázquez y Goya son una aproximación desde la razón histórica a la biografía

asuntos. Quedémonos, en primer lugar, con la idea de que Velázquez pertenecía a la misma generación de Ribera, Zurbarán y Alonso Cano, representantes principales del realismo español. Sin embargo, y como si el filósofo quisiera destacar su excepcionalidad y desacreditar la tesis de determinados historiadores que difundieron el carácter naturalista o verista de su pintura⁸, Ortega defendía que, a diferencia de aquellos otros, Velázquez no había llegado a ser un verdadero realista, en el sentido de que enfatizara lo tangible o lo material, ya que sus figuras ostentaban más bien propiedades cercanas a lo fantasmagórico. Para Ortega, esa cualidad habría empezado a despuntar a partir del momento en que el artista es nombrado pintor de cámara del rey Felipe IV⁹ y comienza a liberarse de las ataduras de su principal influencia juvenil, la del tenebrista y naturalista Michelangelo Merisi da Caravaggio, tan determinante en el desarrollo de la pintura italiana y española contemporáneas.¹⁰ Para Ortega, desde los bodegones que el joven Velázquez pinta en Sevilla hasta el lienzo *Las hilanderas* se aprecia, de hecho, una trayectoria rectilínea caracterizada por el inicial influjo caravaggiesco, de claroscuro violento y luz fuertemente dirigida, que va suavizándose paulatinamente hasta el punto de lograr una obra que se desase pictóricamente de la realidad. En este momento, la pintura de Velázquez habría llegado a ser lo que es, una pintura satisfecha de haber abandonado el temprano carácter escultórico y eliminado la corporalidad y el volumen de los objetos para hacer de éstos meras entidades visuales o fantasmas planos de puro color. Para ello, habría reducido radicalmente la transcripción fiel del objeto atenuando su modelado y sus colores locales; habría también creado una atmósfera de indecisión en la relación espacial de las figuras; y, finalmente, habría reducido considerablemente la cantidad de pasta logrando que pareciera acuarela.¹¹ La importancia de Velázquez radicaría en definitiva en haber sustituido el tradicional carácter táctil de la pintura –especialmente de la realista española contemporánea– por el meramente visual. Como bien lo expresa Ortega con ciertos guiños neokantianos: “Las Meninas vienen a ser algo así como la crítica de

de estos grandes pintores. Resalta que Ortega quería comprenderlos dentro de su tiempo porque así podía entender simultáneamente la España de aquel momento. No por otra razón, Ortega añadió a la narración sobre la enigmática vida palaciega de Velázquez una serie de cartas y textos coetáneos que permiten ver cuáles eran las vigencias sociales de la España “tibetanizada” que el filósofo solía percibir en esa época. Zamora Bonilla, Javier, *Ortega y Gasset*, Madrid, Plaza y Janés, 2002, pp. 455-456.

8 Por ejemplo, el mismo Carl Justi, quien se apoyaba para ello en los testimonios de Pacheco. Justi, Carl, *Velázquez y su siglo*, op.cit., p. 134.

9 “En 1621 muere Felipe III y le sucede Felipe IV, que pone el gobierno en manos del conde-duque de Olivares, perteneciente a la familia más ilustre de Andalucía: los Guzmanes. El Conde-Duque concentra en Madrid sus amigos y clientes, que son principalmente sevillanos. La fama prematura que en Sevilla había conquistado Velázquez hizo que fuese llamado a Madrid. Tenía veintitrés años. Hizo un retrato del rey con tan buena fortuna que fue inmediatamente nombrado pintor del rey y muy pronto tuvo su taller y su casa en Palacio”. Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, t. VI., op.cit., pp. 904-905.

10 Ibídem, p. 742.

11 Ibídem, p. 742.

la pura retina”.¹² Entidades sin cuerpo, hechas sólo de manchas coloreadas, serían por tanto los rasgos más sobresalientes de los protagonistas de *Las meninas*, de *Las hilanderas* o del mismísimo papa *Inocencio X*: “Son documentos de una exactitud extrema, de un verismo insuperable, pero a la vez son fauna fantasmagórica”.¹³

Desde el punto de vista de la creación artística, esa trayectoria hacia la pura visibilidad supondría, para Ortega, la sustitución paralela de la mirada próxima por la lejana. Si la primera acentúa el volumen de las cosas, la segunda hace vencer la perspectiva y aplana los cuerpos¹⁴. Las razones últimas de este proceder podrían encontrarse –siempre desde la perspectiva de Ortega– en el cambio radical de vida que Velázquez experimenta en palacio, cuando, eximido de las obligaciones del oficio de pintor, se puede permitir el lujo de relajarse y distanciarse de la propia pintura. El análisis psicológico que emprende Ortega de la vida palaciega de Velázquez le conduce a sostener la interesante tesis de que el artista sevillano, pionero en esta cuestión¹⁵, consigue a partir de ese crucial momento tomarse el arte como estricto arte.¹⁶ Esta pureza creadora sería pues y en última instancia la responsable del carácter fantasmal y meramente visual de la obra del artista sevillano. Y ese rasgo imposibilitaría tachar su pintura de realista y compararla con la de los demás representantes de la escuela barroca española. Según Ortega, Velázquez se dirige distante hacia los objetos, no para representarlos en el lienzo tal y como ellos son, sino para “desrealizarlos” o extraerlos de la opresión que les confiere la realidad.¹⁷ En ello radica uno de los factores de su excepcionalidad artística e histórica.

En los *Papeles sobre Velázquez y Goya* se defiende esa excepcionalidad con otros argumentos. Merece la pena destacar el que atañe al tópico artístico de la belleza. Ortega tiene en mente el concepto renacentista de lo bello que aprendió de los textos de Mengs, y que viene a expresar la voluntad de perfeccionamiento de las cosas¹⁸. Bello es para Ortega justamente lo que *no es*, lo que ha sido *embellecido* (falseado) para garantizar la complacencia estética. Se trata, para él, de la característica principal de la pintura italiana del Renacimiento que, en tanto traiciona el aspecto real de las cosas, no puede tampoco considerarse como

12 Ibídem, p. 645.

13 Ibídem, pp. 644-645.

14 Ibídem, p. 742.

15 “No creo que haya en toda la historia de la pintura un caso parecido: un pintor que no ejerce propiamente el oficio de pintor. Su única obligación fue hacer retratos del monarca y sus próximos”. Ibídem, pp. 904-905.

16 Ibídem, pp. 640-641.

17 Como ha explicado a este respecto José Luis Molinuevo, mientras que el formalismo falsea lo real, en la desrealización tiene lugar una metamorfosis de lo real en lo irreal, ya no ideal, que lo prestigia o lo potencia. Molinuevo, José Luis, *Para leer a Ortega*, Madrid, Alianza, 2002, p. 230.

18 La frase es la siguiente: “Debe considerar el Pintor cada cosa por sí, pensando lo que querría que hubiese en ella, para escoger lo que más se acerca a su deseo; y cuente con que éstas serán las bellezas”. Cit. por Ortega y Gasset, José: *Obras completas*, t. IX., op.cit., p. 915.

realista. Más que con el naturalismo, la belleza se relacionaría, en la estética de Ortega, con la *estilización*, es decir, con la transformación o manipulación del objeto ejecutada en función de un ideal predeterminado de belleza. Por eso sostiene el filósofo que el ideal de lo bello suele conducir –tal vez degenerar– el arte hacia el *manierismo*, que constituye el ejercicio de estilización por antonomasia.¹⁹

Pues bien, según opina Ortega, en contra de esa realidad sublimada que nos presenta el arte bello, Velázquez se habría decantado por la realidad sin más, negando la propiedad históricamente más importante del arte, pero sin dejarse llevar por la excesiva delectación material característica de los pintores realistas españoles.²⁰ Su obra ocuparía así –y en ello radicaría también su valor y su excepcionalidad– un término medio entre la idealización estética falseadora, de origen renacentista y que sacrifica la realidad a la belleza, y el realismo vulgar de los pintores de la escuela española, que supedita, por el contrario, el deleite estético al naturalismo y a la búsqueda de la autenticidad. Para Ortega, las mitologías pictóricas de Velázquez constituirían los mejores ejemplos. En lugar de idealizar, Velázquez “tiraría” de los mitos hacia abajo hasta reintegrarlos desprestigiados en la realidad mundana, y después los traspasaría al lienzo en la forma superior del realismo de lo fantasmal.²¹

Negación de la belleza, desmitologización de la mitología o desrealización de las cosas serían, pues, algunas de las características que Ortega divisa únicamente en la pintura de Velázquez. En su caso, no se trataría de que el artista represente o plasme pictóricamente la esencia de lo español, sino de que posee una serie de cualidades estéticas que lo diferencian y lo distancian de las habituales en la época, y que permiten, por tanto, afirmar, que el artista sevillano constituye en su oficio una excepción.

3. María Zambrano: Velázquez, el profano

Aunque recibe su influencia, la postura que muestra María Zambrano ante Velázquez dista de la de Ortega. No obstante hay que decir que, como su maestro, también ella opinaba que el pintor constituía un caso excepcional en el conjunto de la pintura española, liderada, en su caso, por un artista más desconocido y de talante distinto, Francisco de Zurbarán. Se trata de un pintor que había cautivado a Zambrano desde joven, como lo demuestran los bellos párrafos que a él dedicó en su novela autobiográfica *Delirio y destino*.²² A Velázquez, por el

19 Ibídem, t. VI., p. 902. No es de extrañar que Ortega intentara redefinir el concepto de lo bello haciéndolo depender, no de la idealización que niega la realidad, sino, justamente, de la que parte de ella. Para este asunto, véase especialmente Ortega y Gasset, “Estética del tranvía”, en *Obras completas*, t. II. Op.cit., pp. 178-180.

20 Ibídem, p. 650.

21 Ibídem, t. VIII, p. 628.

22 Las exclamaciones hablan por sí mismas: “Se encaminaron hacia la salida, pero antes ella le hizo detenerse sin hablar palabra ante los Zurbarán en la gran Galería, La naturaleza muerta, con su mantel blanco, blanco como nada, y ¡el pan!, pintados o

contrario, la pensadora nunca consagró ningún texto íntegro, pero sí múltiples pinceladas, dejadas caer aquí y allá, que pueden ser reunidas e interpretadas conjuntamente. Salta a la vista que todas ellas están mediatizadas por la lectura que la filósofa hizo de la obra de Zurbarán. Se puede decir por eso que es este artista el que le facilita los medios de interpretación y valoración del creador de *Las meninas*, lo que quiere decir que, a la hora de analizarlo, hemos de repasar primero lo que la pensadora escribió sobre aquel otro pintor.

Existe un texto de 1965 que resulta, en este sentido, revelador. Se trata del ensayo “Francisco de Zurbarán”,²³ que, como su propio nombre indica, está dedicado en su totalidad al artista extremeño. A diferencia de lo que hemos podido comprobar en los *Papeles sobre Velázquez y Goya*, en este ensayo de Zambrano, se conjuga la descripción, más o menos objetiva, de los caracteres estilísticos del artista, con los datos biográficos y la valoración libre y subjetiva. Habría que decir incluso que, en algunos momentos, Zambrano se deja llevar por la emoción que, como se ha apuntado más arriba, le provoca la obra del artista, lo que le conduce a sacrificar la pretendida distancia con la que se enfrenta en principio a su obra a la sugestión personal que la contemplación estética le suscita. Tal vez sea erróneo reprender esta actitud. Como ya he mencionado, Zambrano también asumió esa postura frente al famoso cuadro bélico de Goya. Y es que, a diferencia de su maestro –quien, si bien se autocalificaba de ignorante en materia artística²⁴, procuraba secundar el principio filosófico de la búsqueda de la verdad–, Zambrano carecía de la intención de sumar más datos de tipo histórico o artístico a la bibliografía que, a la altura de los años sesenta, existía ya sobre ese pintor. Su propósito radicaba más bien en arrojar luz sobre una obra que para ella resumía los caracteres del arte español y, en última instancia, de la idiosincrasia misma de los españoles. Y no se puede descartar además el que, al mismo tiempo, experimentara una cierta identificación con la obra intimista, cálida y religiosa de un pintor que, como los exiliados –de los que ella formaba parte y sobre los que teorizó²⁵–, parecía haberse desvanecido en el olvido.

El ensayo “Francisco de Zurbarán” comienza, de hecho, con una reflexión en torno a esa lamentable desmemoria histórica y artística que ubica al pintor extremeño en el manantial secreto de los autores por descubrir. Lo curioso es que Zambrano insinúa que la desatención sufrida por el artista constituye la garantía de su superioridad. Para ella, cuanto más misterio rodee la vida o la obra de un autor, más reivindicables son sus creaciones.

transustanciados en materia imperecedera.” Zambrano, María, *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Madrid, Mondadori, 1989, p.154.

23 Zambrano, María, “Francisco de Zurbarán”, en *Algunos lugares de la pintura*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 135-143. El texto fue publicado por primera vez en la revista *Educación de San Juan de Puerto Rico* (15, 1965, pp. 90-94); posteriormente apareció en *Culturas. Diario 16* (171, 1988).

24 Véase por ejemplo Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, t. IX, op.cit., p. 890.

25 Para este asunto, véase especialmente, Zambrano, María, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 2003.

Sin pretender hacer una lectura psicológica de esta reflexión, me atrevería a afirmar que la pensadora está proyectando sobre su querido Zurbarán la experiencia personal de exiliada, que la obligó a partir en dos su trayectoria y su vida, y, en consecuencia, a renunciar demasiado pronto a una posible notoriedad. En el caso de Zurbarán, la atención no obtenida se habría reconducido, además, hacia un pintor de lo más emblemático: justamente Diego de Silva Velázquez. El artista sevillano es así entendido como el responsable de la desconsideración histórica de Zurbarán, un dato que hemos de tener en cuenta si queremos entender con justicia esta forma de apreciarlo. Concretamente, Zambrano creía que Velázquez le había arrebatado el interés a Zurbarán en virtud de su inclinación por las temáticas solemnes o grandilocuentes (reyes, infantas, célebres momentos históricos, etc.); en cambio, Zurbarán se había contentado con pintar asuntos de manifiesta sencillez. Sus enseres domésticos o sus frutas así lo demostraban. Zambrano opinaba, sin embargo, que en esa modestia radicaba su importancia y su valor, ya que su actitud *democrática* o *piadosa* hacia todos los seres indicaba que el artista era capaz de trascender lo ampuloso y avistar belleza en la simplicidad de una pieza de fruta o de un cordero dócil e inoculado²⁶. Podríamos decir que, para ella, el valor artístico de Zurbarán radicaba en su capacidad para dignificar lo insignificante.

Precisamente, en ese ejercicio de ennoblecimiento de la realidad vulgar tenía mucho que decir su estilo realista o naturalista. A diferencia de Ortega, a Zambrano le interesaba este estilo porque lo consideraba un acto de sinceridad y de reconocimiento o legitimación de todas las cosas. Pensemos que se trata de lo contrario que practica la pintura italiana del Renacimiento tal y como la describe Ortega, es decir, como una búsqueda de la belleza y, por tanto, como una *negación* de la realidad. El realismo, en cambio, *afirma* las cosas, y lo hace en todo su esplendor. Zurbarán practicaría ese alegato con los temas divinos y humanos, consiguiendo, según interpreta la pensadora, *divinizar el mundo* o *santificar la realidad*. De ahí el interés que suscita en Zambrano, defensora, desde joven, del materialismo y del realismo españoles entendidos como estilo, forma de vida o práctica artística *piadosa* y *commiserativa* con todo género de realidad; y escrutadora, al mismo tiempo, de una relación amistosa entre lo sensible y lo religioso.²⁷

Se puede decir en que Zurbarán constituye, para María Zambrano, el mejor ejemplo de ese arte religioso característicamente español que compatibiliza religión y sensualidad, esplendor divino y realidad vulgar o cotidiana. Y en función de ese paradigma, se acerca cautelosa a la disidente –por profana, fría y mental– obra de Diego de Silva Velázquez, que, a la luz de ese criterio, va a sufrir una estimación más que peculiar.

26 Zambrano, María, “Francisco de Zurbarán”, en *Algunos lugares de la pintura*, op.cit., p.138.

27 Para esto último véase, especialmente, Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, op.cit.

Resumiendo sus impresiones, podemos decir que la pensadora opina que Velázquez desafió los cánones zurbaranescos de la pintura española saltándose, en primer lugar, esa cercanía íntima y calurosa con la realidad. Según Zambrano, su pintura proyectaba sobre el espectador una "objetividad casi helada" que la acercaba a los sueños más que a lo real²⁸. Pero, en segundo lugar, su obra infringía uno de los rasgos más insobornables de la pintura española, su carácter religioso, pues, a excepción del *Cristo crucificado*, exteriorizaba una extraña delectación en lo profano²⁹. Velázquez constituía, por tanto, también para Zambrano, aunque por motivos bien distintos, una auténtica excepción.

A pesar de todo, ninguna de estas reservas supuso un inconveniente para que Zambrano apreciara positivamente la pintura de Velázquez. Lo curioso es que esta otra apreciación dependió en su caso, no de lo que lo hacía diferente, sino de lo que lo asimilaba a otros artistas españoles, en concreto, a Francisco de Zurbarán. Se podría decir, por tanto, que Velázquez sólo pudo ser objeto de admiración de Zambrano en aquellos lienzos en los que se diluía su excepcionalidad. Curiosa interpretación ésta, que ha de entenderse como una consecuencia más de la necesidad, propia del desterrado, de percibir España más como *sueño* que como *verdad*, a la manera de un todo idealizado que confiera sentido a la vida errante del exiliado. Sólo abstrayendo rasgos generales y comunes del arte, de la literatura o del carácter de la nación, puede el exiliado agarrarse, cual cabo ardiendo, a un espacio perdido que se torna más sentimental que geográfico. La España soñada del 98 despierta de su letargo a hombros del exiliado. Y así, en la obra de Velázquez, Zambrano encuentra finalmente un aspecto que no contradice las características de la escuela española tradicional y, lo que resulta más importante, permite que el artista sevillano se convierta, con igual legitimidad que Zurbarán, en trasunto del pintor típicamente español. En opinión de la pensadora, a pesar de haber subestimado el carácter táctil al tiempo que religioso de la pintura española, en algunos de sus lienzos, es posible apreciar una especie de aura santificador, que, sin ser idealista, sin buscar la belleza, se "insinúa", como en Zurbarán, en la forma de representar los rostros y las cosas más sencillas y vulgares. Zambrano se refería a sus Dioses paganos, refulgentes en su sencillez pese a carecer de signo alguno de su divinidad. Y se refería también a la santidad que exhalaban las cosas insignificantes, como el famoso tazón de vino que comparte protagonismo con los dioses en el cuadro conocido popularmente como *Los borrachos*.³⁰

Pero, si había una serie de lienzos en los que este rasgo más sobresalía, esa no era tanto la mitológica como la que Velázquez dedicó a los enanos y bufones de la corte.³¹ De todo los que pintó, el que más interesó a Zambrano es el *Niño de*

28 Zambrano, María, "El misterio de la pintura española en Luis Fernández", en *Algunos lugares de la pintura*, op.cit., p. 182.

29 Ibídem.

30 Zambrano, María, "España y su pintura", en *Algunos lugares de la pintura*, op.cit., p.85.

31 Zambrano, María, "Francisco de Zurbarán", en *Algunos lugares de la pintura*, op.cit., p.136.

Vallecás.³² Desde su perspectiva, Velázquez pintó un personaje, susceptible incluso de identificar con la abstracción topográfica del exiliado³³, que se caracterizaba por aparecer en un no-lugar que aparentaba carecer de razones, pero que a cambio lograba, con esa negación de las circunstancias, mostrar al personaje en su más íntegra verdad. En ello radicaba la maestría, compartida con el artista de *Fuente de Cantos*, de Velázquez, un pintor –ahora sí– que resultaba excepcional por haber sacrificado su excepcionalidad, por borrar su personalidad artística para dignificar y santificar, cual pintor genuinamente español, lo más nimio e insignificante.

4. Ramón Gaya: Velázquez, el displicente

Llegamos, finalmente, a nuestra última parada. El pintor, ensayista y poeta Ramón Gaya –de los tres autores analizados, tal vez el más insobornable admirador de Velázquez–, consideraba que este pintor constituía también una excepción, por cuanto no podía considerársele parte de la escuela de la pintura española tradicional³⁴. A decir verdad, opinaba de él lo mismo que de Miguel de Cervantes y de San Juan de la Cruz, para él, tres raros especímenes que sobresalían en la historia de la creatividad artística nacional. La actitud solitaria y displicente que Gaya atribuye al creador de *Las Meninas* coloca automáticamente a Velázquez en una posición privilegiada dentro de los escritos que dedicó al arte español, y, tanto es así, que el artista sevillano se convierte en el verdadero y en el genuino creador, en el que mejor atrapa la esencia de la realidad. De nuevo, una excepción.

La admiración que Gaya profesa por Velázquez atraviesa diversas fases. El pintor del rey Felipe IV no siempre constituyó, para él, el único y el gran artista de la historia, aunque a la larga, su primer sentimiento de antipatía fuese visto como erróneo y contaminado de prejuicios que, según el propio Gaya, imperaban en sus años de adolescencia. Para el joven artista, la pintura de Velázquez tenía

32 En él se retrata al personaje moviendo una baraja de naipes en alusión al azar o al capricho de la Fortuna. Es posible además, según ha estudiado Luis Peñalver, que la cueva que se abre en un segundo plano aluda al origen mitológico de los enanos, nacidos del cuerpo de la Tierra o del gigante Imo como gusanos que se arrastran por el suelo, y a los que los dioses dotaron de figura humana y de entendimiento, pero destinándolos a las grutas y hendiduras de las rocas. Véase Peñalver Alambra, Luis, *De soslayo. Una mirada sobre los bufones de Velázquez*, Madrid, Fernando Villaverde Ediciones, 2005.

33 Para un estudio del espacio de este lienzo desde la perspectiva de Zambrano, véase Bombaci, Nunzio, Il luogo dell'uomo: María Zambrano dinanzi a *El Pablillo di Velázquez, Segni e Comprensione* (XXI, 63, 2007).

34 “La obra de Velázquez no tiene apenas nada que ver con la pintura española. Se trata, claro está, de un español, incluso de alguien sumamente español –aunque tenga un cierto tornasolado portugués–, pero su obra no pertenece a la escuela española, ni tampoco a la italiana, ni a la flamenca, ni a la china. En realidad, allí donde Velázquez pinta no hay escuelas, ni maneras, ni estilos. Velázquez pinta a la buena de Dios.” Gaya, Ramón, *Obra Completa*, t.I, Valencia, Pre-textos, 1990, p. 153.

necesariamente que defraudar si se esperaba encontrar en ella algún tipo de emoción, rasgo que –como también haría notar Zambrano– escaseaba en su gélida obra, incluso en la juvenil. Hemos de esperar a que el pintor viaje a París en 1928 y a que allí se impregne y se distancie del arte moderno para poder encontrar en sus textos una lectura más personal. El reencuentro con el Museo del Prado y con la obra del artista sevillano, que tiene lugar al contraste con la abandonada vanguardia parisina, renueva de hecho el interés de Gaya y le invita a distanciarse decididamente del arte moderno. Esa transformación tiene lugar ante el afamado cuadro de *Las Meninas*, que Gaya visita con nuevos ojos a su vuelta de París. Al contemplarlo, el ensayista sufre una especie de conversión o de elevación a un nuevo plano de comprensión estética que va a determinar el rumbo de su pensamiento. Pese a su antigüedad, la pintura de Velázquez se le presenta entonces como intemporal, *moderna* incluso –pensemos que acaba de volver de París, la cuna del arte moderno–. Gaya se animará a escribir entonces varios textos sobre Velázquez, aunque el más importante es, sin duda, *Velázquez, pájaro solitario*, que data del año 1963.

En la mayoría de las ediciones de este bello ensayo, el texto aparece encabezado por unos versos de San Juan de la Cruz, extraídos de los *Dichos de luz y amor*, que han de ser comentados para entender la propuesta de interpretación que se nos plantea. Los versos son los siguientes:

“Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente.”

La figura joanista del pájaro solitario está tomada del *Salmo de David* titulado “Oración en la desgracia” (102, 8) y, como ha señalado Morey, dentro de toda su sugestión poética, la caracterización que san Juan de la Cruz hace de sus propiedades es precisa, clara y distinta. El poeta describe una figura casi empírica, a la vez que, en tanto símbolo, le confiere un uso significativo trascendente.³⁵ Esa misma capacidad de describir empírica y simbólicamente la figura del pájaro solitario es la que se encuentra en el texto de Gaya, aunque aplicada a la pintura de Velázquez.

El texto comienza atendiendo a uno de esos rasgos: la ausencia de color. El ensayista murciano escribe que, en la pintura de Velázquez, no es posible encontrar color alguno, pero que no se trata de una carencia, sino justamente de una elevación o purificación. Gaya es de la opinión de que el color ha sido usado en la pintura como un excitante de lo real dotado de una doble función: por un lado, tiene un valor expresivo, que convierte el pigmento en una especie de palabra activa y comunicativa; y, por otro, el color puede ser un valor en sí, lo que hace de él no más que decoración. Para Gaya, casi todos los artistas de la historia lo han utilizado de una u otra manera. Van Gogh, por ejemplo, “sufre

35 Morey, Miguel, Las condiciones del pájaro solitario (Invitación a Ramón Gaya), *Aurora*, 5, 2003, p. 17.

dramáticamente” el color, y sus bermellones, amarillos y azules “extremos”, más que un capricho delirante, son “quejas de un herido”³⁶. Por el contrario, el Verónes, “se complace” en el color y se cuida de llenar sus obras “con esplendorosas tintas vacías.”³⁷ Sin embargo, en la pintura de Velázquez, ninguna de estas funciones se aprovechan. En su caso, según el pintor, el color no quiere decir ni decorar nada. Gaya piensa que Velázquez usa los pigmentos como “invitados ocasionales”, “por indulgencia pura”.³⁸ Y eso hace que, aunque se vean en los lienzos, los colores *no estén ya en él*; no lo están porque, según el pintor murciano, han sido conducidos a una especie de “diáfana totalidad”.³⁹ Esa totalidad esplendorosa es la que se sigue del procedimiento artístico-místico que el pintor murciano denomina “transfiguración”. Conviene decir ya que éste es el aspecto insólito y excepcional de Velázquez, y lo es más si cabe porque eso mismo que practica con el color es cultivado también con los demás elementos que forman parte, históricamente hablando, de la práctica pictórica, como el dibujo o la composición.⁴⁰

La indiferencia con la que maneja Velázquez estos elementos tradicionales de la pintura conduce a Gaya a sostener que, más que artista, Velázquez es un desertor, un displicente que parece haber renunciado a pintar. Entiéndase aquí “pintar” como *componer cuadros*, lo que, en los escritos de Ramón Gaya y a la vista de lo dicho en el párrafo anterior, no constituye más que un mero *hacer*, un alarde sin mérito creativo.⁴¹ De hecho, es un componente reiterado de su estética distinguir *arte de creación*. Crear, para él, es más que poseer destreza material o formal; es acceder a la esencia misma de las cosas y llevarlas al lienzo sin que la técnica obstaculice su conocimiento o percepción. La creación está pues “más allá del arte”⁴², ya que éste (llamado, tautológicamente por Gaya, *arte artístico*) no pasa del artificio, del virtuosismo o del mérito técnico. Si el creador se acerca al *qué*, el artista no pasa del *cómo*. Arte artístico y arte creador constituyen, pues, en la obra escrita de Ramón Gaya, dos instrumentos para determinar la médula de la creación; y se pueden considerar, por tanto, como dos criterios de valoración artística.

El ejemplo que suele poner Gaya del “fabricante de cuadros” o de *artista artista* es Vermeer, pintor con el que compara en ocasiones a Velázquez. Entre otras razones, a Gaya le disgusta la obra de este pintor por el tratamiento, podríamos decir, *quirúrgico* al que somete la realidad, y por subordinarla a un

36 Gaya, Ramón, op.cit., t. I., p. 120-121.

37 Ibídem, p. 120-121.

38 Ibídem, p. 122.

39 Ibídem, p. 119.

40 Ibídem, pp. 136-140.

41 “El arte por el arte, o sea, un arte artístico, un arte en sí no es nada. El gran arte siempre se ha vencido a sí mismo. El arte tiene que ser vencido, y la realidad, salvada. La obra tiene que ser vencida porque no es más que la expresión, y el gran artista no aspira a la expresión, sino al silencio”. Ibídem, p. 80.

42 O.C., t. I., p. 128.

ideal previsto de belleza y de perfección.⁴³ Sus azules y sus amarillos, dice Gaya por ejemplo, resultan demasiado abstractos, límpidos, perfectos y, sobre todo, sin referente real, tanto que su percepción se traduce, en la experiencia estética, en una especie de malestar.⁴⁴ Por el contrario, los cuadros de Velázquez no han sido compuestos o fabricados. Al contrario, son cuadros *des-hechos, trans-formados (trans-figurados)*, en el sentido de que todos los elementos que contienen –color, composición, dibujo...– han dejado de ser lo que son para transmutarse, directamente, en vida. Por eso Velázquez es para Gaya mucho más que un mero pintor. Se dedica a destruir, en el sentido mencionado, los cuadros, para lograr que, en lugar de apresar en ellos la realidad, ésta sea por ellos mismos *liberada, vitalizada*. Y eso lo consigue *transfigurando*, es decir, elevando o sublimando sus elementos constitutivos para que dejen de ser artificio o técnica y se conviertan en vehículos de expresión de la vida del cuadro. Por eso, Gaya cree que al contemplar sus *ya no-cuadros*, el espectador no percibe el virtuosismo del pintor, como ocurre con Vermeer, sino la pura y simple realidad. Por expresarlo de otra manera, en los cuadros de Velázquez, no hay *ya* pintura, sino trans-figuración del arte en vida.

El acercamiento que hemos hecho a estas tres miradas sobre la pintura de Velázquez revela un interés compartido por buscar la forma de glorificar una obra que, desde su nacimiento, no dejó de suscitar admiración. Es curioso que se pueda llegar a una conclusión similar partiendo de aproximaciones tan dispares. Ortega insistía en destacar el carácter fantasmagórico de sus figuras y, con ello, su alejamiento de la pintura española tradicional; Zambrano, no sin esfuerzo, incorporó a Velázquez a una corriente artística genuinamente española para destacar así la excepcionalidad mostrada por el pintor al abandonar momentáneamente su originalidad y *solidarizarse* con la escuela artística que más cosas tenía que decir sobre España; Ramón Gaya, finalmente, ahondó en el misterio creador de Velázquez para averiguar, y tal vez imitar, cómo era posible vitalizar lo que de por sí era materia inerte. En los tres casos, Velázquez alcanzaba, por razones dispares, la categoría de lo irrepetible y de lo inclasificable; una verdadera excepción.

Inmaculada Murcia Serrano,
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía,
Facultad de Filosofía,
C/ Camilo José Cela s/n, 41018, Sevilla.
imurcia@us.es

43 “La realidad, para Vermeer, es algo muy abstracto, algo absolutamente inmóvil, sin Belleza, sin la vida de la Belleza, pero... de buen gusto. Todo en esa realidad parece haber sido medido, previsto, calculado, pero no se sabe muy bien por qué ni para qué. La mudez de Vermeer es de nacimiento y... sin fin.” Ibídem, p. 113.

44 Ibídem, p. 103.

EL TIEMPO EN UN CUENTO DE BORGES: “EL JARDÍN DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN”

Josefina Pantoja Meléndez, Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen: Una de las preocupaciones metafísicas constantes en la obra de Jorge Luis Borges es el tiempo, el cual ha sido representado en forma de “laberinto ramificado” en el “El jardín de senderos que se bifurcan” (1941). Se trata de un cuento con una estructura literaria y filosófica compleja, en el que encontramos alusiones a las metafísicas de Leibniz y de San Agustín y por otro lado, nos ofrece la clave para hacer una lectura distinta a la del mismo Borges (prólogo de *Ficciones*, 1944).

Abstract: A constant metaphysical concerns in the work of Jorge Luis Borges is the time, represented as a "labyrinth branched" in "The Garden of Forking Paths" (1941). This is a story with a complex literary and philosophical framework in which we find allusions to the metaphysics of Leibniz and St. Augustine on the other hand, offers the key to a different reading than the same Borges (*Ficciones* prologue, 1944).

El propósito de este artículo es asomarnos a la problemática del tiempo en el cuento de Borges “El jardín de senderos que se bifurcan” (1941). Intentaremos una lectura que, aunque violenta de algún modo la “clave autoral” que encontramos en el prólogo, se fundamenta en la estructura literaria del relato. Asimismo, procuraremos el desarrollo de un análisis intertextual que dé cuenta de la manera en que las estrategias de la praxis literaria de Borges se ven afectadas por la presencia de algunos textos filosóficos. Antes conviene comentar brevemente la preocupación por el tiempo en la obra de Borges, así como la importancia de la filosofía en ésta y la pertinencia de la teoría de la intertextualidad para estudiar la literatura del argentino.

1. El tiempo, la filosofía y la intertextualidad en la obra de Borges.

El tiempo es una preocupación constante en la obra de Borges, desde las primeras búsquedas metafísicas de *Fervor de Buenos Aires* (1923) hasta las finales de *El otro, el mismo* (1964) o *El oro de los tigres* (1972); sin olvidar las reflexiones ensayísticas de *Historia de la eternidad* (1936) y de *Otras inquisiciones* (1952). El tiempo es tema central en la cuentística y en casi todas las narraciones del argentino y, como bien lo ha señalado uno de sus críticos, es un “tópico borgeano”.¹

¹ Anderson Imbert, citado por Alazraki, Jaime, *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Grédos, 1983. p. 111.

Pocos argumentos predominan en Borges con la meritoria persistencia que tiene el del tiempo. Los espejos son una oscura fobia, metafísicamente justificada; el idealismo, tesis que hace del mundo una confusa alucinación, actúa a modo de luz difuminada que todo lo bañara de irreabilidad. Pero el tiempo es permanente obsesión, preocupación sostenida que adopta formas diversas.²

Formas que atraviesan una amplia gama de posibilidades: desde las serias y reflexivas, aunque no exentas de ironía, como en "Nueva refutación del tiempo" hasta las lúdicas, como en sus mejores cuentos de la década de los cuarentas. Y efectivamente, como advierte Ana Ma. Barrenechea sobre la narrativa de Borges: "Toda clase de juegos le están permitidos: remontarse en el fluir de las horas, agotar las probabilidades de combinación del presente, el pasado y el futuro, modificar el pasado, girar en la rueda inacabable del tiempo cíclico, bifurcarlo, subdividirlo hasta el infinito, detenerlo, negarlo..."³ quebrarlo, desintegrarlo y desgastarlo; combinar el pasado con el futuro y luego mezclarlo con un presente quieto y efímero. Letras y tiempo ruedan infinitamente en la obra de Borges viviendo una serie de vidas, de instantes que asumen formas múltiples y diversas. Tiempos soñados como en "Las ruinas circulares"; tiempos detenidos como en "El milagro secreto"⁴; tiempos cíclicos como en "Tema del traidor y del héroe" o tiempos bifurcados como en "El jardín de senderos que se bifurcan." El tiempo, en sus múltiples conjeturas es constante reiteración, quizás porque como el mismo Borges escribió: "El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica..."⁵ Sin embargo, referir este término y sus "inquietaciones" ya nos remite a la filosofía.

Emir Rodríguez Monegal, uno de los estudiosos más importantes de la vida y obra de Borges, señala que la filosofía es fundamental para comprender el proceso de producción de la obra del argentino, así como el campo cultural en que se inscribe y el origen de sus figuras y tópicos.⁶ El filósofo español Juan Arana por su parte reconoce un estilo propio de filosofar en Borges que asume las modalidades propias de la poesía intelectual y el relato fantástico⁷. Justo a partir de los sesentas Borges se vuelve un punto de referencia asociado junto a los nombres de Kafka y Nabokov y en un motor para la invención narrativa, filosófica y cinematográfica. En el prólogo a *Les mots et les choses* (1966) Foucault asegura que, "este libro nació de un texto de Borges". El texto aludido es "El idioma analítico de John Wilkins".⁸ Más contundente aun, Jean Wahl, un filósofo profesional, ha declarado, a propósito del peso de la filosofía en la obra de Borges:

2 Nuño, Juan, *La filosofía de Borges*, México, FCE 1986. p. 114.

3 Barrenechea, Ana María *La expresión de la irreabilidad en la obra de Jorge Luis Borges*, México, Colegio de México, 1957 p. 102

4 Borovich, Beatriz, *Los caminos de Borges. La kábala, los mitos y los símbolos*, Buenos Aires, Ed. Lumen. p. 45

5 Borges, J. L. "Historia de la eternidad" en *Obras Completas* T. I Buenos Aires, Emecé Editores, 2001 p. 353

6 Borges, por el mismo, Caracas, Monte Ávila, 1976 p. 47

7 *El centro del laberinto*, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, 1994

8 Assensi, Manuel, *Literatura y filosofía*. Madrid, Síntesis, 1995, pp. 244-245.

"Il faut connaître toute la littérature et la philosophie pour déchiffrer l'oeuvre de Borges"⁹ Pero ¿cómo estudiar la filosofía en la obra de Borges?

PavaoPavlicic en su ensayo titulado "La intertextualidad moderna y la posmoderna" sintetiza las diferencias entreliteratura moderna y posmoderna en su concepción de la obra literaria; para la primera, se trata de un sistema cerrado en sí mismo; para la segunda, en cambio, la obra literaria se define como una red compleja de relaciones con otros:

Ahora se concibe al texto como un fenómeno enredado en una espesa red de complejas relaciones con una serie de otros fenómenos, y ante todo con una serie de otros textos. Precisamente por eso estas relaciones están en el centro del interés. Si antaño se procuraba que no se mirara ni a la izquierda ni a la derecha del texto, hoy se procura que se mire no sólo a la izquierda y a la derecha, sino también delante y detrás, arriba y abajo, y, en casos extremos, que en el texto en general ni siquiera se eche una ojeada. Para decirlo de manera simple, es como si ya no existiera el texto, sino sólo el intertexto.¹⁰

Pavlicic destaca tres factores determinantes en esta apreciación de la obra literaria, que trajo consigo la década de 1960: 1) son conocidos tanto los textos de Barthes sobre la muerte del autor como los primeros trabajos de los deconstrucciónistas y de los teóricos de la recepción; 2) el término "intertextualidad" aparece con Julia Kristeva; 3) se redescubre la literatura de Jorge Luis Borges, el primer gran escritor posmoderno, según Pavlicic. En el momento en que se comprende a Borges más ampliamente, podemos decir que ha comenzado la literatura posmoderna "...porque en él hallamos precisamente el tipo de intertextualidad que es el más aceptable para el postmoderno".¹¹ En esta misma línea de análisis Nancy Kason,¹² asocia la literatura fantástica de Borges con la posmodernidad. No es interés de este trabajo tal preocupación, sobre todo porque en la obra del mismo Borges se destila cierto escepticismo ante tales categorías ("La verdad gusta de anacronismos"). Sin embargo, resulta paradójico que la literatura de Borges se preste de manera singular al tipo de análisis teóricos como el de la intertextualidad. No es casualidad, advierte Jaime Alazraki, "que para algunos expositores de la aproximación intertextualista, Borges se haya convertido en una suerte de gurú del método."¹³

Y efectivamente, si la literatura no es otra cosa que "la diversa entonación de unas cuantas metáforas" y si "es verosímil conjeturar que desde Homero todas las metáforas íntimas, necesarias, fueron ya advertidas y escritas" (*Historia de la eternidad*, 1936), entonces la tarea de la literatura no consiste sino en "los modos de indicar o insinuar esas metáforas". Las de Borges son historias que se narran

9 Citado por Nuño, Juan. *La filosofía de Borges*, op cit. p. 11.

10 *Ibídem*, p. 175

11 *Ibídem*. p. 180.

12 Cf. Kason, Nancy, *Borges y la posmodernidad. Un juego de espejos desplazantes*, UNAM, México, 1994.

13 Alazraki, J. *La prosa narrativa de Jorge Luis Borges*, Madrid, Grédos, 1983. Apéndice VII "El texto como palimpsesto: lectura intertextual de Borges" p. 439.

y se transforman: el cuento "El Zahir" es la reescritura del *Poema de los Nibelungos*; el relato "El fin" rehace el final del *Martín Fierro* de Hernández; "La casa de Asterion" es una versión de la antigua leyenda del minotauro de Apolodoro. Borges busca casi siempre establecer la relación entre dos o más textos: la idea de Dios o el mundo como una esfera está en Jenófanes, en *El Timeo* de Platón, en Perménides, etc. y la operación se repite en "La flor de Coleridge". En este sentido escribe Graciela Reyes:

Los cuentos de Borges suelen estar construidos sobre un texto anterior, literario o no, del que el cuento es una nueva versión, un "resumen", un comentario, una supuesta reseña. El narrador indica su fuente en el texto mismo, o en notas, prólogos y epílogos. Creo que la intención es notoria: mostrar el mecanismo, buscar la confabulación irónica, hacer recordar al lector que lo que va a leer, ha leído o está leyendo es un *ya dicho* porque todo texto lo es, debe serlo y *de eso se trata* [...] Esta perspectiva de la obra literaria como un palimpsesto.¹⁴

Un estudio que dé cuenta de la manera en que las estrategias de la praxis literaria de Borges se ven afectadas por la filosofía, precisa de un sistema de categorías capaces de conceptualizar las formas que asumen la presencia de los textos filosóficos en los cuentos del escritor argentino. *Palimpsestes: la littérature au second degré* (1982) de Gerard Genette constituye el primer ambiciosos intento de realizar una taxonomía sistemática de las numerosas formas de transtextualidad de "todo lo que pone al texto en relación manifiesta o secreta con otros textos".¹⁵ Genette las clasifica en cinco tipos: 1) la intertextualidad, que consiste en la presencia de un texto en otro (cita, plagio, alusión); 2) la paratextualidad o relación que guarda el texto con el título, intertítulo, epílogo, advertencias, prólogos, notas, etc.; 3) La metatextualidad, que refiere la relación que une a un texto con otro sin nombrarlo. Este es el lugar de la crítica y el comentario; 4) la architextualidad o la relación muda que articula una relación paratextual de pura pertenencia taxonómica (el género es un aspecto del architexto) y 5) la hipertextualidad que se define como la relación que une un texto B (hipertexto) a un texto A (hipotexto). Las categorías que utilizaremos para nuestro análisis son la intertextualidad y la paratextualidad.

2. El argumento del cuento

"El jardín de senderos que se bifurcan"¹⁶ se presenta en principio como un argumento de género policial que podría resumirse como sigue. Yu Tsun, espía

14 Reyes, Graciela, *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid, Grédos, 1984. pp. 47 y 68

15 Genette, Gérard, *Palimpsestos, la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989. pp. 9-10

16 Borges, J. L. *Ficciones*, Madrid, Alianza, 1995. Edición que se citará en adelante.

chino a las órdenes del Imperio alemán durante la Primera Guerra Mundial, ha sido descubierto por su rival, el capitán inglés Richard Madden. Yu Tsun huye para tratar de hacer llegar a su jefe en Berlín su último servicio de espía: "el nombre del preciso lugar del nuevo parque de artillería británico sobre el Ancre." Encontrar la manera de transmitir este secreto es el móvil de la trama. Para ello Yu Tsun viaja, desde Londres al pueblo cercano de Ashgrove, a la casa del doctor Stephen Albert, reputado sinólogo y antiguo misionero en Tienstin. Allí Borges interpola un segundo relato, Stephen Albert ha dedicado su vida a descubrir el misterioso sentido de una obra genial, *El jardín de senderos que se bifurcan* del novelista T'sui Pén, antepasado de Yu Tsun. Albert le revela a este último el fin de sus interminables investigaciones sobre la novela, luego el espía da muerte a Stephen Albert, crimen con la esperada notoriedad para transmitir el mensaje a los alemanes, ya que el nombre del lugar donde está apostada la artillería británica se llama precisamente Albert.

3. Juego de narradores

Yu Tsun narra la historia antes de morir ahorcado y la transcribe un narrador-editor que sólo aparece en la nota al pie de página del preámbulo del cuento. La narración de Yu Tsun es un documento legal en manos de autoridades inglesas y debemos suponer que Yu Tsun -ahora reo de muerte condenado por el asesinato de Stephen Albert- no tiene idea del destino que corre su declaración "dictada, releída y firmada". Además hay que añadir que la transcripción de la declaración tal como la presenta el narrador editor viene a ser como un comentario o corrección de los consignados por el historiador Liddell Hart en su obra *Historia de la Guerra Europea*, donde se relatan las maniobras militares en las que desempeñó un papel importante el bombardeo de Albert. La estructura del cuento nos remite a una especie de círculo concéntrico de narradores que enuncian el relato, una especie de juego narrativo de cajas chinas.

Yu Tsun y Madden (posiblemente el narrador-editor)¹⁷ son narradores y personajes en el cuento; que por un lado, participan en el universo diegético; y por otro, enuncian el discurso. De tal manera que podemos definirlos como narradores homodiegéticos. Sin embargo, la perspectiva de focalización de ambos narradores es diametralmente opuesta. Las discrepancias entre las dos narraciones saltan a la vista desde el principio. Esto es notorio desde el preámbulo que declara que la demora de la ofensiva británica que "había sido planeada para el 24 de julio de 1916 [...] debió postergarse hasta la mañana del día 29" (p. 472). La versión inglesa que representa el narrador-editor (y el mismo Liddell Hart) señala que la demora en la ofensiva británica fue provocada por

17 Hipótesis que defiende Roberto González Echevarría en "El jardín de senderos que se bifurcan" Olea Franco, Rafael (Ed.) *Desesperaciones aparentes y consuelos secretos*, México, Col. De México, 1999. pp. 61-74.

lluvias, y que esa demora no fue “nada significativa”. No obstante, si atendemos a la declaración del espía chino descubrimos otras causas de esa demora y a la luz de esa declaración –ahora en manos inglesas– resulta “muy significativa” porque justo ella constituye buena parte del *corpus* del relato de Borges. Ya desde el principio vemos pues, como la perspectiva del narrador-editor está acotada por un ángulo de percepción de los hechos, definido por el interés en que se crea lo dicho. Esta afirmación del narrador sobre la insignificancia de la demora hace pensar que o se trata de alguien favorable a Inglaterra, o que le importa demostrar que Yu Tsun a la postre ha sido derrotado. Aunque ya alertados en el interés que persigue el narrador, esta expresión se hace altamente sospechosa de pretender devaluar el doble sacrificio de Yu Tsun (el de su muerte y la de Albert.) Estas discrepancias en las lecturas que los narradores hacen de los hechos no es casual sino deliberada y se relaciona con la “clave” que nos permite interpretar el cuento, que no es la consignada por Borges en el prólogo de *Ficciones*, sino la que descubre Stephen Albert en lanovela de Ts'ui Pén: *El jardín de senderos que se bifurcan*.

4. Paratexto e intratextualidad.

En el prólogo (entonces prólogo a una colección de cuentos de 1941 que luego sería incluido en *Ficciones*, 1944) encontramos la “fórmula” de interpretación autoral que define un tipo de lectura del cuento: “las otras piezas en el libro son fantásticas, mientras que “El jardín de senderos que se bifurcan” es policial...” Aunque como ya hemos dicho la “fórmula” o “clave” que nos permite hacer una lectura del texto distinta a la autoral es la que nos revela Stephen Albert. Pero ahora detengámonos brevemente en las relaciones¹⁸que mantiene este cuento con otro del mismo Borges: “Examen de la obra de Herbert Quain”, de la que Juan Nuño afirma que se trata de un ensayo o borrador de *El jardín de senderos que se bifurcan*¹⁹ “Examen de la obra de Herbert Quain” es una especie de cuento-reseña escrito bajo la forma de notas a libros, Borges expone el proyecto de guión para una novela que incluye un diagrama con números y letras. Lo particular de la novela es que trastorna el orden temporal; se llama *April March*, y es un relato “regresivo, ramificado”. Comienza con una narración (“ambigüo diálogo de unos desconocidos en un anden”) en *flash back*, desarrollando una cadena de posibles historias, de conformidad con un plan que Borges algebriza. Algo semejante sucede con *The Secret Mirror*, otra comedia de Herbert Quain, y hasta con ciertos relatos del mismo autor, llamados *Statements*, que están deliberadamente incompletos o bien se bifurcan en otros relatos. Bifurcación manejada por Borges

18 De acuerdo con Alazraki. Este cuento también mantiene relaciones intratextuales con “El tiempo y J. W. Dunne”: “En el cuento “El jardín de senderos que se bifurcan” [...] Estimulado por el esquema temporal de Dunne, Borges inventa un novela -*El jardín de senderos que se bifurcan*- regida por una concepción del tiempo similar a la de Dunne.” *La prosa narrativa...op. cit.* p. 110.

19 Nuño, J. *op. cit.* p. 127.

para relacionar "Las ruinas circulares" con el tercero de los ocho relatos de *Statements*. Borges refiere también el título del libro donde se encuentran "Las ruinas circulares", es decir, *El jardín de senderos que se bifurcan*:

Porque, en efecto, en *El jardín de senderos que se bifurcan*, el laberinto de T'sui Pên, buscado y accidentalmente encontrado por su honorables descendiente, el doctor Yu Tsun, era un libro (como los de Quain) o, en boca de Stephen Albert, su descifrador, "una enorme adivinanza, o parábola, cuyo tema es el tiempo". En ella, "el tiempo se bifurca perfectamente hacia innumerables futuros.²⁰

Pero hay más de un punto en el que se tocan "Examen de la obra de Herbert Quain" y *El jardín de senderos que se bifurcan*: al interior de *April March*, la novela esquematizada por Borges, se esboza una especie de intertextualidad estructurada conforme al modelo de cajas chinas que Borges desarrollará finamente en *El jardín de senderos que se bifurcan*, en el que encontramos relatos dentro de relatos. Y dirigiendo nuestra mirada de afuera hacia adentro, podemos distinguir al menos cuatro. Relato 1: la apostilla a lo consignado por el historiador Liddell Hart en su obra *Historia de la Guerra Europea*; relato 2: la transcripción del narrador-editor que se hace presente en la nota a pie de página del preámbulo del cuento; relato 3: la declaración de Yu Tsun, reo condenado por un asesinato; relato 4: la novela-laberinto del emperador T'sui Pên. Y si quisieramos meternos a las entrañas mismas del cuento habría que añadir el *Hung Lu Meng* (Sueño de la cámara roja) uno de cuyos capítulos -que por cierto, se desarrolla en un jardín- es un punto de apoyo en la estructura del relato de Borges (tanto Balderston como Irwin señalan que el nombre del protagonista de Borges "Yu Tsun" proviene de uno de los personajes de esa novela.²¹

5. La novela de Ts'ui Pen.

Albert nos descubre la clave para interpretar el cuento de Borges al estudiar *El jardín de senderos que se bifurcan* de Ts'ui Pên:

Ts'ui Pên diría una vez: Me retiro a escribir un libro. Y otra: Me retiro a construir un laberinto. Todos imaginaron dos obras; nadie pensó que libro y laberinto eran un solo objeto. El Pabellón de la Límpida Soledad se erguía en el centro de un jardín tal vez intrincado; el hecho puede haber sugerido a los hombres un laberinto físico. Ts'ui Pên murió; nadie en las dilatadas tierras que fueron suyas, dio con el laberinto; la confusión de la novela me sugirió que ése era el laberinto. Dos circunstancias me dieron la recta solución al problema. Una: la curiosa leyenda de que Ts'ui Pêñse había propuesto un laberinto que fuera estrictamente infinito... (p. 476-7).

20 *Ibídem*, p. 127

21 Echavarría, Arturo, "El espacio textual y el arte de la jardinería china en Borges: "El jardín de senderos que se bifurcan" en Del Toro, Alfonso y Fernando (eds.) *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*, Madrid, Ed. Vervuet Iberoamericana, 1999. *op cit.* p. 77

¿Cómo podría una novela ser infinita? ¿Cómo *Las mil y una noches* o cómo una obra platónica inconclusa en su tarea de aproximarse al arquetipo? La novela de Ts'ui Pên era caótica y confusa. ¿Cómo era ese caos? Con el propósito de aclarar la idea, glosemos el ejemplo que señala Albert a Yu Tsun. Fang, un personaje de la novela, tiene un secreto y un desconocido llama a su puerta. Los desenlaces posibles son varios: Fang resuelve matarlo; el intruso mata a Fang; ambos se salvan, ambos mueren. Es decir, todos los desenlaces ocurren. ¿Cómo es posible esto? El libro de Ts'ui Pên “Lo he examinado alguna vez [...] en el tercer capítulo muere el héroe, en el cuarto está vivo...” (p. 476) plantea la posibilidad de tiempos simultáneos y el resultado es una “novela caótica”.

En la narrativa de Borges las imágenes del jardín, al igual que la delaleph, son imágenes del caos y ambas representan al mundo. Albert al revelar el misterio de la novela, dice haber conjurado “el plan de ese caos”: el plan de ese caos es el caos. “El jardín de senderos que se bifurcan” es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo...”²². Y el jardín-novela también es laberinto. En otros relatos de Borges hemos visto la configuración de otros laberintos: circulares, concéntricos (“Las ruinas circulares”) lineales, (“La muerte y la brújula”), etc. En este cuento se trata de un laberinto-jardín chino. Arturo Echavarría, en su interesante estudio titulado “Espacio textual y el arte de la jardinería china en Borges: El jardín de senderos que se bifurcan”, analiza la arquitectura del jardín de la tradición china resaltando sus contradicciones internas; ya que por un lado, está sujeto a normas estéticas rigurosas y sin embargo, a juzgar por su ensamblaje, aspira a que se le perciba como un caos. Así, partiendo de lo limitado y finito pretende proyectar una imagen de lo infinito. Cuando dice Albert “he conjeturado el plan de ese caos” (la novela de Ts'ui Pen) se refiere al espacio textual limitado de *El jardín de senderos que se bifurcan*, el cual es a su vez, como el jardín físico chino, una cifra del cosmos”.²³ Pero ¿cómo podría un libro que “es un acervo indeciso de borradores contradictorios”, según palabras de Yu Tsun, ser infinito? ¿Cómo conjetura Albert “el plande ese caos”? El libro -novela y el laberinto infinito eran una y la misma cosa, esto lo deduce Albert de una carta de Ts'ui Pên:

Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan. Casi en el acto comprendí; el jardín de senderos que se bifurcan era la novela caótica; la frase varios porvenires (no todos) me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio. La relectura general de la obra confirmó esta teoría. En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable T'sui Pên, opta -simultáneamente- por todas. Crea así diversos porvenires, diversos tiempos que también proliferan y se bifurcan. (p. 476-7).

22 Alazraki, J. *La prosa...op. cit.* p. 111

23 “Espacio textual y el arte de la jardinería china en Borges: “El jardín de senderos que se bifurcan”, *op. cit.* pp. 82-3

La hermenéutica de Albert para descifrar el misterio de la novela de Ts'ui Pêñ se apoya en dos estrategias. La primera, revela que el tiempo es el ente organizador de la novela; aunque se trata de un tiempo multiplicado en diversos tiempos paralelos y divergentes. Por lo anterior, igual que en las obras del apócrifo Quain, es concebible la historia de Fang en sus varios desenlaces: que muera, que mate al desconocido, que ambos se salven, etc. “En la obra de Ts' ui Pêñ, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones” (p. 477)

La segunda estrategia consiste en “la relectura general de la obra”, que junto al co-texto de la carta libera al texto de su condición de caos y permite una conceptualización coherente. A propósito de esta segunda estrategia, Arturo Echavarría, en su interesante estudio ya mencionado, establece un paralelismo entre la labor hermenéutica del sinólogo inglés frente a la novela-laberinto y la labor de interpretación de nosotros los lectores del cuento de Borges.

El “obligo” Borges igual que el “obligo” Ts'ui Pêñha omitido la clave del acertijo: la palabra *lector*. La frase de la carta de T s'ui Pêñ “Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan” tiene sentido solamente si entendemos que esos porvenires son tiempo encarnado en sujetos que acceden al texto, es decir, lectores.²⁴

Igual que *Eljardín de senderos que se bifurcan* novela escrita por Ts'ui Pêñ, “Eljardín de senderos que se bifurcan”, cuento escrito por Borges, es un texto laberinto con lecturas ramificadas. Y en este sentido, resulta ser un desafío exegético. Esas lecturas múltiples crean una red,

De tiempos divergentes, convergentes y paralelos” configurando así un texto laberinto. Desde la frase que se inserta en los primeros renglones del cuento [...] hasta las afirmaciones contradictorias de Albert y Yu Tsun que cierran el relato [...] están codificadas con mensajes que son paralelos y divergentes y a veces contradictorios y que dependen del contexto accesible a lectores diversos. El patrón se repite a lo largo del discurso narrativo y es fundamental para la estructura del cuento²⁵.

Arturo Echavarría analiza varios ejemplos de pasajes en el cuento que se prestan a lecturas múltiples. El mismo preámbulo del cuento, analizado a propósito de las discrepancias entre los dos narradores, es un ejemplo de lecturas ramificadas. Citemos textualmente:

En las páginas 242 de la *Historia de la Guerra Europea* de Liddell Hart, se lee que una ofensiva de trece divisiones británicas (apoyadas por mil trecientas piezas de artillería)

24 Aquí resulta pertinente recordar otros cuentos de Borges en los que el acceso a un secreto es privilegio de unos cuantos. Tzinacan, el mago de Qaholom (“La escritura del dios”) y Ryan (“Tema del traidor y del héroe”) sirvan de ejemplo: no a todos los lectores sino a unos pocos les será dado descubrir el secreto.

25 Echavarría, A. “El espacio textual...” op. cit. p. 87

contra la línea de Serre-Montauban había sido planeada para el 24 de julio de 1916 y debió postergarse hasta la mañana del día 29. Las lluvias torrenciales (anota el capitán Liddell Hart) provocaron esa demora -nada significativa, por cierto. (p. 472)

Tenemos dos lecturas sobre la demora de la ofensiva británica 1) Fue casual y nada significativa y 2) No fue casual y sí muy significativa. La lectura 1 es la lectura oficial inglesa representada por el historiador Liddell Hart y el narrador-editor de la apostilla. Evidentemente, las autoridades inglesas –que conocen la verdad pues tiene en sus manos el informe del espía chino– decidieron ocultar el bombardeo producto del espionaje.

La lectura 2 podría corresponder a Yu Tsun y al propio lector del cuento. La demora fue provocada, no por “lluvias torrenciales”, sino por el bombardeo alemán de las trece divisiones británicas. Además, fue significativa porque causó una demora de cinco días con respecto a la ofensiva contra la línea Serre-Montauban. Como éste, Echavarría analiza otros ejemplos de lecturas divergentes en el cuento de Borges: el asesinato de Runeberg y el mismo nombre de “Albert”, por citar sólo dos ejemplos. Sobre el primer caso, Yu Tsun hace la lectura de que Runeberg debió haber sido arrestado y asesinado; en cambio el editor, presumiblemente un miembro de la oficialía inglesa o alguien allegado a ella, recurre en nota al pie a la perifrasis legislativa y justificante con el fin de dar otra lectura del evento. Sobre el segundo caso, la palabra “Albert” refiere tanto al nombre del sinólogo inglés Stephen Albert como el de una ciudad en territorio francés, donde están apostadas las trece divisiones británicas que serán bombardeadas.

Así pues, como las ramificaciones en el tiempo resultan ser clave en la novela de Ts'ui Pén, las ramificaciones en la lecturas resultan ser parte estructural del cuento de Borges. En este sentido escribe Echevarría: “De igual modo, sirviéndose de la relación de Yu Tsun, Borges logra *crear*, como Ts'ui Pén antes que él “diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan”, es decir, lectores cuyos contextos crean lecturas simultáneas, diversas y contradictorias.²⁶

6. Intertextualidad filosófica (*Leibniz y San Agustín*)

“El jardín de senderos que se bifurcan” es un texto que entrelaza ciertos principios de la metafísica de Leibniz con algunas reflexiones de San Agustín sobre el tiempo. Con estos materiales se define parte de su intertextualidad filosófica. Sobre el primer filósofo, se trata de alusiones directas a la teoría de los mundos posibles y en lo referente al santo de Hipona, las referencias apuntan a sendos pasajes de las *Confesiones*.

De la misma manera que “El jardín de senderos que se bifurcan” plantea la posibilidad de que todas las alternativas se realicen para cada circunstancia, Leibniz postula también un número infinito de mundos posibles, aunque como

26 *Ibidem*, p. 90

explicaré más adelante hay un ligero matiz en este planteamiento metafísico. En el cuento analizado, Borges realiza innumerables mundos, una especie de *Orbis Quartus*²⁷ en el que las múltiples alternativas que representan los innúmeros futuros se realizan simultáneamente. Aunque siempre en diálogo con la metafísica leibniziana, la ontología borgiana de mundos posibles nos invita a sobrepassar al mismo Leibniz. Para el filósofo alemán aunque todos los mundos son posibles, sólo se realiza el mejor. El que vivimos es el único mundo realizado; ergo, es el mejor de los mundos posibles (fe que arrancó la carcajada de Voltaireen *Cándido o del optimismo*).

Para el filósofo alemán y dentro del discurso filosófico el concepto *mundo posible* no refiere una realidad sino más bien una forma pseudo-ontológica de subrayar la validez universal o la necesidad absoluta de una enunciación; afirmar que una proposición es verdadera en “todos los mundos posibles” equivale a afirmar su validez. Sin embargo, en Borges lo *possibile logicum* alcanza realidad ontológica. Borges rebasa a Leibniz en audacia metafísica.

Sin embargo, a pesar de esas pequeñas discrepancias, el diálogo mantenido con el pensador alemán continúa. El principio de los indiscernibles leibnizianos atraviesan el cuento de Borges, justo en la meditación que hace Yu Tsun sobre ese antepasado suyo que renunció al mundo para escribir una novela y edificar un laberinto, “en el que se perdieran todos los hombres”:

Bajo árboles ingleses medité en ese laberinto perdido: lo imaginé inviolado y perfecto en la cumbre secreta de una montaña, lo imaginé borrado por arrozales o debajo del agua, lo imaginé infinito, no ya de quioscos ochavados y de sendas que vuelven, sino de ríos y provincias y reinos... Pensé en un laberinto de laberintos, en un sinuoso laberinto creciente que abarcara el pasado y el porvenir y que implicara de algún modo los astros. Absorto en esas ilusiones imágenes olvidé mi destino de perseguido. Me sentí por un tiempo indeterminado, *percibidor abstracto del mundo*. (p. 475) [Subrayados míos]

El término “percibidor abstracto del mundo” la encontramos en el relato “Sentirse en muerte” (“Nueva refutación del tiempo”, *Otras inquisiciones*, 1952) en el que declara Borges haber tenido “una insinuación de eternidad” al vivenciar el momento (en que percibe una tapia rosada), como si se tratara del mismo que experimentó treinta años atrás. La “insinuación” identifica los dos momentos, los hace indiscernibles y detiene el tiempo en la conciencia del “percibidor”. Por lo tanto, basta que una sola vez, en la experiencia de un individuo, se repita un conglomerado de sensaciones tal cual para que se venga abajo la asimetría del flujo temporal y por tanto la noción de tiempo. Una repetición en la cadena implica la irreabilidad del tiempo.²⁸

27 Cfr. Mateos, Zulma, *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

28 Moulines, C. Ulises, “El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo” en Alfonso y Fernando del Toro (eds.) *Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX*, Madrid, Ed. Vervuet Iberoamericana, 1999 p. 185.

Leibniz completaría el razonamiento: si no pueden distinguirse entre sí entonces son la misma, las dos noches son indiscernibles-idénticas; ergo, son una. El diseño arquitectónico del cosmos leibniziano prevé la perfecta armonía: no hay mónadas perfectamente iguales y si las hay son sustancialmente lo mismo. Cada mónada es diferente de las demás. "No hay en la Naturaleza dos seres reales y absolutos indiscernibles entre sí; pues si los hubiera Dios y la Naturaleza actuarían sin razón al ordenar uno en vez de otro" (principio de razón suficiente).²⁹ Ana María Barrenechea no pasa por alto el contexto filosófico leibniziano de los indiscernibles en el que está prendido la refutación borgesiana al tiempo. Escribe la autora que:

Borges ha expresado en diversas circunstancias y bajo diversos símbolos una negación del tiempo que fundamenta en la identidad de dos momentos de la llamada serie temporal. Lo cotidiano y reiterado es para él garantía de eternidad, porque si ahora vivimos un instante idéntico a otro del pasado, queda anulado el fluir de las horas.³⁰

La percepción que tiene Yu Tsun de camino a la casa de Albert, es una percepción abstracta ya que rebasa el ámbito personal y borda alrededor de perplejidades metafísicas sobre el "misterio abismal del tiempo"; asunto en torno al cual, como ya señalamos, gira todo el cuento de Borges. La autodescripción de Yu Tsun, quizá habría que interpretarla como unasíntesis de significación del personaje. Finalmente, esos adjetivos que en parte lo describen ("percibidor abstracto del mundo") funcionan como operadores tonalesque habrá que interpretar junto con la vivencia que experimenta del tiempo; por un lado, el tiempo como presente perpetuo y por otro, el porvenir en tanto, "irrevocable como el pasado". Y otra vez estamos atrapados en los zigzagueantes caminos del "laberinto de laberintos". Rota la serie lineal del tiempo que distingue claramente tres momentos: pasado-presente-futuro, las fronteras entre el inicio y el fin de los momentos de la serie se tornan difusas. El perseguido Yu Tsun, ha de vivir en su conciencia presente, el futuro como pasado irrevocable. Tal es el consejo de Yu Tsun –que para hacer llegar su mensaje a Alemania matará a un inocente– a futuros guerreros o bandoleros: "El ejecutor de una empresa atroz debe imaginar que ya la ha cumplido, debe imponerse un porvenir que sea irrevocable como el pasado. Así procedí yo, mientras mis ojos de hombre ya muerto registraban la fluencia de aquel día que era tal vez el último" (p. 474). Consejo que se apresura a cumplir para así esencializar su conducta, haciéndola invariable a través del tiempo, al menos en una de las bifurcaciones posibles, de éste. Cosificar los actos humanos, por medio de la inalterabilidad pretérita es el mismo recurso puesto en práctica por Emma Zunz, a la hora de vengar al padre deshonrado y muerto: "recogió el papel y se fue a su cuarto. Furtivamente lo guardó en un cajón, como si de algún modo ya conociera los hechos ulteriores. Ya había comenzado a

29 Leibniz, G. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires, Aguilar, 1972 p. 65.

30 Barrenechea, Ana María. *La expresión de la irreabilidad e la obra de Jorge Luis Borges*. México, El Colegio de México, FCE, 1957. pp. 116-118.

alumbrarlos, tal vez; ya era la queería (...) Los hechos graves están fuera del tiempo, ya porque en ellos el pasado inmediato queda como tronchado del porvenir, ya porque no parecen consecutivas las partes que los forman”³¹

Sin embargo, vivir en el presente, el futuro como irrevocable pasado, nos arroja a una sola certeza: no hay sino presente. Y en él pintan su laberinto con todas sus inextricables bifurcaciones los otros tiempos. No hay sino un solo tiempo, el del ahora: “Todas las cosas suceden ahora” tal como lo sospechó San Agustín. Tirado de espaldas en la cama de hierro contemplando los tejados y el sol nublado de las seis, Yu Tsun cavila:

Me pareció increíble que ese día sin premoniciones ni símbolos fuera el de mi muerte implacable. A pesar de mi padre muerto, a pesar de haber sido un niño en un simétrico jardín de Hai Feng ¿yo, ahora, iba a morir? Después reflexioné que *todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora*. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y el mar, y todo lo que realmente pasa me pasa a mí... (p. 472) [cursivas mías].

Yu Tsun tira la piedra a las profundidades metafísicas del tiempo; en las ondas que el impacto va dibujando llegamos a los tiempos lejanos del siglo IV, tiempos agustinianos.

La perplejidad ante el misterio insondable del tiempo sentida por San Agustín es sin duda compartida por Borges. Pensar siquiera –ya no digamos definir– la naturaleza del tiempo es como querer “tejer una cuerda de arena” el tiempo “tiende a no ser” se nos resbala como arena, se nos dispersa como las partes del carro del rey Meneandro. Se mueve del presente hacia el pasado, si no el presente sería eternidad; pero también del presente hacia el porvenir, si no estaríamos en un proceso regresivo; pero tanto el pasado, como el futuro, no tienen otra posibilidad que no sea en el presente. Entonces pareciera que el misterio del tiempo y su dirección son un mismo problema. La lucha de Borges contra el tiempo, sus tesis y refutaciones giran en torno a su existencia y curso, incluso llega a reducir el problema del tiempo al problema de su dirección, así en *Historia de la eternidad* al referirse a las oscuridades inherentes al tiempo escribe: “Una de las oscuridades, no la más ardua pero no la menos hermosa, es la que nos impide precisar la dirección del tiempo. Que fluye del pasado hacia el porvenir es la creencia común, pero no es más ilógica la contraria...” (p. 353) En “El tiempo y J. W. Dunne” amplía la idea: “No sé qué opinará mi lector. No pretendo saber qué cosa es el tiempo (ni siquiera si es una “cosa”) pero adivino que el curso del tiempo y el tiempo son un sólo misterio y no dos...” (*Otras inquisiciones*, p. 26)

Quizá los argumentos de Borges no muestran la vacuidad de la idea de temporalidad, sino de una forma de concebirla en tanto ordenación unidimensional. Y hago hincapié en que se trata también de una concepción, no de una realidad ontológica. El mundo no es un *en sí* sino un *para sí*, es decir, sólo sabemos del mundo lo que nos permiten nuestros órganos de percepción y nuestras facultades mentales. Concebimos al tiempo en términos sucesivos;

31 Nuño, J. *op. cit.* p. 73

antes-ahora-después tienen su momento absoluto en esa línea irreversible en la que las causas necesariamente preceden a los efectos. Lo contrario es inconsistente e ininteligible. La concepción de un mundo en el que múltiples alternativas, por ejemplo A y no-A, se den simultáneamente resulta imposible para la razón humana que construye su idea del mundo de acuerdo con los principios lógicos de identidad, no-contradicción y causalidad. Pero el mundo ¿realmente se ajusta a estos principios?, ¿la no-contradicción y la causalidad son rasgos constitutivos de la realidad? ¡o más bien se trata de una exigencia gnoseológica? Desde un enfoque epistemológico kantiano se puede decir que la consistencia o inteligibilidad racional no es un rasgo constitutivo y empírico del mundo sino más bien un rasgo regulativo de nuestro entendimiento. La causalidad y el tiempo conforman un esquema perceptual-cognitivo con el que apresamos la diáspora de instantes temporales (sólo tenemos un conjunto de impresiones) para imprimirles un “orden” y un lugar en una corriente lineal, unidimensional e irreversible que distingue un antes, un ahora y un después. A esto se ajusta nuestra noción estándar de tiempo. Sin embargo, los “tenues intersticios” de nuestra “imagen del universo” nos hacen suponer que esto pudiera ser falso. ¿Por qué suponer que el tiempo avanza en línea recta? “Que fluye del pasado hacia el porvenir es la creencia común, pero no es más ilógica la contraria”³²Borges comparte la inquietud metafísica del santo de Hipona en la que también se funden la esencia y la dirección del tiempo:

No obstante con seguridad digo que si nada pasara no habría tiempo pasado; y si nada acaeciera no habría tiempo futuro, y si nada hubiese, no habría tiempo presente. Estos dos tiempos, pues, el pasado y el futuro, ¿cómo “son” puesto que el pretérito ya no es y el futuro no es todavía? Mas el presente, si siempre fuese presente y no pasara a pretérito, ya no fuera tiempo sino eternidad. Si el presente, pues, para ser tiempo tiene que pasar a ser pretérito, ¿cómo podemos afirmar que “es”, si su causa de ser es que será pasado, de tal manera que no podemos decir con verdad que el tiempo “es” sino porque camina al no ser?³³

Entonces tenemos tres hipótesis posibles sobre el curso del tiempo: 1) gravita hacia el pasado, 2) su esencia es el presente y 3) el porvenir es la garantía de que las cosas suceden, es decir, de que el tiempo existe. En el razonamiento del santo el tiempo zigzaguea del hoy hacia el ayer, del hoy hacia el mañana, del ser fluctuante hacia los no-seres que representan el pasado y el porvenir. Y en ese contexto argumentativo sólo existe el presente, como única posibilidad del tiempo. Si sólo tenemos impresiones instantáneas que no podemos acomodar en un esquema que distingue “antes” o “después” y de acuerdo con el principio de los indiscernibles que identifica los momentos iguales entonces el tiempo no existe fuera de cada instante presente. Nuño advierte las consecuencias de la exaltación de la instantaneidad. Aceptar un presentismo que identifica de manera absoluta la identidad de los instantes equivale a vivir en un presente

32 “Historia de la eternidad” en *Obras completas, op. cit.* p. 353

33 San Agustín, *Confesiones, op. cit.* 336.

reificado y único en el que sólo existe lo dado en el momento, sin disponer siquiera del irónico consuelo de su fugacidad ya que el presente congelado y detenido nunca pasa. El itinerario de la reflexión de San Agustín es también laberíntico. En ese laberinto, el tiempo se quiebra y desaparece en cuanto empezamos a querer definir su curso. Curso en el que suelen distinguirse tres momentos: presente, pasado y futuro. Afirmar la existencia del pasado y del futuro resulta complejo porque el no ser los atraviesa de parte a parte. El pasado ha dejado de ser, igualmente el futuro aun no es. Y, aunque pare en ese cruce de caminos que define el dejar de ser y el todavía no ser, sólo queda el presente.

Es en el presente donde viene a darse el futuro bajo la forma de previsión y el pasado bajo la forma de la memoria. Cuando Agustín dice que el tiempo es “distensión” se refiere a que no se trata de un tiempo que se pueda desmenuzar con categorías lógicas (causa-efecto, antes-después, etc.) sino más bien se trata de un tiempo vital en el que se manifiesta la correlación constante de nuestros recuerdos y nuestras esperanzas:

¿Quién niega que los futuros aún no son? Y con todo hay todavía en el alma espera de futuros. Y, ¿quién niega que los pasados ya no son? Y, con todo, hay aún en el alma memoria de los pretéritos. Y, ¿quién niega que el tiempo presente carece de espacio puesto que pasa en un punto? Y con todo perdura la atención por la cual puede pasar a ser ausente lo que es presente...³⁴

Porque de hecho y hablando con rigor, no podemos hablar de un pasado, un presente y un futuro como realidades en sí. Podemos hablar, ahora, en este constante ahora que es nuestra vida, de “presente de pasados, presente de presentes, presente de futuros”³⁵. La revelación es la misma en la reflexión de Yu Tsun e indudablemente tiene una tesitura agustiniana: “todas las cosas le suceden a uno precisamente, precisamente ahora”. “Ahora” le tocaba morir; “Ahora” ser un perseguido; “Ahora” asesinar a Albert; “Ahora” tomar el tren a Ashgrove; “Ahora”...siempre “Ahora”, como si en sus infinitas bifurcaciones el tiempo estuviera detenido en el presente dibujando las esbeltas líneas de un laberinto.

A modo de conclusión

El tiempo, ese “sinuoso laberinto” de estructura ramificada, que hace posible la co-existencia de todas las posibilidades ante un evento, es la clave, no sólo para descifrar la novela de T'sui Pên, sino el mismo cuento de Borges: *El jardín de senderos que se bifurcan*; que como intentamos demostrar ramifica las posibles lecturas que podemos tener como lectores. Asimismo, el tiempo concebido como un jardín que bifurca infinitamente sus senderos es la tesis de este cuento, articulada tanto a la teoría de los mundos posibles de Leibniz, como a la reflexión

34 San Agustín, *Confesiones*, Libro XI, 37. Barcelona, Ediciones Madrid, 1971.

35 Ibídem, Libro XI, 26 *Confesiones*.

sobre la naturaleza del tiempo en San Agustín. La imagen de un universo en el que se realizan todas las alternativas posibles para cada circunstancia; y el tiempo como un eterno presente en el que el pasado y el futuro son recuerdo y esperanza en un “ahora” perpetuo, son los intertextos filosóficos cosidos con hilo fino a la dimensión literaria de este cuento magistral de Jorge Luis Borges.

Bibliografíaa

- Alazraki, J. La prosa narrativa de Jorge Luis Borges, Madrid, Grédos, 1983.
Arana, Juan, El centro del laberinto, EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona, 1994.
Assensi, Manuel, Literatura y filosofía. Madrid, Síntesis, 1995.
Barrenechea, Ana María La expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges, México, Colegio de México, 1957.
Borges, J. L. “Historia de la eternidad” en Obras Completas T. I Buenos Aires, Emecé Editores, 2001.
Borges, J. L. Ficciones ,Madrid, Alianza, 1995.
Borovich, Beatriz, Los caminos de Borges. La kábala, los mitos y los símbolos, Buenos Aires, Ed. Lumen, 1999.
Del Toro, Alfonso y Fernando (eds.) Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX, Madrid, Ed. Vervuert Iberoamericana, 1999.
Genette, Gérard, Palimpsestos, la literatura en segundo grado, Madrid, Taurus, 1989.
Kason, Nancy , Borges y la posmodernidad. Un juego de espejos desplazantes, UNAM, México, 1994.
Kristeva, Julia ” La palabra, el diálogo y la novela” Critique, Paris, Éditions de Minuit, No. 239, abril de 1967 traducido por Desiderio Navarro.
Leibniz, G. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Buenos Aires, Aguilar, 1972 p. 65.
Martínez Fernández, José Enrique, La intertextualidad literaria, Madrid, Cátedra, 2001
Moulines, C. Ulises, “El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo” en Alfonso y Fernando del Toro (eds.) Jorge Luis Borges. Pensamiento y saber en el siglo XX, Madrid, Ed. Vervuert Iberoamericana, 1999 p. 180.
Navarro, Desiderio (traductor) Intertextualité, Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto, Casa de las Américas, La Habana, 1996.
Nuño, Juan, La filosofía de Borges, México, FCE 1986.
Olea Franco, Rafael (Ed.) Desesperaciones aparentes y consuelos secretos, México, Col. De México, 1999.
Reyes, Graciela, Polifonía textual. La citación en el relato literario, Madrid, Grédos, 1984.
Rodríguez Monegal, Emir, Borges, por el mismo, Caracas, Monte Ávila, 1976
San Agustín, Confesiones, Barcelona, Ediciones Madrid, 1971.
Zulma Mateos, La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Biblos, 1998.

Josefina Pantoja Meléndez,
Ricardo Flores Magón, No. 67, Col. Ampl. Miguel Hidalgo,
3^a. Sección, C. P. 14250, Del. Tlalpan, México, D.F.
sefina_64@yahoo.com.mx

PANTISOCRACIA: LA UTOPÍA COLECTIVA DEL ROMANTICISMO INGLÉS

J. Miguel Vicente Pecino, El Puerto de Santa María.

Resumen: En 1794 dos jóvenes estudiantes universitarios, uno de Cambridge, Samuel Taylor Coleridgey otro de Oxford, Robert Southey, conciben la idea de Pantisocracia: Una sociedad comunista, libre e igualitaria, que combinaría 'la idea de la inocencia patriarcal con los refinamientos de la Europa Moderna'. El tema revolucionario del comunismo libertario se entrelaza con el tema religioso del restablecimiento de la inocencia original. Los dos jóvenes poetas deciden embarcar hacia América con el fin de fundar en el nuevo continente una 'sociedad pantisocrática'; pero diferencias ideológicas importantes colapsaron el proyecto, aunque si estrecharon sus ilusiones revolucionarias.

Abstract: In 1794 two young university students, one from Cambridge, Samuel Taylor Coleridge, and other from Oxford, Robert Southey had the idea of Pantisocracy: A communist, egalitarian and free community which combined 'the idea of patriarchal innocence with the refinements of the Modern Europe'. The revolutionary topic of the libertarian communism entangles with the religious theme of the recovering of the original innocence. The two young poets intended to ship aboard to America with the purpose of founding in the new continent a 'pantisocratic society', but important and different ideologies collapsed the project, although they tightened their revolutionary illusions.

Una utopía es una invitación a percibir la distancia entre las cosas como son y como deberían ser. Es la presentación de una alternativa positiva y posible con respecto a la realidad social, entendida como modelo para ser imitado, ya que es una llamada a perfeccionar el espacio social de una manera implícita o explícita, a la vez que crítica con el estado actual de las cosas. Los primeros fenómenos para ser abolidos de las utopías son aquellos que el autor considera que son los principales males de su propia sociedad; una utopía, por tanto, dibuja una sociedad completa y su funcionamiento, convirtiéndose en catalizador través del cual se hace visible el espectro completo de los sentimientos de la sociedad que le rodea, con sus instituciones, leyes, costumbres e idiosincrasia¹.

La literaturautópica está escrita por intelectuales que son sensibles a la miseria del mundo, siendo casi siempre una expresión de malestar, raramente derivada del sufrimiento personal y que corresponde a un descontento estético a la vista de la corrupción y del desorden.

La utopía que va ser objeto de este artículo fue el intento de fundación de una sociedad ideal en el Nuevo Mundo, llevada a cabo por jóvenes que se autodeclaraban religiosos y observantes.

¹ Eliav-Feldon, Miriam, *Realistic Utopias*, New York, Clarendon Press, Oxford University Press, 1982, p. 1.

En Junio de 1794, a la edad de 22 años, el joven Samuel Taylor Coleridge, estudiante de la universidad de Cambridge, se encontró con Robert Southey, estudiante de la universidad de Oxford, ambos tenían aspiraciones poéticas y eran radicales en conceptos religiosos y políticos, lo que con facilidad les condujo a simpatizar con el experimento republicano francés. El sueño de una comunidad igualitaria y libre, era herencia común de Rousseau y reaparece tanto en los románticos alemanes, Hölderlin y otros, y poetas ingleses como Shelley, Byron y por supuesto el propio Coleridge. Todos ellos ven el amor como trasgresión social y exaltan a la mujer no como objeto sino como sujeto erótico; incluso llegan al comunismo poético, a la sociedad en la que cada producción de poesía sea colectiva.

En este ambiente libertario planearon establecer el ideal democrático y comunitario en la otra orilla del Atlántico, en América, y le dieron el nombre de Pantocracia, (dondetodos gobernarán). Un agente americano de la propiedad, les persuadió de que el lugar ideal sería a orillas del río Susquehanna, en Pensilvania, donde ya se habían establecido comunidades religiosas de distinto signo y grado de tolerancia. Shelley, años mas tarde y en sus observaciones sobre el primer ideal romántico, observaba que éste imaginario siempre inspiró los esfuerzos prácticos de la reforma del mundo y cómo Coleridge, siendo joven, planteó establecer esta comunidad utópica en América.

Estas eran sus palabras²:

Aquello que ni me atrevía a esperar de las constituciones de los gobiernos y de todas las naciones, lo esperaba de la Religión y de un pequeño grupo de íntimos amigos, al tener un plan organizado, que sin ser peligroso, si era algo extravagante el hecho de intentar el experimento de una perfecta comunicación de personas en las orillas del río Susquehanna; donde nuestra pequeña sociedad en su segunda generación, tendrá ya conjuntada la inocencia de la experiencia patriarcal con el conocimiento y los auténticos refinamientos de la cultura Europea.

La conexión de Coleridge con América, además de la fundación de esta sociedad igualitaria, ya había empezado con la admiración que siempre tuvo por los inquietos e inteligentes Unitarios que emigraron al nuevo mundo por razones políticas y religiosas³.

2 A Vindication of Natural Diet, Shelley Prose, p. 83. En Rooke, Barbara, *The Friend*, Princeton University Press, 1969.

3 En sentido genérico se conoce como Unitarios a los que no creen en la Trinidad, sean cristianos o no. En Inglaterra, la Organización del Unitarismo se efectuó en fecha posterior a Polonia (1548). El primer intento de establecer una congregación se hizo por John Biddle (1615-62), pero la organización no sobrevivió a su autor. Más permanencia alcanzaron los esfuerzos de Teófilo Lindsey (1723 a 1808). En 1773 se escindió de la Comunión Anglicana, organizando al año siguiente una congregación unitaria en Londres. Aproximadamente al mismo tiempo se difundieron opiniones antitrinitarias por el científico Joseph Priestley, pastor de una congregación en Leeds (1768-80) y después en Birmingham. Su obra en este último lugar fue interrumpida por una sublevación popular en 1791, y tres años después

En la práctica, esta admiración siguió en aumentó a lo largo de su vida e incluso se afianzó durante sus viajes a Malta en 1805 y 1806, donde fomentó la amistad de Washington Allston, pintor que incluso le retrató. Ya en los últimos años de su vida en el santuario de Highgate, Coleridge fue visitado por una procesión de ilustres Americanos entre los que se encontraban Fenimore Cooper, Washington Irving y el líder de los Unitarios, Ralph Waldo Emerson⁴.

En un temprano poema de Coleridge *Religious Musings* y en otro que colaboró con Southey *Joan of Arc* (libro segundo), se puede vislumbrar y rastrear por donde iban los fundamentos filosóficos que llevaron a estos hechos; era la teoría que interpretaba la naturaleza del mundo desde el punto de vista panteísta y apocalíptico⁵. En estos poemas Coleridge contemplaba el mundo no como una materia inerte, sino como un conjunto actuante de fuerzas positivas e inteligentes a las que llamó ‘mónadas’, usando la palabra en el sentido que tenía en siglo XVIII como ‘átomo de materia más bien fuerzas’. Estas mónadas eran a su vez parte de un organismo mayor, ‘la mente infinita’, y estaban organizadas y dispuestas para cumplir su propósito. Este propósito, elevado acategoría política significativa, procedía de la filosofía inglesa del siglo XVII y ya había tenido consecuencias en la Revolución Francesa; pronto aquel ‘corpus’ iba a producir los terremotos ideológicos profetizados en las Revelaciones de San Juan: los cambios culturales, políticos y religiosos del Milenio y la Resurrección de los Muertos. Este conjunto de circunstancias y la idea ‘monadológica’, actuaron como ‘proceso del bien eterno’ para influir definitivamente en las mentes de los jóvenes y magnetizados poetas. Coleridge, en su profundización poético-filosófica de dar respuesta al origen del universo y la propia humanidad, se remonta a la cosmogonía de los espíritus de las estrellas fugaces y de las auroras boreales, que, de una manera confusa, las describió como rebeldes, presumiblemente porque Coleridge hubiera deseado que la aparente rebelión fuera parte del propósito divino; estos espíritus, qué él llamaba ‘lapps’ eran la idealización de las noches en Lapland (Laponia). Coleridge había tenido noticias de una obra que circulaba por Europa hacia 1738-44 titulada *The Background of Thomson Season*⁶ y en el capítulo III se refería a The Golden Age (la Edad de Oro); en su poema *The Destiny of Nations*, Coleridge hacía referencia a este pasaje que Thomson denominó ‘the dancing meteors’ (los meteoros que danzan) y son en definitiva la inspiración de su ‘Pantisocracia’, infundida por el halo misterioso y utópico que este pueblo transmitía. En el imaginario romántico, este pueblo ‘los Lapps’, recogía las esencias de unas gentes libres de las ataduras de las leyes, que

emigró a América, allí entra en contacto con otro unitario, Thomas Cooper, como veremos más adelante.

Disponible en: www.francisofloresmaestro.com/religion/.../unitarios.html.

4 Gravil, Richard and Lefebure, Moly, *The Coleridge Connection*, Macmillan Press Ltd., 1990, p. 16.

5 Piper, Herbert, The Pantheistic Sources of Coleridge Early Poetry. En *Journal of the History of Ideas*. Vol., XX, 1959, p. 57-59.

6 Dugald Mc. Killip, Alan, *The Background of Thomson's Season*, Minnesota Archive Edition, 1942.

aborrecían la guerra (en oposición a sus enemigos Los Tartars), que ni pedían ni prestaban dinero, no se veían implicados en crímenes y su lengua mostraba la antigua simplicidad de este pueblo; también llevaban a cabo privaciones que les reforzaba su salud. Había también opiniones contrarias de autores⁷ que los muestran como supersticiosos y brutales, y que a pesar de la buena opinión que Coleridge muestra hacia ellos, también está de acuerdo con Sheffer en que la superstición era el primer paso para la religión, entendido en sentido negativo⁸.

El pueblo Lapp-Lapón- se extiende como ondeantes estandartes del norte
Pensando que todos aquellos jubilosos espíritus se unirán
En quién allí danza despreocupado con ropas etéreas de luz rosada
Ya que la Imaginación es el poder que primero lustra la mente oscura.

Los orígenes de estos esquemas también los encontramos en las teorías de Joseph Priestley, fundador del Unitarismo, y en los trabajos de su amigo, Erasmus Darwin, que guardan similitudes con lo que Shelley, otro poeta-filósofo romántico inglés, había expuesto en su obra *Queen Mab*, pero sin los elementos apocalípticos a los que Wordsworth se había referido por el año 1794. Todo aquello no era sino la continuación de las ideas pre-revolucionarias que agitaban Francia, donde Diderot y Maupertuis habían desarrollado una teoría panteísta del universo diseñada para restaurar los valores en la vida, en la inteligencia y en el ser humano. Su propósito era que el mundo material se constituyera como un ser organizado jerárquicamente desde sus moléculas, para finalmente establecer las bases teóricas evolucionistas y como resultado el universo estaría visto y estructurado como un Todo⁹. Según esta teoría, la naturaleza era considerada en una doble dirección: como una fuerza viviente y actuante a través de un mundo natural y como poseedora de un propósito inteligente, ambas creencias ya habían sido ampliamente difundidas en Francia tanto en el período pre-revolucionario como en el revolucionario. D. J. Garat afirma que aquella era la filosofía predominante en los salones frecuentados por líderes Girondinos; también G. F. Cuvier ratifica que la filosofía panteísta era la principal fuente de ideales evolucionistas del período¹⁰. Aunque estas ideas habían sido tenidas como radicales, nunca se habían acogido con tanto entusiasmo por un grupo o secta en particular. En Inglaterra por el contrario y en diferentes formas, si fueron aceptadas por científicos y filósofos de distinto signo político religioso, entre los que se encontraba el mencionado J. Priestley que como jefe del movimiento

7 Sheffer, Johannes, *Lapponia*, 1673.

8 *The Destiny of Nations* fue compuesto por Samuel Taylor Coleridge como parte del poema épico de Robert Southey *Joan of Arc*. Más tarde el poema se separó y se amplió. El nuevo poema incluye los sentimientos políticos y religiosos de Coleridge, y exhorta a la obligación que tiene la humanidad de ayudarse unos a otros.

9 Piper, Herbert, *The Pantheistic Sources...*, op. cit. P. 47.

10 D.J. Garat, *Memories sur la Vie de M. Suard*, Paris, 1820, p. 203. Véase también G. F. Cuvier, *Les Ossemens Fossiles*, 4th ed., Paris, p. 135-7.

Unitario confirió una gran difusión, pero con más controversia de lo que había sido en el Continente.

Coleridge, que siempre había sido un hombre religioso, en esta décadacrucial de su vida y después de no pocos avatares religiosos, inicia su conversión al Unitarismo en Cambridge en 1794. Fue un errático candidato a recibir órdenes sagradas, de forma que solo le quedaba ser un convencido seguidor del fundador del Unitarismo para dar respuesta a sus múltiples problemas espirituales, siendo este nuevo entusiasmo ‘el que condujo con suma facilidad a un proyecto de corte radical y revolucionario, como era la Pantocracia’. Coleridge pensaba en Priestley como uno de sus héroes para tal propósito, en Septiembre de 1794 escribía a Southey en los siguientes términos:

El, George Dyer, que era amigo del poeta e íntimo de Priestley, le expresaba certeza de que el Doctor se uniría a ellos.

Los atractivos que el Unitarismo le proporcionaba a Coleridge eran varios. El primero era el de un joven no graduado que buscaba independencia, y este movimiento de líderes carismáticos, Priestley y Hartley, le brindaban la oportunidad ideal para la disensión de la Iglesia Oficial Inglesa, dando muestra una vez más de su rebeldía, en esta ocasión religiosa. El segundo, eran las fuertes conexiones sociales del Unitarismo que le hacían más justificable y aceptable para afrontar las injusticias que en aquel momento se producían tanto en las estructuras sociales como políticas del momento. En tercer lugar, la no menos importante e inspiradora influencia de Willian Frend, su tutor de Matemáticas en Cambridge, que debió colmar sus aspiraciones revolucionarias y que le captaron para esta causa utópica por medio del corazón y la imaginación¹¹.

La relación de Coleridge con William Frend es importante para ver parte del proceso que llevó a Coleridge al Unitarismo y a la Pantocracia; todo se inicia en 1793 a causa de uno de tantos juicios de corte religioso llevado a cabo por la conservadora iglesia anglicana; el desencadenante fue la publicación de *Peace and Union*¹² donde se atacaba a un pilar importante de esta religión, su liturgia. El juicio no fue por idolatría y Coleridge fue uno de los más entusiastas defensores de Frend, lo que le concitó muchas simpatías entre los valedores del Unitarismo. Como resultado de estos procedimientos, Frend fue perseguido como vice-canciller de Cambridge y Coleridge fue forzado a abandonar la universidad. En palabras de Coleridge, y a pesar de que Frend admitió que les llamó ‘idólatras’, como muestra de agradocimiento, el Jesus College estuvo pagando los emolumentos de su cargo a Frend, hasta que se casó. A causa de esta amistad y apoyo, Coleridge pasó a ser uno de los prosélitos del Unitarismo.

11 Barth, J. Robert, S.J., *Coleridge and Christian Doctrine*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969, ch.1.

12 Frend, William, (social reformer), En J. & J.A. Alumni Cantabrigiensis, Cambridge University Press, 1922-1958.

Los Unitarios eran habitualmente radicales en el pensamiento, jacobinos en palabras de las autoridades inglesas y por lógica dieron la bienvenida a los postulados de la Revolución Francesa en la que muchos tomaron parte activa como se ha visto en las líneas precedentes, aun así se quedaron aterrorizados por los actos de violencia que se produjeron entre 1792 y 1794, y que dio lugar a interpretaciones visionarias y escatológicas de los paladines de este movimiento: Joseph Priestley los interpretó como los terrores descritos en el Libro de la Revelación, precursores de la Segunda Venida y principios del Milenio, y Erasmus Darwin¹³ como creyente en el progreso y simpatizante del evolucionismo y la revolución.

Darwin lo refleja en los breves versos de su poema ‘El Gigante Dormido’:

Se erige desde la tierra, sobre la multitud que le admira
Eleva su figura colosal y destaca entre todos.

Coleridge también lo plasma en ‘El Cordero de Dios que abrió el quinto sello’:

El frenético gigante
Que arranca los imperios con brazo de tornado
Mofándose de los Cielos; en horrible estallido desde la prisión
Donde el viejo Hag¹⁴, inconquistable, inmenso,
Esclavo de la ciega creación y negra Ruina, se sienta
Cuidando de aquel alarmante terremoto.

Sobre este tema, Priestley pronunció en 1793 dos encendidos sermones, que luego serían publicados a comienzos de 1794, anunciando en ellos su emigración a América¹⁵. Cuando Coleridge encontró a Southey en Junio de 1794, su esquema proyecto de Pantocracia estaba planeado para establecerlo en América, y en Agosto de ese año ya tenía localizado el asentamiento a orillas del río Susquehanna donde el Unitario Thomas Cooper, ayudado por Priestley, se encontraba promoviendo un reparto de tierras en el que Coleridge quería tomar

13 Erasmus Darwin 1731- 1802). Conocido pensador del movimiento ‘Midlands Enlightenment’. Fue naturalista, médico y filósofo británico que escribió profusamente sobre temas de medicina, de botánica, además de libros de poesía. Fue uno de los miembros fundadores de la Sociedad Lunar, grupo de discusión de industriales y filósofos de la naturaleza. Abuelo de Charles Darwin.

14 El viejo Hag, en la mitología escandinava y anglosajona, era la personificación de los elementales poderes de la naturaleza especialmente en su aspecto destructivo. Se creía que era particularmente activo en la generación de las tormentas durante el invierno y como iniciador de pesadillas que afectaban a las personas. También se le identificaba como una vieja maga que arrastraba a alucinaciones.

15 *The Conclusion of...Dr. Hartley's Observation illustrated in the Events of the Present Times, with notes.* London, 1794. *The Present State of Europe compared with Ancient Prophecies.* London, 1794.

parte y establecer su singular comunidad. Ésta era la filosofía que aparecía en sus cartas: “Sus deseos serían simples y naturales; sus esfuerzos no necesitarían perdurar como el de los esclavos del lujo; las posesiones serían comunes y todo el mundo trabajaría para todos; en sus aposentos los mejores libros tendrían un lugar preferente; la literatura y la ciencia impregnarían la vigorosa corriente de la vida y la naturaleza. Cada joven tomaría para si a una mujer suave y amable como esposa, ello sería su aportación para preparar sus inocentes alimentos, y atender a su esforzada y preciada raza”. Para Coleridge este esquema implicaba no solo la igualdad sino la fraternidad, pues así lo escribía en sus cartas, con letras mayúsculas:

Shad (Southey) viene con nosotros. El es mi hermano. (CL.II, 103)

En la no clara correspondencia sobre este viaje aventura, Coleridge solía intercambiar los nombres que daba a los participantes de aquella compañía conservadora como fue el caso de Washington y Priestley, con lo que parecía indicar que la importancia de Priestley era política más que teológica, aunque en una sociedad de estas características en la que el componente religioso era importante, al final de aquel verano solicitaba órdenes al Clero Unitario. Otro encuentro más en aquel interesante año fue con George Dyer, anteriormente mencionado, poeta educado en Cambridge y anterior pastor Unitario, que llevó a cabo suscripciones para la nunca publicada obra de Coleridge *Translations from the Modern Latin Poets* pero que a su vez atrajo la atención de otros eminentes Unitarios como Lindsey y Wakefield. Este último, Gilbert Wakefield, fue tan influyente en la vida de Coleridge que de su poema *Religious Musings*, los primeros 192 versos están sacados del panfleto de Wakefield *The Spirit of Christianity compared with the Spirit of Times*; el argumento del pequeño escrito venía a representar a Cristo como Príncipe de la Paz, a la vez que comprendía que el sufrimiento suyo y de cualquier miembro de la comunidad era sentido por todos, a modo de un cuerpo místico; lógicamente aquello tenía muchos puntos en común con los ideales de Pantisocracia. Coleridge en agradecimiento le dedicó un soneto. (C.L.of STC, letter 118)¹⁶.

Pero Coleridge, una vez más, iba a pasar por uno de sus más depresivos momentos. Pasado el tiempo de la ignominiosa salida de la Universidad de Cambridge, y del no venturoso camino que tomaba su Pantisocracia, su vida se vio envuelta en problemas, como la ruptura de su matrimonio, su severa dependencia del láudano¹⁷ y en general su débil sentido moral, que requerían

16 Piper, H.W., Coleridge and the Unitarian Consensus, En *The Coleridge Connection*, op. cit., p. 277-8.

17 Durante toda su vida, Coleridge sufrió de numerosas y frecuentes indisposiciones que le llevaron a tomar por prescripción médica láudano (opio disuelto en alcohol). Posteriormente, fuertes ataques de reumatismo le condujeron a tomar altas dosis de esta droga, reconociéndose él mismo como adicto y de lo cual nunca se recuperó. En *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 2, N.Y. W.W. Norton & Company, 1968, p. 211.

algo más fuerte que los goces intelectuales del Unitarismo, produciéndose una vuelta atrás hacia el Cristianismo Trinitario. La década que siguió a esta triste etapa posterior a 1794 fue un compendio de contrastes en los que a pesar de los malos augurios, la época de fecundidad y éxito literario iba a comenzar. El episodio de Pantisocracia, aunque terminó mal, fue un periodo interesante y lleno de esperanza que iba a catapultar a Coleridge a empresas de más calado¹⁸, su brillante carrera poética acababa de empezar.

La osada pretensión de estos dos jóvenes poetas, Coleridge y Southey, que pretendían que su ‘república experimental’ sirviera de modelo para la ‘revolución universal’ pasaría otro mal trance cuando en otra de sus cartas, Coleridge escribe apesadumbrado:

Oh, si no se realizara tal proyecto! Mi corazón y mi cabeza están alerta
He puesto mis argumentos en orden de batalla

Coleridge quería dar base filosófica a estos ideales argumentos y empieza a verterlo en su poesía a partir de 1795, al contribuir con 250 líneas al segundo libro del poema épico de R. Southey *Joan of Arc*¹⁹. En este poema épico también titulado ‘Preternatural Agency’, aparecen una personificación las ‘agencias’, mediante las cuales Southey trataba de teorizar sobre conceptos como la残酷, la superstición o el asesinato. Por medio de estas representaciones simbólicas, inédita aportación del poeta, quería establecer las ‘fuerzas naturales’ que siempre estaban presentes en todo su esquema filosófico y explicar la idea de lo ‘natural’ de forma entendible; Coleridge, en desacuerdo con Southey, las llama en tono despectivo ‘imágenes sin reflejo’. Este sustrato de lo ‘natural’ como fenómenos externos del individuo y que existen sin depender de este, conectó de lleno con las doctrinas de Priestley que aparecían en su principal obra metafísica *Matter & Spirit* y según la cual la materia era considerada como un punto de fuerza de atracción y rechace de todo lo que le rodeaba, así estando el mundo lleno de esta energía, la materia era un agente divino que se hace efectivo y actúa bajo ciertas reglas.

A pesar del sustrato filosófico establecido en las expuestas teorías y los esfuerzos de Coleridge para plasmar su proyecto, en una carta dirigida a Southey en 1795, le dice que el esquema de Pantisocracia empezaba a disolverse en recriminaciones, apareciendo no como la menor de ellas la figura del emergente Wordsworth, es decir nuevas relaciones que Coleridge empezaba a tener, pero aun así quiere mantener las fraternales relaciones con Southey y a ello se refiere en los siguientes términos:

18 Barth, J. Robert, Coleridge and the Church od England. En Coleridge Connection, op. cit. pp. 281-2.

19 *Joan of Arc* es un poema de R. Southey (1796). Con el tiempo y a causa de la buena amistad que le unía a Coleridge, le ayudó a reescribir partes del poema para una edición de 1798. Posteriormente ediciones cambiaron las aportaciones de Coleridge junto con otros cambios, como ocurrió en el libro IV (revisado como *The Destiny of Nations*).

Yo no solo te considero por tus Virtudes
Sino que te he estimado en mucho como mi Ancla de la Esperanza.

Aunque existía esta cordial relación, al comienzo de la misma carta, Coleridge se queja con amargura que Southey últimamente había demostrado una terca preocupación por la propiedad y el rango, algo incompatible con los ideales comunales de Pantisocracia, estas eran sus palabras:

Estás perdido para mí porque has olvidado la virtud.

No obstante Southey, que tenía propiedades, no prestó dinero para el proyecto y los otros pantisócratas no lograron reunir las 125 libras por cabeza necesarias para comenzar la experiencia. Paradojas de la vida, Southey fue toda su vida un anticapitalista y por el contrario Coleridge un conservador.

Estos encuentros y desencuentros de celos profesionales y literarios entre ambos poetas parecía que iba a ser el final de la aventura, en la misma carta Coleridge pronostica que aquella vez sería la última en la que se dirigía a Southey y diagnosticaba lo que había perdido en Southey y que había encontrado en Wordsworth:

Tú recaíste:

Tus modos se han convertido en fríos y pesimistas,
Te has instalado en una forma de ser
Egoista y no discrepante.

La nueva relación con Wordsworth, que ya se ha apuntado aparecía en el horizonte, tuvo poca importancia en cuanto al proyecto Pantisocracia, pero si la tuvo como una disociación importante entre la teoría y práctica poética de Wordsworth y la obra de Coleridge *Biographia Literaria*, que mencionamos brevemente y que tuvo correspondencia estética con el proyecto Pantisocracia. La diferencia más radical entre ambos y en palabras del propio Coleridge a comienzo de 1803, consistía en que los criterios de Wordsworth eran conservadores y basados en prácticas y preceptos Aristotélicos y Johnsonianos²⁰, mientras que la producción poética de Coleridge, llevaba implícito lo que Bakthin²¹ llamaba el ‘dialogo de estilos’, a través del cual el autor trataba de evitar el discurso no comunicador e indiferente. Sobre esta idea, Wheeler²² señala la influencia de Kant en estos primeros años de Coleridge (1794), que le condujo a descubrir ‘la mente que con sus actos moldeaba la experiencia e infería conocimiento, y que no solo procedía de la experiencia como Locke mantenía, sino que ampliaba el saber

20 Procedente del Dr. Johnson (1709-1784). Aquí significa norma lexicográfica y muy literaria, opuesta a lo intuitivo e inmediato de Coleridge.

21 (1895-1975). Crítico literario, teórico y filósofo del lenguaje soviético. Una de sus más conocidas teorías, la heterología, se caracteriza esencialmente por la naturaleza ambigua de la palabra y la versatilidad significativa del lenguaje en su proyección histórica.

22 Wheeler, Catherine, *The Creative Mind in Coleridge's Poetry*, London, Heinemann, 1981.

con múltiples funciones'. Según esta idea, el acto de la percepción ya era creativo y Wheeler sostiene que Coleridge concebía sus poemas como dramas en los que un supuesto lector se enfrentaba a la naturaleza con respuesta imaginada y vital. De alguna manera *Biographia Literaria* fue presentada como una realización armónica de la comunidad Pantisocrática.

Esta experiencia, tuvo un precedente en la Pansophia, término asociado al concepto de 'omnisciencia' y que en los sistemas de creencias monoteístas hacía referencia a Dios como última referencia del espíritu cognoscitivo. Johannes Comenius lo usaba hacia 1640 para referirse a todos y cada uno de los distintos aspectos de su esperanza para un milenio basado en una ciencia calmada y bien estructurada como camino hacia Dios. También se refería a su filosofía pedagógica, por la que 'todo debía ser enseñado a todos' y en ella el sujeto alcanzaba una completa compresión del orden divino de las cosas²³.

Para concluir, lo que podemos llamar 'nuestros utópicos' indudablemente no ofrecían programa para la acción, ya que algunos de ellos, intelectuales de cámara o no, ofrecían soluciones incompletas, proclamaban su desesperanza, y sólo en ellos predominaba un espíritu revolucionario que procedía de una ya evolucionada Reforma Protestante, de la filosofía político pragmática del siglo precedente y de la Revolución Francesa. A esta utopía que la podemos calificar de 'utopía referida al Nuevo Mundo'²⁴, tenía como otras, la particularidad de que como no sabían bien como era este, difícilmente podían aplicar los esquemas de los países metropolitanos al Nuevo Mundo, de alguna forma los problemas que pretendían solucionarse, con la imaginación eran más fáciles de resolver. A este respecto Sebastián Quesada²⁵ opina que:

La fusión de los ideales utópicos con la ética cristiana dio origen a una corriente humanista que animó a muchos eclesiásticos a ensayar fórmulas de organización social autogestionaria y cooperativista y fórmulas democráticas de organización del poder. El encuentro de las utopías europeas con los mitos y leyendas indígenas se tradujo en una concepción mitológica de la realidad americana, en mitos como Eldorado, o El Lago donde dormía el Sol.

Pantisocracia no era una utopía religiosa pero si participaba del 'otro lado secular' de Coleridge que inmerso en los frecuentes ideales utópicos del siglo XIX e imbuido de las ideas de fraternidad, abolición de la propiedad privada y máxima libertad religiosa, pretendía cumplir objetivos comunes con el Socialismo Cristiano, inspirado entre otros por Charles Fourier (1772-1837), fundador de la escuela de economistas reformadores, llamada Societaria o Falansteriana. Se proponía en ella fundar un orden social en que todas las pasiones humanas, buenas o malas, encontrasen un lugar legítimo y una satisfacción que redundase en provecho general, en que todas las capacidades fuesen aplicadas y donde fuese

23 Comenius, Johannes, *The Way of Light*, Amsterdan, 1668.

24 Eliav-Feldon, M., *Realistic...*, op. cit., p. 133

25 Quesada Marco, Sebastián, *Diccionario de Civilización y Cultura Españolas*, Madrid, Istmo, 1997, p. 343.

un derecho y un atractivo para todos, y no una obligación penosa acudir al bienestar universal. A pesar del poco éxito que tuvieron sus teorías, continuó desarrollándolas en obras como el *Nuevo Mundo Industrial* (1829). En 1832, ayudado por algunos discípulos, fundó el diario el *Falansterio* que vio la luz dos años seguidos, y que después de esta interrupción, quedó el nombre como topografía de un lugar que más o menos equivalía a monasterios o conjuntos y en los que el beneficio común era la ciencia en general emanante del trato humano²⁶.

Este ímpetu le llegó a John Ludlow (1821-1911), joven abogado inglés que aunque nacido en India, fue educado en el Merchant Taylors' School de París, donde fue muy influenciado por el Socialismo Francés de Fourier. Fue una fuerza activa del pensamiento inglés y de la vida política en el nacimiento del Movimiento Cartista hacia 1848, dentro del cual ejercitó su misión con los pobres de Londres, entre los que promovió la cooperación mutua a través de las 'sociedades fraternales' siendo su principal valedor entre 1875-1891. Ludlow creía en el Socialismo como la más fiel expresión de la democracia y también estaba convencido de que el Socialismo Cristianismo solo era posible si la emancipación política y social venía acompañada de una educación espiritual y moral a la vez que intelectual²⁷. Esto era lo que la intelectualidad de la época creía sobre este asunto y le dio a Coleridge argumentos reformistas más que suficientes para participar de esta visión, creando principios comunes entre Coleridge y el Socialismo Cristiano, lo que al mismo tiempo y en ciertos círculos incrementaba la dignidad intelectual y su integridad teológica. Coleridge estaba persuadido de la unidad de la experiencia humana y de la definitiva fuente de esa unidad en Dios; en ello consistía la polaridad de toda humana experiencia. La sociedad espiritual universal existiría de esta manera en potencia más que en acto, siendo un eslabón más junto con el resto de nuestra existencia, moldeándola y organizándola como un todo orgánico²⁸. Esta era la visión del Socialismo Cristiano que buscaba el trabajo dia a día en la vida de las gentes de todas las clases sociales, era el evangelio de los principios de la libertad, dignidad y justicia, era el despliegue de una evolucionada idea de la Iglesia y la Sociedad.

Lo que Coleridge pretendía con su proyecto era ofrecer un nuevo modelo de pensamiento en las relaciones Iglesia-Estado en el que la religión, la educación y la cultura entraran de lleno en cualquier comunidad civilizada, siendo su pensamiento el de una sociedad dinámica y abierta. Él observaba las continuas tensiones de la sociedad, necesarias para el libre desarrollo de la vida no significando por ello arbitrariedad, control o supresión, sino siempre continuos ajustes.

Estos utópicos Pantisocratas deseaban tomar ideas y modelos de organizaciones sociales del pasado y del presente, pero las modificaban al aplicarlas a las necesidades de su propia comunidad. En el contenido de estas

26 Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 132.

27 Ludlow, John Malcolm Forbes, *Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, ed. F.L. Cross (O.U.P.), 1958, p. 827.

28 Prickett, Stephen, *Romanticism and Religion: The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 150.

experiencias estaba predominantemente la reacción de sus autores ante su propia experiencia social. Las soluciones utópicas fueron determinadas, en la mayoría de los casos, por necesidades contingentes más que por factores psicológicos personales. El ‘estado íntimo de la sociedad’, en palabras de Lucien Febvre, era la recompensa del estudio del pensamiento utópico de un periodo concreto. Los estudios de las utopías han sido investigaciones útiles y provechosas no solo de pensadores, sino de historiadores, sociólogos e inquietos esforzados de la literatura entre los que a distancia quisiera encontrarme.

J. Miguel Vicente Pecino,
Avd^a. del Ejército 8, p. 4, 4º C,
11500, El Puerto de Santa María, CÁDIZ.
josemiguelvicente1@hotmail.com

LA FILOSOFIA TRASCENDENTAL DE KANT Y LA CUESTIÓN DEL ESCEPTICISMO

Octavi Piulats Riu, Universidad de Barcelona.

Resumen: Uno de los grandes momentos de la Historia de la Filosofía se centra en el debate que Immanuel Kant llevó a término contra el escepticismo moderno. El presente artículo reconstruye, a través del concepto kantiano de "experiencia", las estrategias que el filósofo de Königsberg utiliza contra el escepticismo. El resultado de la investigación muestra como todo el edificio gnoseológico kantiano, incluyendo su famosa división entre "fenómeno" y "noumeno", se halla mediatisado por este intento de superación del escepticismo.

Abstract: One of the greatest events in the History of the Philosophy is without doubt the systematic debate that Immanuel Kant is leading against modern Scepticism. The main purpose of this article is to demonstrate that his famous division between "phainoma" and "noumena" is totally influenced by the force of the intellectual fight of Kant against Scepticism. This investigation concerns about all the reconstruction of the concept of "experience" in the way that Kant expose it in his main works. Key words: Kant, Scepticism, tropoi, dialectic, antinomy, meaning and signification.

En la Historia de la Filosofía, David Hume aparece como el primer pensador que aplica radicalmente (mucho más que Bacon y Descartes) el nuevo método físico-matemático de Galileo y Newton a la filosofía. De la estructura del método de Issac Newton, Hume deduce un nuevo criterio de verdad que se basa en la famosa distinción entre "relations of ideas" y "matters of fact"¹. El criterio es doble: por un lado se acepta el apriorismo proveniente de las matemáticas, pero dado que éstas se basan en el "principio de contradicción", es decir en la lógica formal, son analíticas y no aportan nada nuevo a la experiencia; por otro lado el aspecto decisivo del criterio lo constituye la experiencia, entendida ésta en el sentido de la Ilustración, es decir como experiencia proveniente de los sentidos, controlable y cuantificable.

Hume aplica este nuevo criterio de verdad de forma rigurosa al "principio de causalidad", concepto eje de la física newtoniana. A través de su análisis, Hume demuestra concluyentemente que resulta inútil afirmar la necesidad y el apriorismo en la conexión entre causa y efecto en las cosas exteriores. La respuesta que Hume da para explicar esta imposibilidad se basa en afirmar que dicha conexión se gesta por un hábito psicológico. De aquí termina deduciendo Hume que el mismo sujeto cognosciente constituye un mero principio asociacionista de impresiones diversas y externas provenientes del hábito.

1 Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*, London. T.H. Green & T.H. Grose. 1874/75 (Volumen 4 de The Philosophical Works).

Kant va a percibir este análisis de Hume como una renovación del escepticismo moderno. Aunque Kant sea consciente en la KrV2, de que Hume no es un escéptico clásico porque posee al menos un criterio de verdad. Lo cierto es que las tesis de Hume sobre el principio de Causalidad abren la puerta a un escepticismo total y radical. Es decir, el escepticismo de Hume es de corte académico y no pirrónico, el escepticismo se emplea aquí no como fin sino como medio, y no es casual que Hume en su juventud haya leído a Carnáedes. Pero a pesar de este uso restringido del escepticismo, lo cierto es que según Kant los criterios de Hume, consciente o inconscientemente, conducen en última instancia a un escepticismo pirrónico total, ya que niegan no sólo la posibilidad de toda metafísica, sino incluso ponen en tela de juicio los mismos fundamentos cognitivos sobre los que se asienta la física moderna³.

El escenario que se presenta al lector de la filosofía de la Ilustración tiene muchas semejanzas con el de la filosofía del Barroco. Igual que Descartes escribe sus Meditaciones prioritariamente como contestación a los "Nuevos Pirrónicos" de París, Kant va a elaborar su criterio trascendental y va a iniciar la filosofía crítica como consecuencia prioritaria del análisis escéptico de Hume.

Una obra clave para reconstruir este debate nos la ofrecen los "Prolegómenos". Recordemos que esta obra no es tanto una introducción a la KrV, sino que representa de hecho un resumen-abtracto de los grandes temas de la Crítica contemplados desde una perspectiva macroscópica, y sobre todo implica una alternativa de exposición metodológica analítica, muy diferente del método expositivo sintético que Kant había empleado en la Crítica. Por otra parte hay que recordar que los "Prolegómenos" fueron escritos entre la primera y la segunda edición de la KrV, por lo que se hará necesario completar su evolución con conclusiones de la segunda edición de la crítica.

Es en los "Prolegómenos" donde Kant acepta que fue la lectura de la "duda" de Hume en torno a la capacidad de la razón, que le obligó a dar un giro de noventa grados en su filosofía ya despertar de su sueño dogmático. Según sus mismas palabras, tras la lectura de Hume, Kant se concentró en la estructura del principio de causalidad y descubrió que dicho problema era de hecho el problema fundamental no sólo de la filosofía de la ciencia, sino de toda la metafísica. Kant sigue escribiendo en los "Prolegómenos" que debido al problema escéptico planteado por Hume, él tuvo que enfrentarse: "con la tarea más gigantesca jamás realizada en apoyo de la Metafísica"⁴; tarea cuyo primer resultado consistió, sorprendentemente, en constatar que antes de realizar una Metafísica era necesario aclarar la condición de posibilidad de la misma, a través de una crítica sistemática. Sólo una crítica sistemática sobre la capacidad de la razón, podría llegar –según Kant– a detener la devastadora fuerza escéptica de las dudas abiertas por Hume en el panorama de la filosofía moderna. De esta Introducción

2 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg. Hrsg. von K. Vorlander. 1874 Pág. 15.

3 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg. Hrsg. von R. Schmidt. 1976 B 136,10.

4 Kant, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Hamburg, 1976. Hrsg. von K. Vorlander. Pág. 7.

de los "Prolegómenos" se deduce pues claramente, que el nuevo criterio de verdad de Kant definido como "trascendental", nació de un diálogo constante con la duda del filósofo escocés.

El concepto de experiencia en Kant

Ya en su período pre-crítico, Kant inicia su reflexión sobre la verdadera "experiencia", a partir de una crisis escéptica. En los "Sueños de un Visionario", Kant emplea un análisis escéptico basado en la experiencia empírica como criterio de verdad contra la antigua metafísica, y sobre todo contra la esperanza de vida eterna en el hombre. En este análisis sobre el concepto de "experiencia", se encuentra con un personaje como Swedenborg⁵, quien afirma la posibilidad de obtener experiencia del mundo de los espíritus. Precisamente la polémica contra la "Pneumatología" del vidente sueco llevará a Kant a plantearse la necesidad de un criterio preciso y definido de experiencia y a iniciar la valoración de las categorías de espacio y tiempo en lo concerniente a la obtención de un criterio de verdad; en especial, porque el vidente sueco escribe sistemáticamente sobre el tiempo.

El primer intento de dar una respuesta a los dilemas de la tradición racionalista representada por Descartes, Leibniz y Wolf, pero también al mismo tiempo de detener el escepticismo académico de Hume tiene lugar en la "Dissertatio" de 1770. Desde el punto de vista de nuestra investigación es interesante el que Kant en esta época acepte el marco cognitivo de la tradición antigua adoptando que la realidad ha de ser entendida desde la contraposición del "fenómeno" y del "nóumeno"; es decir, de lo sensible y lo inteligible; de esta forma, Kant se convierte en heredero no sólo de la cuestión escéptica moderna generada por Descartes y radicalizada por Hume en torno a la comunicación de los dos polos de conocimiento, sino que también hereda consciente o inconscientemente el dilema de la mediación entre lo sensible y lo inteligible planteada por el escepticismo antiguo.

La "Dissertatio" también transmite al lector la tesis de que la cuestión "escéptica" no se agota con la resolución del problema en torno a la validez del principio de causalidad, sino que en lo referente a la metafísica es necesario clarificar las aporías que la dialéctica antigua y moderna han dejado sin resolver, y que son en parte responsables también de que la razón desemboque en un escepticismo o en un nihilismo cognitivo. Me estoy refiriendo al hecho que en la "Dissertatio" podemos encontrar la "arqueología" de la Dialéctica trascendental kantiana, ya que los llamados por Kant "axiomas subrepticios" no son otra cosa que una primera formulación de las antinomias de la razón pura. El planteamiento que Kant concede a estos "axiomas subrepticios", apunta a que la fuente de inspiración, se halla en la polémica epistolar que mantuvieron Clarke y Leibniz a propósito de la filosofía natural de Newton.

⁵ Kant, I. *Die Traume eines Geistesgebers*. Berlin. Kant's Gesammelte Schriften. 1902 Pàg. 420

Como sabemos la teoría de la experiencia que Kant presenta en la "Dissertatio", muestra todavía fuertes rasgos del racionalismo dogmático. A pesar de que las categorías de espacio y tiempo, ya se contemplan como principios subjetivos inmanentes a lo sensible, es decir como intuiciones puras, a lo inteligible se le concede el poder conocer a las cosas en sí mismas⁶, y la mediación entre el "mundus sensibilis" y el "mundus intelligibilis" sólo parece posible a través del entendimiento divino.

El punto de inflexión tiene lugar en la famosa carta a M. Herz, en donde Kant reconoce que el intento de describir lo inteligible le ha llevado a darse cuenta de que las tesis de la "Dissertatio" no son válidas para hallar un criterio relevante de experiencia. De la carta se deduce que Kant rechaza tanto que el intelecto pueda generar por sí mismo a las cosas, como que la cosas a través de la afección puedan ser la causa de las representaciones del entendimiento; como que Kant tampoco está dispuesto esta vez a admitir la influencia de un dios "ex machina" para conseguir la mediación; se ve obligado finalmente a modificar su escenario cognitivo y alterar la semántica original de fenómeno y nómenos.

El nuevo escenario cognitivo lo expone Kant por primera vez en la primera edición de la KrV⁷, donde se define el nuevo criterio de experiencia que Kant denominará trascendental. Este criterio se basa en una nueva reestructuración de lo que antes en la "Dissertatio" se había denominado "Phainomenon", y que ahora se denominará normalmente "Erscheinung" (Phainomenon será comúnmente sinónimo de Erscheinung, pero en algún contexto no puede identificarse con éste). El concepto de Erscheinung implica en primer lugar la absorción a un solo plano cognitivo construido en la Subjetividad cognosciente de los dos planos antes separados, que ahora se denominan intuiciones y conceptos. De esta forma los objetos se perciben como "aparecen" y no "como son en sí mismos". Por otra parte el término "Nómenon" pierde su función constitutiva en el conocimiento humano de ser el polo intelectual del sujeto, pasando a definir el límite del mismo frecuentemente con el término "Cosa en sí", mientras que "Nómenon" se reserva semánticamente más como descripción del mundo inteligible que como concepto cognitivo.

La teoría de la experiencia en Kant se fundamenta en la primera edición de la KrV en este escenario trascendental, que Kant designa con la metáfora del giro copernicano, y que aclara que el interés de Kant se centra no en los objetos en sí mismos, que no son cognoscibles aunque pensables, sino en "las condiciones de posibilidad de la experiencia de estos objetos".

En la primera edición de la KrV, Kant entiende pues la experiencia, como la síntesis entre la sensibilidad (subdividida ésta en intuiciones puras espacio-temporales y percepciones empíricas) y entendimiento (entendido éste como las categorías). Esta relación que se describe como subsunción de las "data" sensibles por el concepto de la "categoría", a través de la síntesis que realiza la intuición

6 Kant, I. *Dissertatio sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Madrid. CSIC. 1961. Pág. 131. Trad. R. Ceñal.

7 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg. Hrsg.v. R. Schmidt. 1976 B. 25 & 80.

trascendental en sus funciones reproductivas y productivas, en conexión con el correlato de la apercepción trascendental, tiene lugar en concreto a través del esquematismo del tiempo, que posibilita la relación entre sensibilidad y pensamiento.

Por consiguiente este modelo implica que el sujeto cognosciente va más allá de las meras "data" proporcionadas por las intuiciones, es decir va más allá del mero fenómeno primario o "Erscheinung", interpretándolo y convirtiéndolo en un objeto de conocimiento objetivo o Phainomenon. Un juicio de experiencia, será pues aquel que *interpreta* el material sensible dado, a través de la función categorial del entendimiento de forma objetiva y significativa.

No obstante, dos años después de la primera edición de la KrV, en los "Prolegómenos"⁸, Kant define el concepto de "Erfahrung" (experiencia) de forma mucho más precisa, con la distinción entre "Wahrnehmungsurteile" (Juicios de percepciones) y "Erfahrungsurteile" (Juicios de experiencia). Todos los juicios de experiencia son para Kant en principio empíricos, es decir ligados a los "data" sensible, pero los llamados "Wahrnehmungsurteile" tienen una validez subjetiva, mientras que los "Erfahrungsurteile" poseen una validez objetiva, universal e intersubjetiva. Los "Wahrnehmungsurteile" se constituyen por una mera conexión lógica entre las percepciones y el sujeto cognosciente y no se hallan relacionados con el correlato de un objeto exterior válidamente objetivo. Por el contrario, los "Erfahrungsurteile" son aquellos juicios donde básicamente la información sensible es subsumida bajo las categorías de la relación y a través del esquematismo categorial el juicio adquiere una relación con el objeto trascendental y una validez intersubjetiva y universal.

Sin embargo y como han señalado algunos autores⁹, los ejemplos que Kant expone para definir los juicios de "Wahrnehmung" no tematizan de forma adecuada lo que Kant trata de expresar, ya que los ejemplos tales como "el azúcar es dulce" no excluyen el empleo de los conceptos categoriales del entendimiento. Habrá que esperar a la segunda edición de la KrV, para que Kant clarifique exactamente en qué consisten los "Wharnemungsurteile". Kant distingue en esta edición entre una "Unidad de la conciencia" objetiva y otra subjetiva, y cuando describe el esquematismo de las categorías y la función del tiempo, realiza una distinción de hecho entre dos niveles de determinación del tiempo de carácter subjetivo y objetivo, que diferencian nítidamente lo que Kant entiende por "Erfahrungsurteil" y por "Wahrnehmungsurteil".

La verdadera experiencia, la objetiva y no la subjetiva, la continúa explicando Kant en los "Prolegómenos" a través de un juicio en el que intervienen las categorías de sustancia y de causalidad. Kant concede a Hume totalmente la razón en la imposibilidad de probar necesariamente la relación entre el sujeto y el predicado en un juicio causal. De hecho Kant va más lejos que el mismo Hume en la duda escéptica, y también concede que comprendiendo la realidad como

8 Kant, I. *Prolegomena*. Hamburg. Hrsg.v. K. Vorlander. 1976. Pág. 53.

9 Prauss, G. *Erscheinung bei Kant*. Berlin. Reclam. 1971. Pág. 255.

"cosas en sí" también es inexplicable cómo éstas pueden existir como sustancias diferentes de sus accidentes, y cómo puedan relacionarse entre sí.

Es entonces cuando Kant asigna a muchos de los juicios asociacionistas al estilo de Hume, el carácter de juicios hipotéticos perceptivos. Los juicios de percepción son de hecho juicios hipotéticos que sólo describen una objetividad subjetivista fundada en percepciones; en cambio el segundo grado de experiencia, sin renunciar a la percepción, *interpreta* este material dado, y gracias a la aprioridad intuitiva que el hombre tiene del tiempo, llega a objetivar este juicio relacionando de forma objetiva sensibilidad y entendimiento.

La superación de la duda escéptica de Hume sobre el "principio de causalidad" que amenazaba no sólo a la objetividad de la ciencia, sino a la posibilidad misma del conocimiento objetivo, se lleva a término a partir de que espacio y tiempo no sean inmanentes a las "cosas en sí" mismas, sino que formen parte del fenómeno; de esta forma es posible no sólo constituir la experiencia primaria, sino asimismo distinguir entre una experiencia meramente subjetiva y otra objetiva. Teniendo este criterio de experiencia, Kant está en condiciones además de dar la vuelta a toda la argumentación de Hume. El conocimiento no proviene totalmente de la experiencia sensible, sino que al revés, es el conocimiento a priori de la Subjetividad humana del que proviene la experiencia significativa.

Dialéctica y escepticismo en Kant

La polémica con Hume sobre el "principio de causalidad" y la refutación de su escepticismo no es la única vía que lleva a Kant a construir su nuevo concepto de "Erfahrung". Como ya sugeríamos al hablar de "la Dissertatio", existe un segundo bloque temático en la filosofía de Kant que se halla íntimamente unido con la cuestión escéptica; nos referimos a las "antinomias de la razón" que Kant tematiza en su "Dialéctica Trascendental".

En este segundo complejo temático nos encontramos sorprendentemente ante una valoración bastante positiva del escepticismo que Kant acaba de refutar. A tal efecto Kant distingue entre el escepticismo propiamente dicho, y el *método escéptico*¹⁰. Mientras que el escepticismo aniquila todo criterio de verdad, en cambio la aplicación correcta del método del que se sirve el escéptico, puede reforzar y clarificar aún más el nuevo concepto de experiencia.

El lector de la KrV, se encuentra pues con la sorpresa, de que en cuanto lee en el capítulo de la "Dialéctica Trascendental", Kant parece iniciar una recuperación parcial de la metodología escéptica. El *método escéptico* que Kant indica debe de ser incorporado a la estructura de la filosofía trascendental¹¹, es también definido como la "antitética" de la razón. Dado que Kant emplea el término "antitética" a menudo como sinónimo de "dialéctica"; de aquí se deduce que Kant identifica al *método escéptico* con la dialéctica; con lo que la revalorización del escepticismo es de facto una revalorización de la dialéctica.

10 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg. Hersg. v. Raymund Schniadt. 1953. B 451.

11 Idem B 514

Por consiguiente la condena que Kant había enunciado sobre la dialéctica en la introducción a la tercera parte de la Crítica, es decir la denominación de la dialéctica como "Logik des Scheins"¹² (Lógica de la apariencia), queda ahora bastante atenuada. La revalorización del "método escéptico" puede traducirse como revalorización del "método dialéctico", con lo que la dialéctica deviene parcialmente como algo positivo y útil para fundamentar el nuevo concepto de experiencia.

Por método dialéctico o escéptico, Kant entiende "antitética", es decir la oposición de dos juicios que se contradicen con respecto al mismo predicado. Se plantea la oposición, y se afirma una tesis y su contrario o "antítesis"; y tanto la tesis como la antítesis son probadas con una rigurosa deducción lógica para que su oposición destaque con más fuerza.

Kant, que denomina a esta oposición "antinomia" identifica a las tesis como argumentos provenientes de la tradición dogmática racionalista y a las antítesis como argumentos procedentes de la tradición empirista anglosajona. Como ya hemos sugerido anteriormente, el conflicto de las llamadas "Ideas Cosmológicas" es una polémica escéptica que no procede directamente de Hume, sino que es una herencia de la polémica entre la tradición de Leibniz y Wolff por un lado y los newtonianos anglosajones por otro. Lo que se discute en estas antinomias es la revisión de los grandes temas de la filosofía racionalista continental, es decir la "creatio infinita y el totum", la "compositio mundi", el "ordo universalis mundi" y la "contingentia mundi".

No obstante, aunque la dialéctica kantiana procede históricamente de la polémica Leibniz versus Clark-Newton, la estructura de las antinomias y la exposición de las mismas se hallan en gran parte inspiradas en la tradición dialéctica eleata. Como demuestra la admiración de Kant por Zenón de Elea¹³, la "antitética" y la "paradójica" que el filósofo de Königsberg presenta en sus antinomias es de orientación eleata. De hecho Kant emplea la dialéctica antitética con una cierta inspiración zenoniana, sobre todo en lo que respecta en la deducción de premisas siguiendo el criterio lógico-matemático, pero también incluso en la solución de las antinomias, Kant contempla la posición de Zenón de neutralizar el principio de contradicción o del tercio excluso indicando que ambas preposiciones de la aporta eran falsas, como un precedente de su propia solución fundamentada sobre el "Idealismo Trascendental".

Lo fundamental para nuestra investigación se centra en el capítulo dedicado a la solución o decisión crítica sobre las cuatro antinomias.

Kant inicia la solución de las antinomias matemáticas, indicando que en cuanto que se las valora como si las preposiciones describiesen "cosas en sí mismas", entonces la serie de lo condicionado a lo incondicionado que se presenta en las mismas, y sobre todo el concepto de totalidad o incondicionado que culmina la serie en un regreso infinito, es aceptado por la razón como algo válido. Por contra si las preposiciones de carácter matemático, son comprendidas como

12 Idem B 349

13 Idem B 530

representaciones dadas al sujeto cognoscente, es decir como fenómenos, entonces se descubre fácilmente lo que Kant denomina "sophisma figuarea dictiones", es decir se desenmascara que en la serie hacia lo incondicionado existe el déficit de subsunción de esa totalidad bajo intuiciones empíricas, lo que es imposible en el marco de un sujeto normal cognoscente.

Una vez descubierta la falacia tanto de la tesis como de la antítesis, Kant indica que la oposición, es decir la antinomia como tal es una ilusión, de hecho no existe.

Ambas preposiciones son falsas porque se fundamentan cognitivamente en un criterio de verdad que identifica y no separa adecuadamente la "Cosa en sí misma", del Sujeto que construye la representación. La posición cognitiva kantiana, se basa pues en neutralizar el "principio del tercio excluso" o de contradicción con respecto al empleo del concepto de totalidad. Dicha neutralización implica la negación de Kant a aplicar el "principio de contradicción" como principio cognitivo, a la realidad de forma ontológica; es decir Kant rechaza la necesidad de una disyunción radical lógica hacia una u otra preposición, o sea rechaza tanto la identidad como la diferencia, denunciando que el planteamiento de las antinomias no es significativo sino ilusorio, ya que no tiene en cuenta un criterio de experiencia basado en una distinción entre objeto y representación del objeto.

En un momento dado de la solución de las antinomias matemáticas, Kant señala el porqué de la importancia y relevancia de la "dialéctica escéptica". Kant alude en el texto¹⁴ que lo positivo de esta clase de escepticismo, que se remonta al "Eleatismo", reside precisamente en que gracias a las antinomias y a la desesperación a que puede llevar su estudio, se puede demostrar *indirectamente* la idealidad trascendental de los fenómenos. Gracias a las aporías de la dialéctica, apunta Kant, también se puede llegar a encontrar la distinción entre fenómeno y nómeno, y de esta forma superar tanto al dogmatismo como al escepticismo empírico. Es decir, Kant afirma aquí que no sólo fue el empirismo reduccionista de Hume, el que le sacó del sueño dogmático de la razón, sino que el estudio de la dialéctica y sus antinomias fue la segunda clave, que le llevó a descubrir la necesidad de construir el criterio trascendental.

En lo concerniente a la solución de las antinomias dinámicas, y en especial con respecto a la tercera antinomia, también a través de ellas se expresa el carácter de hilo conductor hacia el criterio trascendental que tuvieron estas antinomias; de hecho algunos autores incluso insisten en que toda la filosofía de Kant descansa en la problemática dialéctica de la oposición entre libertad y naturaleza.

La tercera antinomia nos introduce de hecho en la vertiente ético-moral de la crítica escéptica. El núcleo de la antinomia opone a la ley de causalidad universal planteada por el escepticismo y por el mismo Hume, a la posibilidad de la libertad de la praxis humana.

14 Idem B 535

De nuevo aquí la antitética en un primer momento se revela como falacia. Según Kant si la concepción que tenemos de la naturaeza implica un conocimiento de las “cosas en sí mismas”, entonces y debido a que espacio y tiempo se hallan en las cosas la libertad del hombre es imposible frente a la necesidad de la naturaleza; en cambio si se parte de la premisa del criterio trascendental, es decir de la distinción del conocimiento de la naturaleza entre la “Cosa en sí” y nuestra representación fenoménica de la misma, entonces se puede aceptar la posibilidad de una causa noumenal o un orden inteligible que sostiene al fenómeno desde otro ámbito en donde la causa no se halle ligada al espacio y al tiempo.

Por consiguiente en la solución a esta antinomia, Kant ni va a decidirse por una de las tesis opuestas, ni va aceptar la falsabilidad de ambas preposiciones sino que va a declarar que la disyunción, es decir la aplicación del principio de contradicción a la naturaleza desde un plano gnoseológico a un plano ontológico tampoco es aceptable; pero no porque Kant niegue la significación de las preposiciones contrapuestas, sino esta vez porque Kant acepta pensar al mismo tiempo y en relación la identidad y la diferencia iniciando así una posición cognitiva que implica pensar la contradicción de forma parecida a como la pensó Platón en su dialéctica de madurez.

Es interesante el hecho que Kant intente justificar su posición cognitiva de abolir la disyunción entre “Cosa en sí” y “fenómeno” en un mismo sujeto, a través de la noción jurídica de responsabilidad¹⁵. Precisamente gracias a este paradigma, Kant puede clarificar que aunque el mundo inteligible y el mundo sensible coexisten al mismo tiempo en la causalidad de la Subjetividad humana, esto no implica un conocimiento que vaya más allá de la causa. A pesar pues que sea la primera vez, en toda la KrV, que Kant valora al mundo inteligible desde un acento positivo y útil, lo cierto es que la dimensión noumenal no va más allá de la causalidad estricta y por tanto continúa existiendo el límite y la distinción entre ambos mundos. O dicho en otras palabras: a través de la solución de la tercera antinomia, Kant trata de pensar el principio de contradicción no en su misma síntesis como Hegel, sino pensando la identidad y diferencia como opuestos al mismo tiempo; esta neutralización de la disyunción radical se hace posible porque Kant opera en el mundo inteligible con un plano causal activo situado más allá de la dimensión natural o visible de la naturaleza; de aquí estas reverberaciones con el escenario cognitivo de la “comunidad de géneros” platónica.

Resumen. El criterio de verdad en Kant

El criterio de verdad en Kant sólo es traducible a partir de su elaborada teoría de la “Erfahrung” (experiencia) y ha de entenderse como una magistral respuesta al escepticismo de Hume.

En Kant la experiencia se construye por una *síntesis*, realizada por la subsunción de las intuiciones empíricas y puras bajo la función categorial del

15 Idem B 570

entendimiento, a través del modelo de la intuición y la apercepción trascendental. La posibilidad empero de construir un objeto sustancial se obtiene gracias al esquematismo categorial que presupone la determinación del tiempo como *mediación* no sólo entre los dos polos del mundo fenoménico, es decir entre conceptos e intuiciones, sino también con respecto a aquella parte de las intuiciones que no son temporales ni espaciales y que provienen de la percepción.

En Kant, empero, este primer nivel de experiencia que posibilita el que podamos pensar y conocer adecuadamente desde una unidad permanente y esquematizada por el tiempo cualquier objeto constituye un nivel cero de experiencia.

Como vimos al analizar los “Prolegómenos”, y a partir de este nivel base que posibilita la experiencia, Kant indica que cuando la experiencia se articula en juicios debemos distinguir en ellos dos niveles. El primer nivel es el de los juicios de experiencia subjetivos, que Kant define como “Wahrnehmungsurteile” (juicios de percepción). Estos juicios se generan como toda experiencia de una síntesis entre categorías e intuiciones, y por tanto en ellos también tiene lugar una aplicación esquemática categorial; su particularidad reside sin embargo en el hecho de un particular uso de la determinación temporal; es decir en el juicio de percepción se emplea la representación temporal pura de la permanencia (*Beharrlichkeit*) sólo en función de determinar el tiempo en relación con el fenómeno subjetivo; se aprehende pues un mero cambio, pero no una modificación temporal objetiva. Esos juicios subjetivos y asociacionistas que se parecen mucho a los juicios asociativos empíricos de la tradición anglosajona, no constituyen una experiencia universal y objetiva.

El segundo nivel de experiencia y el más elevado lo constituyen los juicios que Kant denomina “Erfahrungsurteile” (juicios de experiencia). Esos juicios son aquellos en los que el primer modelo constitutivo de la experiencia o nivel cero, es decir la constitución de un objeto permanente y unitario sustancial, a partir de la multiplicidad cambiante de las percepciones, se emplea para determinar a través de la categoría correspondiente y del esquematismo temporal, una determinación objetiva del tiempo. De esta forma dichos juicios contienen una experiencia objetiva, universal y necesaria, y sólo ellos pueden llamarse propiamente juicios de experiencia.

De esta elaborada teoría de la experiencia, podemos deducir que el criterio de verdad y falsedad en Kant es un criterio basado en una *síntesis* entre los conceptos y los datos de la experiencia sean estos puros o empíricos; o dicho en otras palabras: para que pueda existir un criterio de verdad los “data” de la experiencia deben ser *interpretados*, deben adquirir significación.

En el marco de la distinción entre “cosa en sí” y fenómeno, es decir de la diferencia entre el objeto desconocido y la representación del mismo, y de los diversos niveles de experiencia, Kant se halla en condiciones de definir la verdad de forma muy completa. La verdad de un juicio de percepción, es decir de una determinación subjetiva del fenómeno, reside en que la experiencia nos confirma que la interpretación de los “data” de la percepción corresponde de forma efectiva con la interpretación que hemos hecho global del objeto. La falsedad en este caso reside en la no correspondencia de los “data” con el interpretado objeto. Pero en

ambos casos existe una percepción subjetiva interpretada, a partir de la cual y como si fuera un correlato, puede construir Kant sus juicios de experiencia.

Los juicios de experiencia transforman los juicios privados subjetivos en juicios universales objetivos; a través del esquematismo o determinación objetiva del tiempo en la función categorial, este fenómeno interpretado y subjetivo, deviene un conocimiento objetivo, que siempre es verdadero y universal, siempre y cuando el juicio de percepción sobre el que se funda haya interpretado bien los "data" de la percepción. Por consiguiente, el criterio de verdad en Kant se basa en la experiencia sensible y experimental, pero siempre siendo ésta interpretada en grados ascendentes de significación objetiva.

Tanto el hallazgo del criterio trascendental, como la construcción de una teoría de la verdad, no son en Kant separables, de su polémica personal con el escepticismo y su intento de superar dicho escepticismo.

Como hemos comprobado han existido dos vías escépticas gracias a las cuales Kant se ha visto motivado a elaborar un nuevo criterio de verdad. En ambos de estos complejos, nos podemos encontrar con el problema central de la tradición dialéctica-escéptica clásica, es decir el problema de la "mediación" entre lo inteligible y lo sensible. En la vía de polémica contra la concepción empirista y psicologista que Hume tenía sobre el principio de causalidad, Kant resuelve el dilema de una conexión objetiva entre los conceptos de causa y efecto, situando al "tiempo" como esquema mediador en el que se funda la relación.

Por el contrario, en el segundo complejo dialéctico-escéptico, es decir en el complejo de las antinomias, transmitidas por el debate entre el racionalismo continental y los empiristas anglosajones seguidores de Newton, Kant emplea otra estrategia para superar el problema de la "mediación". Las antinomias presentan argumentos contrapuestos con respecto a predicados iguales o muy semejantes, de forma que la contradicción aquí se centra en la imposibilidad de decidirse por uno de los dos argumentos encontrados, debido asimismo en última instancia a la falta de "mediación". Kant en esta ocasión, supera el complejo escéptico desde la comprensión del espacio y del tiempo como intuiciones sensibles a priori en la representación, y no integradas en las "cosas mismas", lo que conduce automáticamente a neutralizar la aplicación ontológica del principio de contradicción o tercio excluso a los argumentos (una vez por confusión y otra vez porque los argumentos son diferentes pero no opuestos); y por tanto a la irrelevancia del problema de la "mediación" que ahora es obsoleto.

Desde el hilo de nuestra investigación, lo fundamental es que Kant, a pesar de su desconfianza hacia la tradición dialéctica, es el primer filósofo moderno que reintroduce en la discusión filosófica occidental específicamente el tema de la dialéctica. A partir del filósofo de Konigsberg, dialéctica y escepticismo serán inseparables en la tradición filosófica idealista alemana.

Octavi Piulats Riu,
Profesor Titular de Antropología
Filosófica y Filosofía de la Cultura,
Dpto. Historia de la Filosofía,
Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona.
octavipiulats@ub.edu

UNA SINCRONÍA INSOPORTABLE: FUNES EL MEMORIOSO*

José Pedro Pizarro Suescum, Universidad de Sevilla.

Resumen: Sin ánimo de imponer finalismo a su lectura, este trabajo posiblemente esté abocado a la aporía. El objetivo, acaso pretencioso, es reconstruir el texto borgiano seleccionando una serie de claves hermenéuticas, y sintetizando contenidos que adjuntaremos a éstas. Puesto que no existe lectura neutra, en ocasiones nos posicionaremos fuera del texto, tergiversando su contenido quizá, pero añadiendo (posibles) convergencias y divergencias con otros autores.

Abstract: Without wishing to impose finality to his reading, this paper maybedoomed to aporia. The purpose, perhaps pretentious, is to reconstruct the text of Borges selecting a series of hermeneutical keys, and synthesizing content that will attach to them. Since there is no neutral reading, we'll sometimes set outside the text, distorting its content may, but adding (possible) convergences and divergences with other authors.

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere
Baruch Spinoza

Todo se penetra. La lectura de los clásicos que no distinguen los ocaños me ha vuelto inteligible muchos ocaños en todos sus colores. Hay una relación entre la competencia sintáctica por la que se distinguen los valores de los seres, de los sonidos y de las formas y la capacidad de comprender cuando el azul del cielo es realmente verde y qué parte del amarillo existe en el verde azul del cielo. En el fondo es lo mismo: la capacidad de distinguir y de sutilizar. Sin sintaxis no hay emoción duradera. La inmortalidad es una función de los gramáticos.

Bernardo Soares

1. Recuerdos útiles

Sin saber si ha lugar, no hace mucho tuve la suerte de asistir a una conferencia en la que se trataban las relaciones entre filosofía y literatura en Borges¹. Desde un primer momento, y no por ser adicto a sus textos, no por tener sus *Obras Completas*, pensé que sacar conclusiones sobre esa cuestión era una tarea sin fin, una *búsqueda sin término*, que diría Popper. Y pensé eso porque a poco que se lean sus párrafos, por escasa que sea nuestra información sobre sus fuentes, sobre sus infinitas lecturas, creo que se impone considerar a Borges un ecléctico. En efecto, un individuo cuya vida ha sido esencialmente lectura y

* Quisiera expresar mi agradecimiento al profesor Juan Arana por brindarme la oportunidad de publicar este trabajo, y también a los profesores César Moreno y Federico Rodríguez, que, en el contexto de sus clases, mucho me hicieron pensar.

1 La conferencia se tituló: "Provocaciones filosóficas de Jorge Luis Borges". En adelante, usaremos como expresión parte del título.

escritura, que ha leído tanto, que *se figuraba el paraíso bajo la especie de una biblioteca*, no podía ser otra cosa. Esto último (pienso) pudiera ser una buena idea regulativa a la hora de leer e interpretar sus textos, que no su obra.

Interpretar sus textos, en plural. Pero son muchos los textos, cuentos, poemas, ficciones: *caute*. En este trabajo nos vamos a centrar en uno de sus bellísimos cuentos, acaso la categorización estética sea la menos pretenciosa, la menos constrictora. Nos centraremos en *Funes el memorioso*, recogido en el volumen *Ficciones*. Según nos cuenta el propio Borges, *es una larga metáfora sobre el insomnio*², por ello podemos pensar que sería recomendable tener en cuenta esta brevísima sinopsis, exenta de autocomplacencias, o al menos siendo éstas voluntarias. Obviamente, resulta razonable que un escritor sepa qué está escribiendo. Por lo demás, esa sinopsis no tiene por qué considerarse falsa o verdadera; la literatura no entiende de valores de verdad: aquí evitaremos caer en refutaciones, pero sí conjeturaremos ciertas cosas.

Qua filósofo, entramos en arenas movedizas, no puedo decir sino que este cuento es muy filosófico. Por dos simples razones: se mencionan varios filósofos, y se tratan temas muy caros a la filosofía (la memoria, la *Mathesis Universalis*, los nombres propios, los sistemas categoriales, etc)

2. Polifonía

Existe, dice Nietzsche, una inocencia de la admiración: *la tiene aquel a quien todavía no se le ha ocurrido que también él podría ser admirado alguna vez*³. Pensemos, casi por juego dialéctico, en los dos sujetos que intervienen implícitamente en el aforismo: el admirador inocente, y, en el caso que nos interesa, el individuo admirado. Tal es la relación entre el narrador (Borges) y Funes. Entre ambos, por tanto, se establece una relación afectiva, el maestro Funes es admirado por sus cualidades: lo cual no le desagrada, porque nadie es maestro si no es reconocido como tal, en vida o en muerte. Por otro lado, el aprendiz, que no sabe hasta dónde puede dar de sí, puede llegar a ser maestro: no sabe que algún día podría ser objeto de admiración.

En las relaciones hay distancias, nunca hay fusión entre dos individuos, es decir: hay un resquicio de intimidad siempre opaco al otro. No hay que ver aquí una suerte de lenguaje o vocabulario privado, antes bien se trata de una subjetividad intransferible. Del mismo modo, no puede haber sincronía entre dos individuos, los cuales responden a distintas vivencias articuladas de diferentes

2 BORGES, J. L.: "Prólogo"; en *Artificios*, recogido en: *Ficciones*, Madrid, Planeta de Agostini, 1985, p.119

3 NIETZSCHE, F.: *Más allá del Bien y el mal*, trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972, 118, p.101

modos. No hay, pues, homeostasis entre individuos, y es bueno que así sea, ya que *una cosa que queda explicada deja de interesarnos*⁴.

Esta distancia que conjeturamos, se palpa en el texto mismo:

Lo recuerdo (yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, sólo un hombre en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto) con una oscura pasionaria en la mano, viéndola como nadie la ha visto, aunque la mirara desde el crepúsculo del día hasta el de la noche, toda una vida entera⁵

Inmediatamente después:

Lo recuerdo, la cara taciturna y aindiada y singularmente remota, detrás del cigarrillo⁶

Acto seguido:

*Recuerdo (creo) sus manos afiladas de trenzador*⁷

Hasta el primer punto y aparte, encontramos tres oraciones más con el verbo “recordar”, como las primeras: con el sujeto omitido y en primera persona del singular. Sin embargo, es curioso que éstas últimas, en contraposición con las tres primeras, no incluyen “aclaraciones”. Al usar este término, hago referencia a la noción de distancia que venimos usando. Nótese cómo los paréntesis que acompañan al verbo “recordar”, imprimen una distancia entre el narrador y lo narrado: estilo indirecto, explicitado.

Empezamos a ver más cosas, ahora ya no sólo aparecen Funes y el narrador (Borges), lo que antes explicitaba el afuera de la palabra “narrador”, ahora se ha

4 Íbid. 80, p.94. Este aforismo continúa: -*¿Qué quería decir aquel dios que aconsejaba: "¡Conócete a ti mismo!"?* - *¿Acaso esto significaba: "¡Deja de interesarte a ti mismo! ¡Vuélvete objetivo!"?* - *¿Y Sócrates? - ¿Y el "hombre científico"?*-

Creemos que Nietzsche se inspira en Goethe:

*¡Conócete a ti mismo! ¿Qué quiere decir eso?
Significa ¡sé tu mismo!, o acaso ¡no lo seas!
No es más que un lema de los buenos sabios
contradicitorio en su brevedad
¡Conócete a ti mismo! ¿Qué saco yo con eso?
Si logro conocerme, al punto debo irme
Es como si, no habiendo llegado a un baile de disfraces,
me quitara enseguida el antifaz*

(Citado en: SCHOPENHAUER, A.: *El arte de conocerse a sí mismo*, ed. & intro. & notas de Franco Volpi, trad. de Fabio Morales, Madrid, Alianza, 2008, Introducción, p.14)

5 BORGES, J. L.: “Funes el memorioso”, en *Artificios*, recogido en: *Ficciones*, Madrid, Planeta de Agostini, 1985, p.121

6 Íbid. p.121

7 Íbid. p.121

desligado: es el mismo Borges, como personaje, inmerso en los hechos referidos. Pero hay más, parece como si Borges nos invitase a *escribir la lectura*:

Me parece muy feliz el proyecto de que todos aquellos que lo trataron escriban sobre él; mi testimonio será acaso el más breve y sin duda el más pobre, pero no el menos imparcial del volumen que editarán ustedes⁸

Considero interesante la expresión *el volumen que editarán ustedes*. A primera vista, podemos decir que converge con la expresión de R. Barthes, y es que las lecturas (atentas) comportan subrayados, anotaciones (también artículos, libros, capítulos en éstos). Pero esto último, quizás nos llevará a considerar aquél texto como éxito autoproclamado, si bien de modo débil, pues editar es algo más que leer. Aunque, fuera de estas tentativas maliciosas, también podemos entender esos capítulos que editaremos como *inscripciones* que quedarán en nuestra memoria, como recuerdos; lo cual nos convierte también en *testigos del texto*: testigos cuyos *testimonios* serán, también, *imparciales*.

De momento, seríamos Borges, el narrador, nosotros (yo), y Funes; por si fuera humilde el cuadrado, ahora añadimos un nuevo lado: el Funes que rememora Borges (el Funes referido) se bifurca, aparece también el Funes interlocutor. Como si no fueran bastante éstos cinco ángulos de visión, ahora aparece también el primo del narrador: un tal Bernardo Haedo.

Por lo pronto, Funes no había empezado a hablar, Borges y el narrador le habían evitado la tarea; pero la cortesía tiene sus límites. Después de haber como insinuado su aparición, no sin elipsis tal vez, Funes hace acto de presencia:

*Bernardo le gritó imprevisiblemente: ¿Qué horas son, Ireneo? Sin consultar el cielo, sin detenerse, el otro respondió: Faltan cuatro minutos para las ocho, joven Bernardo Juan Francisco. La voz era aguda, burlona*⁹

Tras un punto y aparte, *como quien despierta*, interviene Borges:

Yo soy tan distraído que el diálogo que acabo de referir no me hubiera llamado la atención si no lo hubiera recalcado mi primo, a quien estimulaban (creo) cierto orgullo local, y el deseo de mostrarse indiferente a la réplica tripartita del otro¹⁰

De nuevo la aclaración, de nuevo el paréntesis que se interpone entre lo sucedido y lo contado. Merece la pena destacarse que el primo del narrador, interviene como conciencia subsidiaria de éste: es quien recalcó los hechos, *phármakon* de la memoria. Así, una vez estimulada su atención:

Me dijo que el muchacho del callejón era un tal Ireneo Funes, mentado por algunas rarezas como la de no darse con nadie y la de saber siempre la hora, como un reloj.

8p.122

9 p.123. En el texto, cursivas y normales se muestran antitéticas respecto a nuestra cita. Invertimos su relación con el fin de no romper la continuidad de nuestra grafía

10 p.123

Agregó que era hijo de una planchadora del pueblo, María Clementina Funes, y que algunos decían que su padre era un médico del saladero, un inglés O'Connor, y otros un domador o rastreador del departamento del Salto. Vivía con su madre, a la vuelta de la quinta de los Laureles¹¹

Este fármaco más bien parece inútil remedio, mejor no haber preguntado. No parece existir común acuerdo en quién sea Funes, no vale, con él, el *sentido común*. *No se da con nadie*, pero qué importa si siempre sabe la hora: estamos ante un individuo atento; aquéllos que hablen de él, incluso por experiencia propia, parecen condenarle a ser lo que no ha sido¹². Aunque esta “conclusión” estaba implícita en la advertencia del narrador¹³, lo cual nos hace incurrir en circularidad.

Por lo demás, estas condenas se hacen calvario y Bernardo vuelve a *usar la técnica del anacronismo, esta vez acaso involuntario (o inconsciente)*¹⁴:

Los años ochenta y cinco y ochenta y seis veraneamos en la ciudad de Montevideo. El ochenta y siete volví a Fray Bentos. Pregunté, como es natural, por todos los conocidos y, finalmente, por el “cronometrío Funes”. Me contestaron que lo había volteado un redomón en la estancia de San Francisco, y que había quedado tullido, sin esperanza. Recuerdo la impresión de incómoda magia que la noticia me produjo: la única vez que yo lo vi, veníamos a caballo de San Francisco y él andaba en un lugar alto; el hecho, en boca de mi primo Bernardo, tenía mucho de sueño elaborado con elementos anteriores¹⁵

Con Nietzsche de nuevo, recordamos que *no existen hechos sino interpretaciones de hechos*. Este tolerante aforismo no le habría gustado mucho a Funes, porque sus interpretaciones, como iremos desvelando, no son tales. Este señor no profesa el democrático arte de la pregunta, si acaso la petición cortés (que parodia los signos de interrogación). De vuelta al círculo, notemos cómo nuevamente se malinterpreta a Funes; Borges no vacila en decirnos que *el hecho, en boca de su primo, tenía mucho de sueño elaborado con elementos anteriores*.

Es bien sabido, que en los pueblos pequeños todo el mundo se conoce. Este dicho, en tanto tópico, no es del todo correcto, a menos que sólo seamos rumores. Lo cierto es que Funes, parece que verificó un rumor, supo que Borges había iniciado el estudio del latín. Anteriormente hemos insistido en que el hablar sobre Funes, no era sino tergiversarlo, ya se nos avisaba de que *recordar es un*

11 *Íbid.* p.123

12 Décadas antes, Nietzsche decía: *Hablar mucho de sí mismo es también una forma de ocultarse*. (NIETZSCHE, F.: 1972, 169, p.110) Asimismo, Pessoa, no en vano mucho más nihilista, escribe que *hablar es tener demasiadas consideraciones con los demás* (PESSOA, F.: Libro del desasosiego, trad. de Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1986, p.65) Insinuamos una tríada de soledades, únicamente convergentes en el texto, el *tertium quid* sería Funes.

13 Ver texto citado (nota 7)

14 Parafraseamos aquí una expresión de Borges presente en “Pierre Menard, autor del Quijote” (BORGES, J. L.: p.59)

15 *Íbid.* p.124

verbo sagrado. Pero Funes es un *nombre propio*, exclusivo, tiene autoridad para referir hechos. Máxime si fue él mismo quién participó:

No sin alguna vanagloria yo había iniciado en aquel tiempo el estudio metódico del latín. Mi valija incluía el *De viris illustribus* de Lhomond, el *Thesaurus de Quicherat*, los comentarios de Julio César y un volumen impar de la *Naturalis historia* de Plinio, que excedía (y sigue excediendo) mis mórdicas virtudes de latinista. Todo se propala en un pueblo chico; Ireneo, en su rancho de las orillas, no tardó en enterarse del arribo de esos libros anómalos. Me dirigió una carta florida y ceremoniosa, en la que recordaba nuestro encuentro, desdichadamente fugaz, “del día siete de febrero del año ochenta y cuatro”, ponderaba los gloriosos servicios que don Gregorio Haedo, mi tío, finado ese mismo año, “había prestado a las dos patrias en la valerosa jornada de Ituzaingó”, y me solicitaba el préstamo de cualquiera de los volúmenes, acompañado de un diccionario “para la buena inteligencia del texto original, porque todavía ignoro el latín”. Prometía devolverlos en buen estado, casi inmediatamente. La letra era perfecta, muy perfilada; la ortografía, del tipo que Andrés Bello preconizó: i por y, j por g. Al principio, temí naturalmente una broma. Mis primos me aseguraron que no, que eran cosas de Ireneo¹⁶.

Obviamente, esta memoria anómala, no podía tener sino un anómalo sentido del tiempo: las expresiones “todavía ignoro el latín” (entrecomillada) y la promesa (sagrada) de devolverlos en buen estado e inmediatamente, denotan que el sentido del tiempo es, en Funes, distinto. De nuevo la distancia, de nuevo la sincronía (desde fuera) insoportable:

No supe si atribuir a descaro, a ignorancia o a estupidez la idea de que el arduo latín no requería más instrumento que un diccionario; para desengañarlo con plenitud le mandé el *Gradus ad Parnassum* de Quicherat, y la obra de Plinio¹⁷

Sin duda, para ojos *comunes* la tarea de Funes requeriría lo propio de las cosas valiosas: tiempo y esfuerzo. Ambas cosas serán desmentidas, y Funes se librará del pretendido desengaño, implícito en el envío... Aproximadamente una semana después, *accidentalmente*, el narrador (Borges) tuvo que pedirle que le devolviera los libros.

Al llegar a su casa, no sin ciertas mediaciones debidas al recibimiento de la madre de Funes, y la (casi) absoluta falta de iluminación, el narrador terminó por descifrar (sólo después de la infinita conversación) las palabras de Plinio: *ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum*. Como justificando su prematura e inesperada visita (así como la narración de la misma), se nos dice:

Sin el menor cambio de voz, Ireneo me dijo que pasara. Estaba en el catre, fumando. Me parece que no le vi la cara hasta el alba; creo rememorar el ascua momentánea del cigarrillo. La pieza olía vagamente a humedad. Me senté; repetí la historia del telegrama y de la enfermedad de mi padre. Arribo, ahora, al más difícil punto de mi relato. Este (bueno es que ya lo sepa el lector) no tiene otro argumento que ese diálogo

16 Íbid. p.124-5

17 Íbid. p.125

de hace ya medio siglo. No trataré de reproducir sus palabras, irrecuperables ahora. Prefiero resumir con veracidad las muchas cosas que me dijo Ireneo. El estilo indirecto es remoto y débil; yo sé que sacrifico la eficacia de mi relato; que mis lectores se imaginan los entrecortados períodos que me abrumaron esa noche¹⁸

Nuevamente la distancia, explicitada claro está. Ahora, se nos alerta del argumento del relato, ya antes se nos dijo su ser. El texto de Plinio ya aparecía como *auctoritas* para las posteriores tergiversaciones, las cuales van a identificarse como tales: de ahí las preferencias que nos advierte nuestro autor, de ahí que se nos invite, se nos anime, en una suerte de petición débil, a participar en el relato. Esto último, no tiene nada que ver con una orden o una súplica.

3. Complicada amistad

Quien es radicalmente maestro, dice Nietzsche, *no toma ninguna cosa en serio más que en relación con sus discípulos, - ni siquiera a sí mismo*¹⁹. Por el momento, la figura de Funes no parece acomodarse a este aforismo. En efecto, se nos ha presentado a un Funes más bien hurano, cimarrón (según Pedro Leandro Ipuche). No obstante, el maestro, ahora fuera del aforismo, no siempre es fácilmente digerible, ni como persona, ni como docente (asociado o no a parámetros institucionales). Hay, quizás, una cierta conciencia iluminada en la figura del maestro, parece ser una denominación que otorga respeto, una etiqueta que es algo más que etiqueta. El maestro, por tanto, pudiera verse casi como una figura un tanto sagrada, que sólo se desacraliza allá dónde el discípulo comete el *parricidio*. Y esto último, que debiera ser inevitable, es precisamente imposible con Funes, como veremos.

Ya hemos venido insinuando la polifonía inmanente, quizás, al texto. En uno de sus poemas, Borges ensaya esta polifonía. En el individuo, por ejemplo, valgan estos versos:

(...)¿Cuál de los dos escribe este poema
de un yo plural y de una sola sombra?
¿Qué importa la palabra que me nombra
si es indiviso y uno el anatema?²⁰

En un soneto, de los dos dedicados a Spinoza, se dice:

18 Íbid. pp.126-7

19 NIETZSCHE, F.: 1972, 63, p.91

20 http://www.youtube.com/watch?v=RVF6t_hLWpg (12.5.2011)

(...)No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas²¹

Si aunamos ambos versos, creo que puede decirse el presente relato se juega dentro de una sola sombra (un solo espacio), pero con una pluralidad de *yoes*, de voces. Reducir la sinfonía al director (a la batuta) habría sido empobrecedor, cruel para con Funes. Respecto al soneto *Spinoza*, cabe tergiversarlo y decir que sugiere la idea de un tiempo circular (eternidad), no obstante, huelga decir que la representación temporal de esa eternidad es la simultaneidad de la expresión de Dios²². Pasando, de nuevo, a nuestro análisis, creemos que éste no inserta una concepción lineal del tiempo. Antes bien, se trataría de un tiempo circular: nada que ver, por tanto, con sucesiones temporales.

Si hasta ahora, el narrador ha *jugado con el tiempo* (con los tiempos), en adelante el juego linda con la parodia. Sin duda, existe humor intelectual en Borges, textos dadivosos los suyos.

Tendríamos que volver allá por el momento en que se accidentó Funes. Casi por una grata ironía, la minusvalía que hubiera de tocarle, le convirtió en el más válido, en el más agradecido contemplador. Funes, aun siéndolo potencialmente, devino en la antítesis encarnada del epíteto, en virtud del cual, *nihil novum sub sole*²³. Obviamente, con ello no pretendo defender la virtud de la minusvalía, lo cual sería ya una broma macabra. Pero sí es interesante señalar, la paradoja que supone que el quedarse minusválido suponga un aumento de potencia consciente, una atención desmedida al acontecer, una, por qué no, declaración de amor a los fenómenos.

4. Análisis y sinopsis

Refiriéndose a lo que años antes había llamado estilo barroco²⁴, Borges comenta que sólo las palabras que pertenecen al idioma oral son las que tienen

21 <http://www.youtube.com/watch?v=hB4sDgiz9CY> (12.5.2011)

22 La anterioridad en Spinoza no apunta hacia un sentido temporal del tiempo, no se trata de que la Substancia aparezca antes que el modo. Se trata de una anterioridad ontológica, del mismo modo que la premisa es anterior a la conclusión, pero ésta está contenida en aquélla.

23 Íbid. p.124: *Me dijeron que no se movía del catre, puestos los ojos en .la higuera del fondo o en una telaraña. En los atardeceres, permitía que lo sacaran a la ventana. Llevaba la soberbia hasta el punto de simular que era benéfico el golpe que lo había fulminado... Dos veces lo vi atrás de la reja, que burdamente recalaba su condición de eterno prisionero: una, inmóvil, con los ojos cerrados; otra, inmóvil también, absorto en la contemplación de un oloroso gajo de santonina*

24 Yo diría que Barroco es aquel estilo que deliberadamente agota (o quiere agotar) sus posibilidades y que colinda con su propia caricatura (...) yo diría que es barroca la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios. El barroquismo es intelectual y

eficacia, sería, por tanto, un error suponer que todas las palabras del diccionario pueden usarse. Más tarde, añade que (también) es un error escribir con el diccionario. Ahora bien, continúa, posiblemente hay palabras que son comunes para mí y no lo son para otros: cada grupo humano tiene su dialecto (...), pero en fin [repite el mismo argumento], pero en fin...²⁵. No obstante, aun no usándose, esto es: a pesar de que haya palabras y expresiones en des-uso, siguen en el registro de la historia, bien sean, por ejemplo, arcaísmos (o ciertas formas de pedantería consentida). La cuestión es que la comunidad lingüística no es homogénea. Qué duda cabe, si coexisten varias generaciones, diversas ciudades, incommensurables barrios²⁶.

Apliquemos un ejemplo que considero revelador. El te quiero del sexagenario tiene (casi) nada que ver con el te quiero emitido por el adolescente. Para éste, aquella expresión es demasiado seria; para aquél, probablemente comporte un uso frívolo del lenguaje: ¡Deben tener mucha prisa estos legos! Perdóneles, gramática, no saben lo que dicen.

Recuperamos la noción de distancia, sería conveniente, a estas alturas, señalar que tal instancia opera meta-teóricamente; las demás instancias hermenéuticas son deudoras de ésta. Tras reproducir Funes, con perfecta exactitud y traducir al español todos los casos de memoria prodigiosa citados por Plinio, nos dice el narrador:

Con evidente buena fe se maravilló de que tales casos maravillaran. Me dijo que antes de esa tarde lluviosa en que lo volteó el azulejo, él había sido lo que son todos los cristianos: un ciego, un sordo, un abombado, un desmemoriado. (Trató de recordarle su percepción exacta del tiempo, su memoria de nombres propios; no me hizo caso.) Diecinueve años había vivido como quien sueña: miraba sin ver, oía sin oír, se olvidaba de todo, de casi todo. Al caer, perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales. Poco después averiguó que estaba tullido. El hecho apenas le interesó. Razonó (sintió) que la inmovilidad era un precio mínimo. Ahora su percepción y su memoria eran infalibles²⁷.

Bernard Shaw ha declarado que toda labor intelectual es humorística (BORGES, J. L.: *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1981, p.9)

25 <http://www.youtube.com/watch?v=VwhLrAq0Z3c>; (14.5.2011)

26 Nadie cometa la imprudencia de confundir al *cabeza* del barrio *x* con el *cabeza* del barrio *y*. Aquí cada uno busca su singularidad, y no tolera la falta de *finura analítica*...

27 Ibid. p.127. Subrayamos, especialmente el primer enunciado. Creo detectar dos convergencias: Camus por un lado, Pessoa por otro. Respecto al francés, en un brevísimos texto, nos dice:

El ciego que sale de noche entre la una y las cuatro con otro amigo ciego, porque están seguros de no encontrar a nadie en las calles. Si encuentran un farol pueden oír a sus anchas. Rien. Mientras que de día está la piedad de los otros que les impide reír (CAMUS, A.: *Carnets. Mayo de 1935- Febrero de 1942*, trad. de Eduardo Paz Leston, Buenos Aires, Losada, 1963, p.76)

Por su parte, el portugués polifacético comenta que: *Así, no sabiendo creer en Dios, y no pudiendo creer en una suma de animales, me he quedado, como otros de la orilla de las gentes, en esa distancia de todo a que comúnmente se llama la Decadencia. La Decadencia es*

Empecemos por concretar esas, ahora, distancias: en este texto, ahora de forma más conspicua, se juega con el hiato que separa al narrador y a los interlocutores. Este hiato, estos hiatos, se centran en la capacidad perceptiva, la finura analítica, la escritura, el sentido del tiempo, la capacidad memorística, etc. Es menester que notemos cómo el olvido está inserto en la gramática misma. Resulta habitual la expresión “economía del lenguaje”, mas es cierto que ella constituye un acto voluntario. Sin embargo, en la esfera involuntaria-inconsciente, habría que señalar que gran parte del lenguaje está estructurado de manera que repercute en uso confortable. Obviamente, nos ahorraremos muchas diferencias usando nombres comunes, sinónimos, equivalencias, analogías. La polisemia es, para bien o para mal, una de nuestras determinaciones más caras.

Y es que *conocer es comprimir*. Los quizá más importantes recursos del pensamiento, que son los números y las palabras, forman parte de unidades de mayor envergadura. Si decimos, ejemplo usado por el propio Borges, 365, podemos decir, por des-composición polinómica, 3 centenas, 6 decenas, 5 unidades; y no sería la única manera de decirlo... Con las palabras pasa algo parecido, hablamos de familias léxicas. Pero, ¿qué ocurre con los objetos? ¿Cuál sería la unidad mínima de percepción? ¿Y de pensamiento? Estas preguntas, en esencia metafísicas, atraviesan el cuento de Borges:

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc.²⁸

Ahora bien, en el texto citado aparecen también los recuerdos. Aristóteles, esta idea es recurrente para Emilio Lledó, definía la *experiencia* como *sensación* y

la pérdida total de la inconsciencia; porque la inconsciencia es el fundamento de la vida. El corazón, si pudiese pensar, se pararía
(PESSOA, F.: 1986, p.29)

Sin duda, ambos textos ensayan formas de lucidez. El ciego de Camus ríe maliciosamente, porque el otro le considera invidente, desamparado que recibe pagas y es tratado con esa piedad artificial que se compadece con víctimas, en ocasiones, socialmente producidas. Algo que ver con la idea de *sátira* en Spinoza. Por su parte, el desengañoso de Pessoa parece entender, en sintonía con Schopenhauer, que mucho sufre quien mucho detecta. Es, por ello, mejor cerrar los ojos a ciertas cosas, con la conciencia de que ejecutamos esto con voluntad trágica. Ya lo dijo Pascal: *el corazón tiene razones que la razón ignora*.

28 BORGES, J. L.: 1985, pp. 127-8

memoria. Podemos plantearnos, desde Aristóteles mismo, si al percibir percibimos objetos ordenados, objetos con *morphé*. El problema es que lo que haya de entenderse por unidad, tiene mucho que ver con la paciencia o el tiempo de que dispongamos. Cabe una solución pragmática, toda entidad es holomérica: hén kai pân. Intuitivamente suena bien, decimos que el teclado está formado por teclas, el teclado es un soporte que acoge una serie de partes, siendo éstas constituyentes al tiempo que constitutivos. Pero eso es sólo lo que vemos, si usáramos artificios como un microscopio, veríamos más cosas, nos sería más arduo predicar sobre la unidad última del teclado.

De nuevo, otra *provocación filosófica*:

Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo. Y también: Mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también, hacia el alba: Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras²⁹.

Preguntémonos si la memoria procede del análisis o de la síntesis, ello nos llevaría, también, a decidir hasta qué punto pueden distinguirse ambos atributos. Creo que no es preciso apoyarnos en ningún autor o escuela determinada. Antes bien, notemos que tanto el análisis como la síntesis son viables allá donde existe la posibilidad de un todo. Además, sendos procedimientos son lógicos: desmembrar racionalmente los monómeros o integrar racionalmente partes (elaborando a posteriori una totalidad)

La memoria: recuerdos y olvidos. Pero, ¿son éstos elementos antagónicos? Parecieran ser, al menos, términos antónimos. No obstante, si yo dijera: "he olvidado la poca bioquímica que aprendí", podría añadir que soy consciente de ese olvido, habría un atisbo de lucidez. Y si dijera: "Recuerdo aquéllos tiempos en los que aprendía cierta bioquímica". Igualmente, encontramos aquí otra forma de lucidez. Y es que hay un saber del olvido, así como una recuperación del recuerdo; del mismo modo que la ignorancia absoluta no es posible, tampoco el olvido absoluto (o la total amnesia). Retomando la primera tentativa, mejor solucionarla diciendo que ambos movimientos son inseparables: la decisión depende de si partimos de una totalidad dada, o si la totalidad la construimos merced a partes commensurables (o commensuradas).

Del texto citado, se desprende un interrogante fundamental. En efecto, si la sincronía de Funes es tal que para reconstruir situaciones necesita tanto tiempo como duración tuvieran tales situaciones, preguntémonos si mientras ejecuta su labor es capaz de retener el acontecer inmediato. De ser así, el asunto se plantea de forma no-excluyente: Funes usa la memoria y la sensación por separado, la ejecución del recuerdo no suplanta las posibilidades inmediatas de la sensación.

Ante el bullicio de adjetivos que Funes pudiera soltarle a Borges, el narrador nos confiesa que:

29 Íbid. p.128

Esas cosas me dijo; ni entonces ni después las he puesto en duda. En aquel tiempo no había cinematógrafos ni fonógrafos; es, sin embargo, inverosímil y hasta increíble que nadie hiciera un experimento con Funes. Lo cierto es que vivimos postergando todo lo postergable; tal vez todos sabemos profundamente que somos inmortales y que tarde o temprano, todo hombre hará todas las cosas y sabrá todo³⁰.

De entrada, es preciso llamar la atención sobre el primer enunciado. En efecto, cómo iba a ponerlas en duda, si Funes no se rige por los patrones habituales. Funes sólo hay uno, la admiración que nos produce su sagacidad, impide, *per se*, dudar de sus perfectos testimonios; escucharle es creerle, pues desconfiar no podemos: *nulla salus*

Otro tema clásico para la filosofía está también presente en el cuento, no se trata sino de la escritura. En cierto modo, y sólo en cierto modo, la escritura y la historia guardan una estrecha relación. Si superponemos ambas creaciones, es posible conciliarlas bajo la idea de *registro humano*. Ambas, son memorias auxiliares, prolongación artificial de nuestras distracciones: escribir para no olvidar demasiado, digo demasiado porque la historia se escribe con nombres propios que subsumen nombres comunes, adjetivos, adverbios, y demás miserables diferencias³¹...

Funes, como buen socrático, no escribirá nada³², pero consciente de su capacidad, pudo verse tentado por la escritura:

Me dijo que hacia 1886 había discurrido un sistema original de numeración y que en muy pocos días había rebasado el veinticuatro mil. No lo había escrito, porque lo pensado una sola vez ya no podía borrárselo. Su primer estímulo, creo, fue el desagrado de que los treinta y tres orientales requirieran dos signos y tres palabras, en lugar de una sola palabra y un solo signo. Aplicó luego ese disparatado principio a los otros números. En lugar de siete mil trece, decía (por ejemplo) Máximo Pérez; en lugar de siete mil catorce, El Ferrocarril; otros números eran Luis Melián Lafinur, Olimar, azufre, los bastos, la ballena, gas, la caldera, Napoleón, Agustín vedia. En lugar de quinientos, decía nueve. Cada palabra tenía un signo particular, una especie marca; las últimas muy complicadas... Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema numeración. Le dije decir 365 tres centenas, seis decenas, cinco unidades; análisis no existe en los "números" El Negro Timoteo o manta de carne. Funes no me entendió o no quiso entenderme.³³

Si Platón llevaba razón y la escritura es un *phármakon* de la memoria, Funes no debió tardar en percibirse del lado venenoso de la misma, debió centrarse más en el excipiente que en el principio activo. En el texto citado, Borges usa con ironía el verbo "pensar", pues Funes no pensaba, no si entendemos que existe distancia entre el cognosciente y lo conocido. Obviamente, el narrador sí piensa,

30 Íbid. pp. 128-9

31 Entiendo aquí Historia en sentido *espiritual*, quiero decir: occidental

32 Salvo la carta en la que le pedía al narrador el volumen de Plinio y el diccionario de latín, no aparece indicio alguno, salvo *extramental*, de otro escrito de Funes.

33 Íbid. p.129

de ahí que considerase disparatada la tentativa de Funes, así como una rapsodia de voces inconexas. Curiosamente, nos dice que Funes no le entendió, o no quiso entenderle; es por ello que se introduce la cuestión de si el gusto funesiano por el detalle, la pasión por el fragmento, se debe o no a mecanismos voluntarios. Podemos conjeturar que (en parte) sí³⁴, ya que decidió no escribir tras haber discurrido *un sistema original de numeración*.

Con la pretenciosa (o simplista) *Mathesis Universalis*, a Funes le ocurrirá algo parecido:

Locke, siglo XVII, postuló (y reprobó) idioma imposible en el que cada cosa individual, cada piedra, cada pájaro y cada rama tuviera nombre propio; Funes proyectó alguna vez un idioma análogo, pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo. En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado. Resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era inútil. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez³⁵.

Fantaseando, supongamos la paciencia suficiente como para diseñar tal idioma (paremos también la historia para que no aparezca nada nuevo que nombrar). Con Frege, pensamos que toda *representación* es subjetiva e intransferible, así como que el *sentido* es privado pero compartible³⁶. Funes se alinea en el plano de la (re)presentación, la cual depende siempre de una situación afectiva; y (no lo olvidemos), Funes siempre estaba asombrado, porque todo era nuevo para él, siempre descubría novedades.

Sin embargo, aparece aquí algo crucial. Funes tiene conciencia del límite, sabe que morirá, obviamente no sabe cuándo, pero al menos puede conjeturar que ya ha vivido más de la mitad de su tiempo.

La insopportable precisión y minuciosidad de Funes, fue tal que desechó ambas tentativas de síntesis. La “valoración” borgeana muestra lo alocado de las empresas de Ireneo:

Los dos proyectos que he indicado (un vocabulario infinito para serie natural de los números, un inútil catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo) son insensatos, pero revelan cierta balbuciente grandeza. Nos dejan vislumbrar o inferir el vertiginoso mundo de Funes. Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente). Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez³⁷.

34 Subrayamos esta decisión, después veremos por qué.

35 Ibid. pp.129-30

36 FREGE, G.: *Sobre sentido y referencia*; En: VALDÉS VILLANUEVA, L. M (ed.) *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1995

37 Ibid. p.130

Heidegger nos recuerda que la experiencia griega de la filosofía, y por ende de toda la tradición filosófica, consistía en un estado de *correspondencia* para-con el ser: *Denken ist danken*, dirá en otro momento. Asimismo, citando a Platón y a su mejor discípulo, explica cómo el *asombro* fue considerado el afecto filosófico por antonomasia, origen y motor del filosofar³⁸. En este sentido, Funes sería muy filósofo, un filósofo muy arcaico cuyo *noein* y *legein* coincidían plenamente con la *phýsis*³⁹. Por ello, evitando todo cerco al acontecer, libre de distracciones (como la escritura), profesó un pensar sin conceptos, un decir sin discriminaciones. Eso sí, hasta que despertó, hasta que se olvidó de su concilio con el Ser⁴⁰.

5. A modo de epílogo

En un artículo reciente, el ya fallecido Richard Rorty contaba una memorable anécdota:

Cuando conocí a J.L. Austin me sentí inclinado a pensar que se trataba de otro excéntrico inglés (salido de alguna obra de Max Beerbohm o Dorothy Sayers), y, al principio, no me lo tomé en serio como colega. Después se puso a hablar de que Platón se había equivocado “de forma muy interesante, porque pensaba que los nombres comunes eran propios”. A partir de ese momento me pareció una persona con quien podía hablar de lo que a mí me interesaba⁴¹

Es posible que *el conocimiento*, en el mejor de los casos, *es una (involuntaria, pero tolerada) abreviatura del mundo*. Eso sí, de ser un error, no olvidemos que es un *error interesante*.

38 HEIDEGGER, M.: *¿Qué es filosofía?*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2006

39 Sigo aquí los sentidos dados por Heidegger a éstos tres términos (HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa, 2003, pp.109-77)

40 Interpretamos, con cierta convergencia, que el fin del cuento es la toma de conciencia del insomnio, lo cual es una forma *como de despertar*. Anteriormente hemos señalado el momento en el que Funes no quiso entender, y el momento en el que Funes tomó conciencia del límite que supone la muerte (o la vigilia). Podemos también, interpretar el insomnio como una caricatura de la atención.

41 RORTY, R.: “La belleza racional, lo sublime no discursivo y la comunidad de filósofos y filósofas”; En *LOGOS. Anales del Seminario de metafísica*, 2001, N° 3, trad. de Dámaso López García, p.48 (nota 2)

Bibliografía implícita⁴²

- PLATÓN.: *Fedro*, trad. & introducción y notas de Luis Gil, Orbis, Barcelona, 1983
SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Orbis, Barcelona, 1980
NIETZSCHE, F.: *La visión dionisíaca del mundo*, en Estudios preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1995
BRAND, G.: *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, trad. de J. Muñoz & I. Reguera, Madrid, Alianza, 1986
LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P.: *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Herder, 1986
LLEDÓ, E.: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura*, Barcelona, Círculo de lectores, 1994
DERRIDA, J.: *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2003
SAFRANSKI, R.: *Heidegger y el comenzar. Teoría sobre el amor y teoría por amor*, trad. de Joaquín Chamorro, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006
WAGENSBERG, J.: *Si la naturaleza es la respuesta ¿cuál era la pregunta?: y otros quinientos pensamientos sobre la incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2008

Jose Pedro Pizarro Suescum.
el_tito_sepe@hotmail.com

42 No se entienda esta bibliografía en un sentido marginal, simplemente creo no haber citado textualmente ningún pasaje de estos libros. No me cabe duda de que he usado ideas y terminología presente en estas obras, así como es evidente que me he permitido ciertas paráfrasis (que estimé lo suficientemente heterodoxas).

PALIMPSESTOS ONIROCRÍTICOS Hacia una psico-grafía de lo siniestro

Federico Rodríguez Gómez, Universidad de Sevilla.

Resumen: Este texto evalúa la importancia de algunos problemas freudianos (la onirocritia y la definición de la psique) en la configuración temprana de la escritura de J. Derrida. Propondremos algunas hipótesis de lectura para mostrar cómo la prosa de Derrida (lo «siniestro» de su escritura) es tanto (1) la labor propia del sueño en el tejido de elementos y problemas inverosímiles como (2) el trabajo de «desciframiento» de los mismos.

Abstract: This paper assesses the relevance of some Freudian problems (such as onirocriticism and the definition of psyche) in the early constitution of Derrida's writing. We will suggest some hypothesis in order to show how Derrida's prose (the «uncanny» character of his writing) is (1) the kind of work that a dream would carry out, weaving unconnected or paradoxical elements and problems; and, at the same time, it is (2) a sort of «decoding» of his own dreams.

0. Intro.

«En este mismo momento, dirigiéndome a vosotros, de pie, con los ojos abiertos, [...] con los gestos *unheimlich* o espirituales de un sonámbulo, [...], todo sucedería *como si* estuviese soñando [*tout se passerait donc comme si j'étais en train de rêver*] [...] Me dirijo a vosotros pues en la noche *como si* en el comienzo fuera el sueño [*comme si au commencement était le rêve*]. ¿Qué es el sueño? ¿Y el pensamiento del sueño? ¿Y la lengua del sueño? ¿Habrá una ética o una política del sueño que no ceda ni a lo imaginario ni a la utopía, que no sea dimisionaria, irresponsable, y evasiva?»¹.

Si vamos a hablar de algún modo de la onirocritia (de ese remoto género literario que se llegó a reconocer como «literatura onirocrítica»², de esas historias de sacerdotes, de adivinos, de catástrofes que se anuncian no sólo en el movimiento profético de los pájaros sino en los fantasmas o divinidades demoníacas que asediaban los sueños, de tonalidades apocalípticas que estarían, desde entonces, por venir), y a hacerlo en torno a Derrida y Freud (a lo que podría quizás algún día llegar a denominarse la «escritura oniro-crítica de Derrida» o a lo que han sido los escritos freudianos sobre el problema de la interpretación de los sueños), sólo será para hacernos cargo de la operación *inventiva* que está en juego en la obra de Derrida prácticamente desde el principio: quizás ya desde sus primeras ensueñaciones a propósito de ese modelo de

1 DERRIDA, J., *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, 2002, pp. 11, 18 [trad. cast. P. Peñalver, pp. 12, 16]. Trad. modif.

2 Cfr., VINAGRE LOBO, M. A., «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», en *Habis*, nº 22, 1991, pp. 297-312; «La literatura onirocrítica griega hasta el siglo II p. C. Estado de la cuestión», en *Estudios Clásicos*, nº 101, 1992, pp. 63-75.

juventud que fueron precisamente *Les Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau³.

Derrida ha hablado en numerosas ocasiones de una cierta matriz que se instaló muy pronto y que «condicionó todo su trabajo»⁴. Sin duda, en lo que hace a esta víscera hueca de la que habría nacido *casi* todo, a este fértil dispositivo estratégico resultante de la mencionada operación *original*, el saber onirocrítico, Freud y el psicoanálisis, tienen un papel determinante. Para ir trenzando el camino de estas escrituras, de estos palimpsestos onirocríticos, de estas borraduras alegóricas que dejan inevitablemente restos sobre los que se reinscriben nuevas marcas (de Freud a Derrida y *más allá*), para intentar comprender en fin una de las instancias articuladoras ejemplares de la «lógica suplemental» que propaga dicha operación (aquella en la que se jugaría en gran medida el *genio* de Derrida), nos vamos a centrar fundamentalmente en un texto que es sin duda decisivo, el primero en toda esta fascinante *historia*: «Freud et la scène de l'écriture». En él se reproduce ejemplarmente la problemática aquí que queremos analizar.

Esta conferencia fue pronunciada por Derrida en el *Institut de psychanalyse* en marzo de 1966 (año fundamental para la historia psicoanalítica, por la publicación de los *Écrits* de J. Lacan). En la misma se ponía de manifiesto la relevancia del psicoanálisis, su valor *sintomático*, en la conformación de la hipótesis gramatológica, en lo que sería la «economía de la *différance*⁵». Escribiéndose sobre un escrito de Freud de 1925 titulado *Notiz über den «Wunderblock»*, la misma, publicada al año siguiente (1967) en *L'écriture et la différence*, comienza con una advertencia: con ella se pretendía abrir un debate en torno a ciertas proposiciones sobre el psicoanálisis expuestas en textos anteriores, sobre todo en *De la grammatologie*⁶ —cuya segunda parte había sido ya publicada

3 DERRIDA, J., «À voix nue», en *Sur parole*, Paris, Éditions L'Aube, 2001, pp. 17-18 [trad. cast. C. de Peretti y P. Vidarte, p. 19].

4 DERRIDA, J., & ROUDINESCO, É., «Éloge de la psychanalyse», *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Flammarion, 2001, p. 269 [trad. cast. V. Goldstein, p. 181].

5 Por tanto, Derrida nos advertirá de este tráfico de influencias que se establece entre psicoanálisis y deconstrucción en la génesis misma de la telaraña gramatológica. Y ello no sólo, aunque si ejemplarmente, en «Freud et la scène de l'écriture», sino igualmente en las dos conferencias más importantes en lo que hace al impacto de la deconstrucción en el mundo académico: 1) en primer lugar, meses más tarde, el 21 de octubre de 1966 en Baltimore, en «La structure, le signe et le jeu dans le discurs des sciences humaines», conferencia en la que, al mismo tiempo que se le abrían las puertas de América, se daba a conocer mundialmente (Cfr., DERRIDA, J., «La structure, le signe et le jeu dans le discurs des sciences humaines», en *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 412 [trad. cast. P. Peñalver, p. 386]); 2) En segundo lugar, en París el 27 de enero de 1968, en la que sería la exposición pública, mediante esa «discreta intervención gráfica», esa «gran falta de ortografía», de su programa gramatológico: «La *différance*» (Cfr., DERRIDA, J., «La différence», en *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 19-20 [trad. cast. C. González, pp. 53-54]).

6 DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 98 [trad. cast. O. Del Barco & C. Ceretti, p. 87].

en 1965, aunque el volumen completo en Minuit no saliese hasta 1967. No obstante, a reglón seguido, a bocajarro, sin dejar espacio para elucubración alguna, se nos dice que: en primer lugar, (1) la deconstrucción del logocentrismo *no es*, no puede ser, un psicoanálisis de la filosofía —y ello «a pesar de las apariencias», a pesar de que habría una apuesta por el retorno de lo reprimido, una emergencia constante de cierta represión fallida, a saber: la escritura, la metáfora de la escritura como aquello que amenaza en todo momento la presencia—; y que, consecuentemente, en segundo lugar, (2) el presente texto, «Freud et la scène de l'écriture», contiene la justificación de una reticencia: no utilizar los conceptos freudianos sino entre comillas⁷ en la medida en que todos ellos pertenecerían a lo que, desde Nietzsche y pasando particularmente por Heidegger, se ha llamado «historia de la metafísica». Es importante mantener estas dos advertencias para todas las lecturas implicadas.

Ahora bien: partiendo de este texto, dejamos fuera, en lo que se referiría a la indudable necesidad de poner en marcha un análisis de largo alcance, prácticamente todo; nos permitiremos, no obstante, en ciertos momentos como los ya nombrados (aprovechando una muy específica dislocación temporal [la de la *vulgaridad del tiempo*] que lo estaría trabajando todo) algunos adelantamientos más allá de nuestra acotación, situaciones que la *historia* acontecida, la «correspondencia» textual entre Freud y Derrida a propósito de la onirocritia, ofrece; adelantamientos, atajos si se quiere, que nos facilitarán nuestra lectura, que la habrán suscitado y hecho posible, y que en consecuencia había que señalar con tal de comprender no sólo el estado de las cosas sino su proyección. Nos situamos pues, podríamos decirlo así, de modo ciertamente imposible y provocando un corte que se querría limpio, en la prehistoria de las relaciones entre Derrida y el psicoanálisis a propósito del problema del sueño y su interpretación. Y sin embargo, ya allí, en el momento *original*, en el primer texto, se habría planteado prácticamente casi todo.

«Psicoanálisis y deconstrucción»: la historia es complicada; es también, desde la problemática misma del sueño que aquí nos envuelve, la historia de ciertas complicaciones, de aquellas que anuncian ya sus propios y pesados significantes a la deriva; y está aún por escribir a pesar de lo que ya se ha escrito, siendo sin duda inmensa: repleta de archivos, de labores de archivación, y de la historia misma del archivo, de su mal y de su posibilidad⁸. Además, es bien sabido, hay muchos nombres propios involucrados. En primer lugar, (a) envíos que van de Freud a Derrida pasando, en ciertos momentos, por J. Lacan, por ese inmenso cortocircuito que es Lacan, con todo el cúmulo de traducciones, retenciones, resistencias, elipsis, rodeos, maniobras alusivas, confesiones, secretos, traiciones, destinos y herencias que se producen del uno al otro. Pero además, hay luego (b) un amplio círculo de asteroides no menos comprometedor: G. Jung, M. Klein, G. Deleuze, y más cercanos como R. Mayor, H. Cixous, N. Abraham, M. Torok o É.

7 Cfr., DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», en *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 293-295 [271-273].

8 Cfr., DERRIDA, J., *Mal d'Archive*, Paris, Galilée, 1995 [trad. cast. P. Vidarte].

Roudinesco. Una historia pues, en los límites de lo historiable, entre el vagabundeo y el destino, el azar y la necesidad, repleta de problemas, anécdotas y acertijos, de situaciones más o menos afortunadas («*chances*»), que exige labores tanto de «*Aufklärer*» como de «taumaturgo», y que nosotros nos limitaremos a *situar* en lo que hace, si esto fuera posible, a sus *origenes*, es decir, remitiéndolo siempre a un *topos* muy particular: el «*omphalós* del sueño (*Nabel des Traums*)». No obstante, si bien la cuestión del sueño en general, independientemente del problema específico de su interpretación, es decir, de la onirocritia, y de una directa o evidente relación con el corpus de Freud, aparece de manera constante (en una asunción *realizativa* de sus efectos) tanto en muchos de los escritos de estos años que rodean a la conferencia de 1966 como en escritos posteriores, no es nuestra intención en este texto indicar todos y cada uno de los lugares de inscripción de este problema. A partir de la lectura de la conferencia de 1966, queremos simplemente observar su *ejemplaridad* con tal de comprender uno de los lugares más frecuentados dentro del ejercicio *inventivo* que realiza el pensamiento de Jacques Derrida (tanto en lo que llamaríamos su «forma *expositiva*» como en sus casi-imprevisibles, pero hiper-calculados finalmente, engarces *temáticos* o tejidos conceptuales) desde muy pronto.

1. Las enseñanzas de Freud.

«¿Qué nos habría enseñado Freud realmente nuevo?»⁹ «¿Qué habría descubierto?», «¿Qué lleva a cabo Freud?». Estas preguntas, que prácticamente abren y cierran este texto que Derrida le dedica a Freud en 1966 y que en cierto modo suponen y sugieren una evaluación general y una puesta en claro, el ajuste de cuentas con una cierta «*impresión freudiana*», la acogida de su inmensa herencia yacente, no deben permitir ahora demora ni circunvolución alguna; son, sin rodeos, preguntas que han de *abrirse-paso* con emergencia para comenzar a observar, antes de adentrarnos en el problema particular de la onirocritia, cómo y en qué medida Derrida hereda el corpus psicoanalítico en estos primeros años.

Derrida responde de forma tan simple como contundente: Freud nos enseña, nos muestra, la irreductibilidad del retardamiento (*Nachträglichkeit*), del retardo (*Verspätung*), de la demora o el aplazamiento (*Aufschub*), del desvío (*Umweg*), en el movimiento mismo del *abrirse-paso* (*Bahnung*), es decir, en el momento mismo en que «la fuerza produce el sentido mediante el mero poder de repetición», siendo así que: esta «metáfora del camino por el que se abre uno paso [y ese *uno* es, insistimos, el psiquismo, la «*psyché*» en general]», tan frecuente en las descripciones de Freud, se comunica siempre con el tema del retardo suplementario y de la reconstitución del sentido a destiempo, tras el trabajo de zapa de un topo, tras la labor subterránea de una impresión¹⁰. Acto seguido nos asegura Derrida que «Freud lo pone en práctica [este retardamiento *original*] hasta sus últimas consecuencias».

9 Cfr., DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 316 [293-294].

10 Ibíd., p. 317 [294].

Ahora bien, para ahondar en la significación de este retardamiento que sería pues, después de todo, la genialidad, la gran enseñanza, de Freud para Derrida, es decir, eso que, a pesar de todo, «se laisse mal contenir dans la clôture logocentrique», habríamos de preguntarnos antes otra cosa, a saber: ¿cómo representarnos (*darstellen*) la memoria?, ¿cuáles son las condiciones de su funcionamiento?, ¿cómo se establecen las relaciones perceptivas entre acogida y conservación de información? O lo que es lo mismo, en tanto que ella, la memoria, es su *esencia*: ¿cómo puede ser representado el hecho psíquico, la «*psyché*», en general? Pues bien, sin querer forzar lo que pasa por ser un desvío en diferido, para responder a ello antes se debería plantear una aporía central, la contradicción de base que organizaría, que contaminaría al modo de cuerpos que se entrelazan, de operaciones simbióticas, todo este discurso: aquella que hace necesario, que exige, que se dé a la vez la original huella mnémica (*Erinnerungsspur*) —es decir, todo lo relativo a la necesidad impresora y a la posibilidad de la herencia, a la memoria—, y, no menos lo uno que lo otro, la virginidad receptora de aquello que la acoge. Lo que —por señalar sólo algunos momentos ejemplares en los que, desplazándose, esta aporía ha sido recogida dentro de los numerosos escritos de Derrida sobre psicoanálisis—, en primer lugar, y a vista de pájaro, como hará notar Derrida en esta conferencia de 1966, vendría a ser (1) el tránsito, en el itinerario y la producción *científica* de Freud, desde una primitiva y positivista neurología basada en una topología de las huellas que se desarrolla ya en *Entwurf einer Psychologie* (1895)¹¹, hasta una psicología hermenéutica de antecedentes egipcios basada en una escritura cifrada que comienza a aparecer a partir del año siguiente en diversas cartas, que se consolida con la lectura y el desciframiento de los sueños —el sueño como escritura secreta (*Geheimschrift*)—, es decir, con la onirocritia, a partir de la *Traumdeutung* (1900), y que recibe la formación perfecta (la maquinización ideal que concentraría toda una metafórica textual¹² referida al aparato psíquico), en el

11 En este escrito, en donde encontramos ya la palabra «*Bahnung*» —que ha sido traducido al español no ya por «abrirse-paso» («*frayage*»), como hará Derrida, sino por «facilitación»—, Freud realiza una interesante diferenciación, que Derrida hace notar, entre un cierto tipo de neuronas simplemente perceptivas, las «neuronas φ», y otro tipo de neuronas que se encargarían de guardar las impresiones, es decir las portadoras de memoria, las «neuronas ψ». Esta distinción es fundamental para comprender la evolución desde la perspectiva neurológica a la metafórica psico-gráfica que encontraremos en *Notiz über den Wunderblock* (Cfr., FREUD, S., *Entwurf einer Psychologie*, en *Gesammelte Werke, Nachtragsband*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1987, pp. 373-486 [«Proyecto de psicología», en *Obras completas*, vol. I, Argentina, Amorrortu, 1979, p. 323-389].

12 Del mismo modo que ocurrirá con una de sus lecturas del texto de Husserl un año después, «La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage», en el examen del texto freudiano, encontramos un interés, constitutivo de la labor de Derrida, en examinar todo lo relativo a las metáforas. Evidentemente, lo que está en juego no es sólo la utilización y las modalidades de la metáfora en un discurso que se dice científico, es decir, en un discurso que quisiera pues en principio y por principio evitarlas, sino igualmente, el estatuto filosófico de la misma. Estas cuestiones serán desarrolladas por Derrida en

citado escrito *Notiz über den «Wunderblock»* (1925); lo que, en segundo lugar, quince años más tarde, recogiendo la clásica *disputatio* en «Mes chances», serán para Derrida (2) las idas y venidas de un matrimonio ciertamente exorbitante, entre necesidad y azar, a propósito de ciertas cuestiones tratadas en el último capítulo de *Psychopathologie des Altagslebens*¹³; y lo que en fin, en tercer lugar, deberá ser, cuarenta y cinco años después durante la conferencia, el discurso «onirofílico», que Derrida pronunció con motivo de la recepción del premio Theodor W. Adorno el 22 de septiembre de 2001 (3): «un pensamiento completamente diferente de la relación entre lo posible y lo imposible [*une tout autre pensée du rapport entre le possible et l'impossible*]»¹⁴. Hacia la manifestación de esta aporía que, situándose en el centro de la actividad psíquica, sería el foco de interés privilegiado de la empresa psicoanalítica (en las diversas implicaciones temáticas señaladas), queremos dirigir nuestra mirada en estas páginas.

2. El bloc mágico (*Wunderblock*).

Vayamos por partes y digámoslo brevemente: si se siguen las consideraciones realizadas por Derrida, podríamos ver fácilmente, antes de analizar la manera que la citada aporía tiene de cuajarse en el texto freudiano, en qué medida el discurso psicoanalítico habría sido determinante¹⁵, en una cierta resistencia a participar plenamente en la «lógica de la metafísica», para el nacimiento de la gramatología. Esto sería así: en primer lugar, en lo relativo a (1) una dislocación de la conciencia —y por tanto, del imperativo de la presencia, de la auto-afección como cimiento de toda soberanía indivisible—, mediante la conjura con una huella *original*¹⁶ (archi-escritura o archi-huella) que no se dejaría aprisionar en el

numerosos textos, quizás el más emblemático sea: «La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique», en *Marges de la philosophie*, op. cit., pp. 247-324 [247-311].

13 DERRIDA, J., «Mes chances. Au rendez vous de quelques stéréophonies épiciennes», en *Tijdschrift voor Filosofie*, Louvain, 1983, vol. 45, nº1, p. 10 y ss.

14 DERRIDA, J., *Fichus. Discours de Francfort*, op. cit., p. 20 [17].

15 Y el discurso psicoanalítico como inconsciente contemporáneo de la fenomenología de Husserl, como reverso inquietante de «la misma» y falsa moneda, como metamorfosis conceptual de una preocupación gnoseológica fundamental que Derrida había estado igualmente examinando en estos años.

16 «La huella es la borradura de sí [*la trace est l'effacement de soi*], de su propia presencia; está constituida por la amenaza o la angustia de su desaparición irremediable, de la desaparición de su desaparición [*de la disparition de sa disparition*]. Una huella imborrable no es una huella [*Une trace ineffaçable n'est pas une trace*], es una presencia plena, una sustancia inmóvil e incorruptible, un hijo de Dios, un signo de la parausía y no una semilla, es decir, un germen mortal» (DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 339 [315] Trad. mod.). Igualmente, en *De la grammatologie*: «En adelante, para arrancar el concepto de huella del esquema clásico que la haría derivar de una presencia o una no-huella originaria convirtiéndola en una marca empírica, es preciso hablar de huella originaria o archi-huella. Y, sin embargo, sabemos que este concepto destruye su nombre y

ahora-presente sino que, como sucederá de otro modo con Lévinas en su asunción casi sin límites de la alteridad, desestabilizando el husserlianismo en su corazón, en su esperanza «bumeránica», sería su posibilidad, la posibilidad de una vida fundada en la muerte; en segundo lugar, en lo relativo a (2) una separación respecto a la autoridad de la «*phoné*», separación que permitiría prestar atención no ya a la mera inmediatez de la voz como *summum* del instante reglado (intimidad del soliloquio), sino a los lugares de inscripción (*Niederschrift*), a las heridas provocadas, a las hemorragias o vías abiertas por una litografía onírica que en Freud son el modelo general de la energética psíquica; y en tercer y último lugar, en lo relativo a (3) un efecto del *diferir* que diferiría fuera de todo marco teleológico, diaforística de fuerzas que disloca el tiempo («*The time is out of joint*», dirá Derrida mucho más tarde siguiendo a Hamlet en *Spectres de Marx*) como mero tiempo presente¹⁷, que se deshace de toda *vulgaridad* (Heidegger: *Sein und Zeit*, etc.); o dicho de otro modo: asunción de un retardamiento incessante que no acaba siendo otra cosa que demora «temporalizadora» del *diferir*, economía de la muerte y del dolor, del gasto puro como placer puro, de aquello que amenaza la organización psíquica por estar precisamente en ella: creación incessante de reserva (*Vorrat*), actuación limitante del principio de realidad.

Recorriendo con lupa los relieves más importantes de la fosa abisal freudiana, de esa inmensa dorsal, de esa cordillera volcánica sumergida, hábitat de seres monstruosos, aquellos que la imaginación crea casi sin modelo arquetípico, Derrida va a pensar que una metafórica de la escritura —metáfora de su incessante corrimiento y reformulación, de la puesta en tela de juicio, en una borradura mágica que no dejaría de actualizarse, de la diferencia entre *origen* del mundo y *ser-en-el-mundo*¹⁸—, «se va a apoderar a la vez del problema del aparato psíquico en su estructura y del problema del texto psíquico en su tejido»¹⁹. Lo sugestivo para Derrida es sin duda que esta metáfora de la escritura freudiana, en su mencionada resistencia a participar plenamente en la «lógica de la metafísica», es decir, llevando a cabo las dislocaciones descritas (conciencia, «*phoné*», tiempo), estaría anunciando el sentido de la escritura en general, su «propio concepto» de «*écriture*»²⁰. A este respecto dirá Derrida:

que, si todo comienza por la huella, lo que no hay sobre todo es huella originaria» (DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 90 [80] Trad. mod.).

17 «Que el presente en general no sea originario sino reconstituido [*que le présent en général ne soit pas originaire mais reconstitué*], que no sea la forma absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya pureza del presente viviente: éste es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos llama a pensar» (DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 314 [292]). Trad. modif.

18 Ibíd., p. 314 [292].

19 Ibíd., p. 307 [285].

20 «Indudablemente, Freud piensa que el sueño se desplaza como una escritura original, que pone en escena las palabras sin someterse a ellas; indudablemente piensa aquí en un modelo de escritura irreductible al habla y que comporta, como los jeroglíficos, elementos pictográficos, ideogramáticos y fonéticos. Pero convierte la escritura psíquica en una producción tan originaria que la escritura tal como se la cree poder entender en su sentido

«No es un azar que Freud en los momentos decisivos de su itinerario, recurra a modelos metafóricos que no están tomados de la lengua hablada, de las formas verbales, ni siquiera de la escritura fonética, sino de una grafía que no está nunca sometida [à une graphie qui n'est jamais assujettie], como exterior y posterior, a la palabra. [...] Si esta metafórica es indispensable, es porque aclara quizás mediante un rodeo el sentido de la huella en general [elle éclaire peut-être en retour le sens de la trace en général], y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente»²¹.

Ciertamente, en este escrito de madurez, *Notiz über den «Wunderblock»*, al que Derrida concede una enorme importancia en la conferencia, Freud se imaginaba ya una pizarra mágica como metáfora escrituraria del aparato psíquico en general. Nos decía Freud que:

«La pizarra mágica es una tablilla de cera o resina de color oscuro, colocada en un marco de cartón; hay sobre ella una hoja delgada, transparente, fija en el extremo superior de la tablilla de cera, y libre en el inferior. Esta hoja es la parte más interesante del pequeño aparato».

Algo más adelante:

«Si se imagina que mientras que una mano escribe sobre la superficie de la pizarra mágica, la otra separa periódicamente su hoja de cubierta de la tablilla de cera, se tendría una imagen sensible del modo en que yo intentaría representarme la función de nuestro aparato anímico de la percepción».

Lo más interesante de este invento es, como el propio Freud asegura, el hecho y la necesidad de situar, para que el invento funcione, para que se pueda producir la acogida y la conservación, una hoja de resistencia sobre el trozo de cera:

«Para usar la pizarra mágica, se trazan los signos sobre la lámina de celuloide de la hoja que recubre la tablilla de cera. [...] Un punzón aguzado rasga la superficie, y sus incisiones producen el ‘escrito’. En el caso de la pizarra mágica la acción no es directa sino que se produce por mediación de la hoja que sirve de cubierta. [...] Acaso se pregunte para qué se necesita la lámina de celuloide de la hoja cubierta [*wozu die Zelluloidplatte des Deckblattes überhaupt notwendig ist*]. El experimento mostrará enseguida que el delgado papel se arrugaría o desgarraría fácilmente si se escribiese directamente sobre él con el punzón. La hoja de celuloide es entonces una cubierta que protege al papel encerado, apartando los influjos dañinos provenientes de fuera»²².

propio, escritura codificada y visible en el mundo, no sería más que una metáfora de aquélla». (Ibíd., p. 310 [288]). Bastardilla nuestra.

21 Ibíd., p. 296 [274]. Trad. modif.

22 FREUD, S., *Notiz über den «Wunderblock»*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 13, op. cit., pp. 387-391 [«Notas sobre la pizarra mágica», en *Obras completas*, vol. XIX, op. cit., pp. 239-247].

A este respecto dirá por tanto Derrida que: «no hay escritura que no se construya una protección, *en protección contra sí misma*, contra la escritura según la cual el ‘sujeto’ está él mismo amenazado al dejarse escribir: *al exponerse*»²³. Esta lámina u hoja transparente de celuloide (*«feuille»* traducirá Derrida, *«feuille transparente»* que aparece igualmente, es preciso recordarlo, en el umbral, de «Cogito et histoire de la folie» [1963] a propósito de un comentario de Joyce sobre *eso* que separaría su *Ulysses* de la locura) es la que coagula la aporía fundamental que andábamos buscando: es el *«entre-deux»*²⁴, una de sus condensaciones ejemplares, *entre* el afuera dañino y *entre* la tablilla que guarda lo escrito, aquella que, siendo la base de comprensión de la necesidad del retardo y la suplementariedad (en el funcionamiento del aparato psíquico y en la posibilidad pues de toda experiencia en general), hace necesario, exige, que se dé a la vez, repetimos, incomprendiblemente, (a) la original huella mnémica (*Erinnerungsspur*), es decir, todo lo relativo a la posibilidad de la herencia, y, (b) la virginidad receptora de aquello que la acoge²⁵.

23 DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 331 [307].

24 Como es sabido, Derrida en *Positions* y en otros tantos textos (desde principios de los setenta en adelante: *La dissémination*, etc.), llamará a este tipo de términos que no (se) resuelven nunca (mediante) una oposición dialéctica, que sabotean todas dialéctica, «indecidibles» (*indécidables*).

25 Esta hoja transparente, motivo crucial de nuestro texto en la medida en que se sitúa como metáfora del aparato psíquico, aparece más veces en la obra de Derrida; de modo determinante para nuestros intereses (y en lo que es una nueva reapertura y relectura de algunas de las cuestiones que plantea esta *«feuille»* en «Freud et la scène de l'écriture»), en una entrevista concedida en 1997 para *Cahiers de Médiologie* titulada «Le papier ou moi, vous savez... (nouvelles spéculations sur un luxe des pauvres)». Confesando que jamás ha tenido otro *sujeto* que «el papel», que la cuestión del soporte, de la superficie sobre la que se escriben marcas en general (a propósito de las superficies de inscripción, de lo que Artaud llamará el *«subjectile»*: cfr., «Forceren le subjectile», en THEVÉNIN, P., *Artaud. Dessins et Portraits*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 55-108), Derrida, recordando que Saussure en su *Cours de linguistique générale* había comparado, no ya el aparato psíquico, sino la *«langue»*, con una *«feuille de papier»*, va a hablar en esta entrevista acerca de todo de lo que esta palabra, *«feuille»*, que es a su vez, de esto se trata, *doble*, lleva consigo: «Porque el bloc mágico no es un bloc de papel sino una tablilla de resina o de cera de castaño oscuro. Sólo está *bordado* de papel. Una hoja fina y transparente se encuentra fijada en el borde superior de la tablilla pero está libremente superpuesta, flotando su extremo inferior. Ahora bien, esa misma hoja es doble, no reflexiva o plegada sino doble y *dividida* en «dos capas» (en cualquier caso una reflexión sobre el papel debería ser en primer lugar una reflexión sobre la *hoja*, sobre la figura, la naturaleza, la cultura y la historia de lo que se denomina una *«hoja»*, de lo que se denomina así en ciertas lenguas, entre ellas la nuestra, y que sobreimpriime de este modo en la *«cosa»* un gran diccionario de connotaciones, de tropos o de poemas virtuales: todas las hojas del mundo, empezando por la de los árboles —con los que, por otra parte, se hace papel— se convierten, como si estuvieran destinadas a ello, en hermanas o primas de aquélla sobre la cual hacemos *«descansar»* nuestros signos, antes de convertirse en los cuadernillos de un periódico o de una revista o en la hojarasca de un libro. Están el plegado de las hojas —reserva de una inmensa referencia a Mallarmé y a todos sus *«pliegues»*— al que me arriesgué en *La doble sesión*; pero están también todos los pliegues que le dan sus sentidos al vocablo *«hoja»*. La palabra *«hoja»* es ella misma un

Este «entre-deux» (que, según el invento propuesto por Freud, sólo levantándose producirá la recuperación de la virginidad en la tablilla receptora —la cual queda así lista para una nueva impresión, himen pues eterno, ave fénix que se regenera después de cada perforación—) tiene una importancia constante en Derrida, y consideramos que su manifestación a través de la metáfora de la lámina es probablemente la materialización más decisiva de la «*Verflechtung*» fenomenológica (el entrelazamiento, urdimbre, maraña o lío originario)²⁶, la limitación y posibilidad misma de la actividad gnoseológica en general, jugando la misma un papel similar a lo que Kant llamaba, en su *Kritik der reinen Vernunft* y a lo largo de la descripción del esquematismo trascendental, la

portafolios semántico. Tendríamos que hablar también, si no olvidamos hacerlo más tarde, de la semántica del *portafolios* (al menos en nuestra lengua). La capa superior, vuelvo a ella, es de celuloide y por lo tanto transparente: una especie de filme o de película, una piel artificial; la capa inferior, por su parte, es una hoja de cera fina y translúcida. Cuando se escribe sin tinta, con ayuda de un estilete puntiagudo y no sobre el papel de cera mismo, sino sólo sobre la hoja de celuloide, Freud evoca una vuelta a la tablilla de los antiguos». (DERRIDA, J., «Le papier ou moi, vous savez... (nouvelles spéculations sur un luxe des pauvres)», en *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée, 2001, pp. 249-250 [trad. cast. C. de Peretti & P. Vidarte, pp. 218-219]). Por otro lado, no hay que olvidar (como recuerda el propio Derrida en esta entrevista) que la hoja de celuloide es ciertamente aquella de la que nacen todos los fantasmas. Es importante hacer notar brevemente las relaciones que Derrida establecerá en lo relativo al cine, al celuloide, a los fantasmas y al psicoanálisis (Benjamin) como ciencia de los fantasmas (cuyo poder Derrida conjurará ejemplarmente en *Spectres de Marx*), de aquellos que no están ni vivos ni muertos, de los reaparecidos (en relación específica con la actividad psicoanalítica: Cfr., «Fors», préface à N. Abraham y M. Torok, *Le Verbier de L'homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, p. 42; «Spectrographies», en *Échographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996, pp. 127-149; *H. C. pour la vie, c'est à dire...* Paris, Galilée, 2002, pp. 95 y ss.). Sin duda, la entrevista concedida al año siguiente, en julio de 1998, a *Cahiers du cinéma*, es determinante en lo que hace a esta cuestión. De manera de nuevo sintomática para nuestros intereses, Derrida, confesará que *sueña* con encontrarse sólo en una sala de cine, y llegará a sugerir que la invención del cine vendría dada para colmar nuestro deseo de relacionarnos con los fantasmas. Cfr., DERRIDA, J., «Le cinéma et ses fantômes», con A. De Baecque y Th. Jousse, en *Cahiers du cinéma*, nº 556, Paris, avril 2001, pp. 75-85. Finalmente, decir que a propósito de la estructura del aparato psíquico, respecto a este invento freudiano del «bloc mágico», en *Mal d'Archive* se preguntará Derrida en qué medida éste estaría ahora *mejor representado o afectado de otra forma* con motivo de todos los nuevos elementos de archivación y de reproducción, de las «técnicas de escritura multimediáticas», que desquician constantemente el espacio-tiempo.

26 Derrida asegura en esta conferencia de 1966 que: «los conceptos de diferencia y retardo se nos impusieron a partir de una lectura de Husserl». Esta lectura, comenzándose a realizar ya desde finales de los cuarenta o principios de los cincuenta, en lo que hace a este problema cardinal de la «*Verflechtung*» (entre «*Ausdruck*» y «*Anzeichen*»), tiene su más importante elaboración en *La Voix et le Phénomène* (1967), libro en el que se publican cuestiones ya tratadas en 1964 a lo largo de una serie de conferencias en la ENS sobre la teoría de la significación en Husserl.

imaginación trascendental²⁷. Recordemos que esta imaginación (*Einbildungskraft*), mediación entre el concepto y la intuición, habría querido ser el ansiado pasaje del cartesianismo, el «arte oculto» que permitiría el paso, o el salto²⁸, del entendimiento a la sensibilidad, una suerte de «tercero trascendental» en la continuidad quebrada que el propio Derrida acabará estableciendo mediante afinidades que se imponen como necesarias —a pesar de las diferencias específicas y de los diversos contextos de emisión— con esa tradición del «tercer género», de la «*khôra*», que Platón desarrolla en el *Timeo* y que Derrida examinará posteriormente recordando cómo el discurso sobre la misma no

27 Se preguntaba Kant de modo agónico: «Comparados con las intuiciones empíricas (o incluso con todas las sensibles), los conceptos puros del entendimiento son totalmente heterogéneos y jamás pueden hallarse en intuición alguna. ¿Cómo podemos, pues, *subsumir* [*Subsumtion*] ésta bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* [*Anwendung*] la categoría a los fenómenos, ya que a nadie se le ocurrirá decir que una categoría, la causalidad por ejemplo, pueda ser intuida por los sentidos, ni hallarse contenida en el fenómeno? [...] Queda clara la necesidad de un tercer término [*Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse*] que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora [*vermittelnde Vorstellung*] tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual* por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquematismo trascendental* [*transzendentale Schema*]. [...] En sí mismo, el esquema es siempre producto de la imaginación [*Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft*] [...] el esquematismo constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana [*ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*]. El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conocemos y difícilmente lo pondremos al descubierto» (KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg und Leipzig, Verlag Von Leopold Voss, 1884, p. 142-144 [trad. cast. Pedro Rivas, Madrid, Alfaguara, 2002, pp. 182-185]). Es bien conocida la importancia que, en la reorganización y torsión de estas cuestiones, tuvo la obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* y su traducción en la Francia de los cincuenta. Por otro lado, sería interesante examinar en función a nuestro problema cómo en *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant sitúa ya la imaginación justo antes de hablar de la adivinación y del sueño.

28 Es importante recordar que sobre el esquematismo kantiano y Freud, también sobre lo que dice Freud de Kant —de la moralidad y del tabú del Imperativo Categórico («el heredero directo del complejo de Edipo», dirá Freud en *Das ökonomische Problem des Masochismus*), aquel que, pensará igualmente Freud en su capítulo sobre «Los sentimientos éticos en el sueño», «ni aun en los sueños llega a abandonarnos»—, Derrida escribe una mirilla importante en *Glas*. En ella dirá que el discurso psicoanalítico no determina el punto de la sensibilidad en donde los dos términos de la oposición se tocan y realizan la economía del salto. En efecto, «el salto está bien», y «la época [piensa Derrida] es aquí unánime», pero habría que preguntarse por qué y por encima de qué se apoya uno para saltar. Cfr., DERRIDA, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1972, p. 242a. Esta es una de las preguntas que nos planteamos también nosotros en torno a la metáfora de la lámina. Por lo demás, tanto en «Parergon» como en «Economimesis», a partir del estudio de ciertas cuestiones de la *Kritik der Urteilskraft*, Derrida no deja de interrogar el texto kantiano desde problemas que, insertándose en la actividad misma de la (re)producción (*mimesis*, imaginación reproductiva y productiva, finalidad), pasarán a ser esenciales en la tarea que se impondrá el psicoanálisis (particularmente, la descripción y función del placer en la «*psyché*»).

procede del *logos* natural sino que, elaborándose mediante un razonamiento híbrido o bastardo, se anunciaría «como en un sueño» (52b)²⁹.

3. De la onirocritia a las gramáticas egipcias.

«Nos parece más adecuado comparar el sueño con un sistema de escritura que con una lengua. En realidad la interpretación de un sueño es totalmente análoga a la de descifrar una antigua escritura figurada, como la de los jeroglíficos egipcios. En ambos casos hallamos elementos no destinados a la interpretación o, respectivamente, a la lectura, sino a facilitar, en calidad de determinativos, la comprensión de otros elementos. La múltiple significación de diversos elementos del sueño encuentra también su reflejo en estos antiguos sistemas gráficos... Si una tal concepción de la puesta en escena (*Darstellungsmittel*) del sueño no ha sido más ampliamente desarrollada, ha sido tan sólo porque el psicoanalista carece de aquellos conocimientos que el filólogo podría aplicar a un tema como el de los sueños»³⁰.

Dicho esto, tras todas estas consideraciones preliminares que han querido mostrar el modo en el que para Derrida se introduciría en el discurso freudiano, a través de la metáfora de la escritura, una aporía o contradicción inicial³¹ que, siendo constitutiva del aparato psíquico, provocaría la irreductibilidad del retardamiento y de la suplementariedad: ¿qué implicaciones provocaría la misma (esta aporía encarnada en lámina) en la onirocritia? O mejor: ¿acaso la onirocritia, cierta oniro-*critia*, no daría el *ejemplo*, la pauta y el tono, de un aplazamiento diferenciador que habría brotado a causa de ciertas contradicciones nodales? Porque en cualquier caso, y Derrida lo dijo muy claramente en Frankfurt en esa conferencia cuyo valor es decisivo para las cuestiones que aquí estamos tratando: «la filosofía [como el psicoanálisis] debe responder ante el sueño [*la philosophie doit répondre devant le rêve*]»³². Pero que la filosofía deba

29 M. Ferraris insiste también en la cuestión del esquematismo, y, aunque no señala esta analogía con la «*psyché*» freudiana, sí establece (al igual que G. Bennington: cfr., *Derrida*, Paris, Seuil, 1991, pp. 227-228) un importante paralelismo con esa *khôra* que Platón desarrolla en el *Timeo* (Cfr. PLATÓN, *Timeo*, 49a [trad. cast. Mª A. Durán y F. Lisi] Madrid, Gredos, 1992, p. 199) y que Derrida estudia igualmente en un libro posterior cuyo título, *Khôra*, es la aporia misma a examinar. Cfr. FERRARIS, M., *Introducción a Derrida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 22, 78, 79.

30 FREUD, S., «Das Interesse an der Psychoanalyse», en *Gesammelte Werke*, vol. 8, op. cit., pp. 390-420 [*Múltiple interés del psicoanálisis*, citado por Derrida en «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 326 (303)].

31 Sin duda una *complicación* que a Derrida le estaría acosando al menos, si consideramos simplemente los escritos publicados, desde 1954 (es decir desde el *origen*), desde su escrito de juventud en torno al problema de la génesis (del nacimiento, de la maternidad, de la fertilidad) en la fenomenología de Husserl (Cfr., DERRIDA, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990).

32 Como podía observarse en la segunda cita con la que comenzábamos este texto, ésta es una conferencia dictada por el sueño, a través de ensueños, y tejida entre los sueños de Derrida y del propio W. Benjamin; más precisamente, una conferencia escrita con motivo de una frase («*il s'agissait de changer en fichu une poésie*») presente en una carta que

responder ante el sueño no implica simplemente que la misma deba negar, abandonar, el sueño, que deba o pueda plena o simplemente —para designarse a sí misma como filosofía en la acogida de la herencia cartesiana y kantiana—, despertar: la responsabilidad filosófica se teje siempre en un cierto estado de duermevela y, si bien «es forzoso que todo sueño acabe en un despertar»³³, si bien es inevitable que la mutilación se ejecute, después de todo, «habría que seguir velando el sueño aun despertándose [*Il faudrait, tout en se réveillant, continuer de veiller sur le rêve*]»³⁴. Vayamos igualmente por pasos, para hacernos cargo de esta penúltima torsión.

Hay varios momentos en *Die Traumdeutung* en los que Freud cita, además de, entre otros, los tratados clásicos sobre el sueño de Aristóteles (particularmente *De divinatione per somnum* y *De somniis*) y el tratado sobre la adivinación de Cicerón (*De divinatione*), a Artemidoro de Daldis, autor del *Oneirocriticón*, obra en la que sistematiza la cuestión del significado de los sueños³⁵. Derrida lo señala en su conferencia de 1966. Pero sólo como pretexto. Pretexto para decir que, allí y cuando Freud cite a Artemidoro, él va a referirse, operando un desvío por razones esenciales, a William Warburton, autor de *The divine legation of Moses*

Benjamin le dirigía a Gretel (la esposa de Adorno, el 12 de octubre de 1939) relatándole un extraño sueño. DERRIDA, J., *Fichus. Discours de Francfort*, op. cit., p. 16 [15].

33 ARISTÓTELES, *Tratados breves de historia natural*, 454b [trad. cast. A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1987, p. 143]. Ha sido el propio Derrida el que, hablando sobre las diferencias existentes entre H. Cixous (*Les Rêveries de la femme sauvage; Rêve, je te dis; Hypperrêve, Ève s'évade: la ruine et la vie*, etc.) y él mismo a la hora de referirse o tratar el problema del sueño, ha indicado como él «marcha a la interrupción del sueño o, más bien, a una cierta separación/reparación del sueño: estrangulo el sueño, el sueño se asfixia en mí, se aprieta y comprime, se reprime, se prima también, como una laboriosa hormiga, como un insecto que se ahoga, que se obliga, diligentemente se somete al corsé de sus anillos». (DERRIDA, J., «Fourmis», en *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des femmes, 1994, p. 81). El mismo argumento lo encontramos en *H. C. pour la vie, c'est à dire* (cfr., op. cit., pp. 68-69). Algunos de los desarrollos de esta cuestión y de esta relación se encuentran también en *Genèses, généalogies, genres et le génie. Les secrets de l'archive* (Paris, Galilée, 2003, pp. 50 y ss). Por su parte, escribirá Cixous: «*Le Rêve. Le désir du rêve nous a toujours occupés [...] Toute la vie nous nous racontons nos rêves jusqu'à la fin [...] Tes rêves, dis-je, font la force cachée de ta philosophie. Leur puissance passe presque tout entière dans cette forge d'astres*» (CIXOUS, H., *Insister. À Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2006, pp. 86, 87, 92). Para esta cuestión: (Cfr., MICHAUD, G., *Comme en rêve. Lire Jacques Derrida et Hélène Cixous. Volume 2*, Éditions Hermann, 2010).

34 DERRIDA, J., *Fichus. Discours de Francfort*, op. cit., p. 20 [17]. Todo esto, como estamos intentando mostrar en la relectura de algunos pasajes de «Freud et la scène de l'écriture», era ya en gran medida una ambición de juventud en Derrida. Al final de *De la grammatologie* (op. cit., pp. 444-445 [396-397]), acabando con una extraña cita de Rousseau, ya se preguntaba si la oposición entre sueño y vigilia, sueño y vigilancia, no sería acaso una representación de la metafísica.

35 H. Blumenberg analiza esta herencia en el capítulo XXI de *Die Lesbarkeit der Welt*, señalando como a Freud no le interesaba tanto leer el futuro como el pasado. Cfr., BLUMENBERG, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (trad. cast. P. Madrigal Devesa, Barcelona, Paidós, 2000).

demonstrated (obra desconocida por Freud que tanto Condillac como Rousseau, a los que Derrida dedicará muchas páginas en estos años, conocían³⁶). La sección cuarta del libro IV de esta obra³⁷, que fue la que entró en Francia a través de la traducción de Léonard des Malpeines, es la que nos interesaría. Esta sección, sobre la cual dirá Derrida que no sabremos nunca si fue firmada por un teólogo o por un teórico del código, se titula sintomáticamente en la traducción libre de L. de Maupertuis: «Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens. Où l'on voit l'origine et le progrès du langage et de l'écriture, l'antiquité des sciences en Égypte, et l'origine du culte des animaux». Y es que, nos recuerda Derrida, «Dios, creían los egipcios, había donado la escritura de la misma manera que inspiraba los sueños»³⁸, siendo así que la propia onirocritia no habría nacido, pensará Warburton, sino de la escritura jeroglífica, cuyo código tendría asimismo «el valor de *Traumbuch*»³⁹. Sin duda, ésta es también la historia, el desvío necesario hacia el célebre episodio entre Thoth y Thamus, del *Fedro* —que será igualmente citado por Warburton en su obra—, de la *Carta VII* y en particular de la farmacéutica platónica que Derrida también habrá analizado en estos mismos años⁴⁰.

Ciertamente, y dejando para otra ocasión el acceso por este pasadizo que empezará a cavarse desde muy pronto (desde *De la grammatologie* al menos) y

36 Derrida va a realizar una lectura de las herencias que se producen en torno a este problema tanto en la primera como en la segunda parte de *De la grammatologie*. Cfr., igualmente «L'Archéologie du frivole», su introducción a *L'Essai sur le origine des connaissances humaines* de Condillac.

37 Derrida escribirá algo más tarde, en 1978, un prefacio titulado «Scribble» para la nueva edición francesa (por parte P. Tort) de esta parte de la obra en la colección «Palimpsestes». De este modo cumplía algo que había dicho en una nota al pie incluida en esa conferencia de 1966, según la cual, sobre esta obra de Warburton hablaría en otro lugar. Por otro lado, no debe perderse de vista una de las referencias importantes sobre estas cuestiones: el libro de Madeleine V.-David *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris, École Pratique des Hautes Études, 1965, pp. 95-103). Derrida lo citará varias veces en *De la grammatologie*, señalando incluso que la misma fue una de las tres importantes publicaciones que incitaron la escritura de la primera parte de *De la grammatologie*: «L'écriture avant la lettre».

38 DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 309 [287].

39 P. Sloterdijk, en una sugerente conferencia dictada en 2005, hace notar un poco de pasada la importancia de la interpretación de los sueños en lo relativo a la cuestión de lo judaico-egipcio. Como es sabido, José, hijo de Jacob, debido a los celos que le tenían los hermanos, fue vendido como esclavo a Egipto. Sin embargo, debido a sus habilidades para la interpretación de los sueños y la previsión del futuro, ganándose los favores del emperador, alcanzó un puesto de primer ministro. En función a esta historia (que es en parte recordada por el propio Freud en *Die Traumdeutung* al hablar de las dificultades de la interpretación simbólica de los sueños), Sloterdijk llega a decir, trazando una historia paralela en lo que se refiere igualmente a la acogida institucional de la obra derridiana, que Derrida sería «una tercera ola [la primera ola la provocaría en solitario Freud, y la segunda, la representarían Benjamin y Bloch] de la interpretación de los sueños a partir de la posición joséfica». (SLOTERDIJK, P., *Derrida un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Argentina, Amorrortu, 2006, p. 42).

40 Cfr., «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

que nos llevaría hasta «Scribble»⁴¹, Freud, en su ambición de comprender la estructura y el funcionamiento del aparato psíquico, realiza en diversos momentos implicaciones esenciales entre la escritura jeroglífica de los egipcios y la *Traumdeutung* en lo que se refiere al funcionamiento y al desafío interpretativo de los propios sueños como «actos psíquicos de pleno derecho», que son destacadas por Derrida. Puede entenderse, si observamos la necesidad que impulsa estas implicaciones, el problema que las preside: la fundamentalidad de la *traducción* (motivo constante, en su proyección a la totalidad de lo vivo, a lo largo de la obra de Derrida). Y sin embargo, a pesar de todo, la debilidad de Freud residiría en la creencia, frente a lo que se presenta como manifiestamente «absurdo» (el sueño), de un código de traducción (*Übersetzung*) o transcripción (*Umschrift*), código gracias al cualemergería el sentido latente, oculto (el secreto), del sueño (al margen y a sabiendas de la tesis principal: todo sueño es cumplimiento disfrazado —trabajo de condensación y desplazamiento— de un deseo reprimido). Freud, va a pensar Derrida, no ha dejado nunca de proponer códigos de interpretación. Ahora bien, la escritura psíquica, ese motor original o

41 En este texto, en el que (siguiendo sin seguir al propio Warburton, sin seguir concretamente su particular «*Rückfrage*») se convocará a la onirocritia a propósito del proceso catastróficamente *originario*, accidentalmente necesario, de velación, encriptación y ocultación de la naturaleza, no aparece ciertamente la hoja delgada, la lámina de celuloide de Freud. Pero aparecen otros intermediarios importantes: la rejilla (*«grille»*) y la criba (*«crible»*). La rejilla como metáfora, «vieja imagen», para hablar precisamente del programa o de la estrategia de escritura, «d'écrypture, exemplairement égyptienne». Y la criba en tanto que especie de rejilla e instrumento de la agricultura (Derrida ha insistido, particularmente en *De la grammaologie*, en las analogías, en el desarrollo común, entre la ciencia de la escritura y la agricultura). Ciertamente, en este texto, que comienza por la cuestión de *cómo leer* y que apunta, que tiene como objeto, «los velos de Warburton» —es decir: los procesos de encriptación y desciframiento, las relaciones entre poder y escritura, los palimpsestos, el poder del archivo, la traducción (en particular la primera del texto por parte de Léonard des Malpeines), los orígenes de la escritura como zoografía (pictografía), y en fin, las labores propias del «sacerdocio político»—, Derrida partirá de esa palabra compuesta, *«scribble»*, que establece la alianza entre el «escriba» (*«scribe»*) y la «criba» (*«crible»*). No obstante, le duplicará la «b» para que, en consonancia con la figura de doble, del doble escriba y de la escritura a dos manos que exigiría el invento freudiano que hemos analizado, reenvíe, en primer lugar, a la lengua original del autor (*«to scribble»*), y a su vez, atendiendo a un «por qué no» que esconde quizás un guiño referido a una serie de envíos *tele-dirigidos* a Joyce desde 1962, a esa palabrita imposible del *Finnegans Wake*: «*Scribbledeshobble*». Quizás Derrida se habría encargado de recordar constantemente, y de modo explícito en *Scribble*, que Warburton ha «demostrado que la ciencia onirocritia y el culto de los animales obtienen todo su recurso de la escritura jeroglífica», siendo ella —en tanto que, a la vez, una especie o género de escritura, y, *ejemplarmente*, la escritura misma en general, «*l'écriture avant la lettre*»—, la que «estructura el contenido de la ciencia», diríamos, de la vida, de la naturaleza, «ou plutôt physis», en general. (Cfr., DERRIDA, J., «*Scribble*, prefacio a W. WARBURTON, *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*, Paris, Aubier-Flammarion, 1978, pp. 7-43. Por otro lado, en lo relativo a la cuestión de la cifra y de la cripta, el citado «*Fors*», publicado dos años antes como prefacio a un texto de N. Abraham y M. Torok, es fundamental: cfr., «*Fors*», op. cit., 1976). Como ya hemos anunciado, desarrollaremos esto en otro lugar.

monstruosa máquina de escribir que Freud describe, no se deja leer a partir de ningún código. Asistimos así para Derrida al *interés* y al *límite* del código de desciframiento (*Chiffriermethode*), y, en consecuencia, del método de interpretación (*Traumbuch*) de los sueños⁴². Y es que, no habría de perderse de vista, el resorte de interferencia, de variación diferencial que haría encallar toda traducción en un sentido tradicional, se encontraría ya en el corazón del invento freudiano que hemos querido releer con Derrida, no estando el mismo ejemplificado sino en esa lámina de celuloide u hoja transparente situada, precisamente, en la metafórica escrituraria del aparato psíquico como resistencia y moratoria originaria, como himen (un año más tarde Derrida desplaza todo esto al análisis de un texto de Mallarmé, *Mimique*): *entre-dos*. Creemos que esta lámina condensaría, de manera realmente fascinante, todas esas múltiples referencias realizadas por Freud (y por Derrida) a la ejemplaridad de la lengua egipcia y a los jeroglíficos en lo que hace a la interpretación de los sueños. Y consideramos que ella misma sería, aunque ni Freud ni Derrida lo van a decir explícitamente, una de las manifestaciones de esa interrupción, de ese *más allá*, no sólo del principio de placer (*Jenseits des Lustprinzips*), como dirá Freud, tampoco del bien y del mal (*Jenseits von Gut und Böse*) como escribirá Nietzsche, sino *más allá* en general (del que habrá igualmente hablado tanto M. Blanchot —*Le Pas au-delà*—), que encuentra su lugar en todo lo que Derrida ha podido llegar a decir sobre Freud y sobre el por-venir («*à venir*»), sobre la discontinuidad temporal⁴³.

42 Es por todo ello que Derrida señala que «no hay traducción, sistema de traducción, más que si un código permanente permite sustituir o transformar los significantes, conservando el mismo significado, *presente* siempre [toujours présent] a pesar de la ausencia de tal o cual significante determinado. La posibilidad radical de la sustitución estaría, pues, implicada por el par de conceptos significado/significante, en consecuencia, por el concepto mismo de signo». (DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 311 [289]). Ya en las lecturas que realiza de Husserl lo advertirá Derrida igualmente a partir de la cuestión del *paso* del sentido, del peligro del paso, de lo absoluto, dicho hegelianamente, de la mediación. No obstante, a pesar de la supuesta debilidad, Freud va a ser plenamente justo con dicho peligro. Señala Derrida, a favor de una energética freudiana de la traducción que iría más allá de Freud, que: «a pesar de la diferencia de las instancias, la escritura psíquica en general no es el desplazamiento de las significaciones en la limpidez de un espacio inmóvil, dado previamente, y en la blanca neutralidad de un discurso [*l'écriture psychique en général n'est pas le déplacement des significations dans la limpidité d'un espace immobile prédonné, et la blanche neutralité d'un discours*] [...] la distinción entre fuerza y sentido es derivada en relación a la archi-huella, depende de la metafísica de la conciencia y de la presencia...» (Ibid., p. 316 [293]). Trad. mod.

43 ¿Qué diría ese *más allá*? Creemos que dice, que habrá dicho y hecho desde el primer momento, el «*double bind*»: el entrelazamiento original. Hay una importante carta que Lévinas le escribe a Derrida el 22 de octubre de 1964. En esta carta, notificándole sus impresiones acerca de algunos textos que Derrida le había hecho llegar, Lévinas le va a decir que: «el más allá (*au-delà*) se muestra quizás en el equívoco, —es decir, en el enigma» (LÉVINAS, E., «Lettre du 22 octobre 1964», en MALLET, M-L., & MICHAUD, G., (Eds.) *Derrida*, Paris, L'Herne, 2004, pp. 14-15). Quizá, en el equívoco, es decir, en el enigma. Y la civilización del enigma, del equívoco, desde tiempos inmemoriales, y más

Así pues, insistimos: ¿cuál es el interés del paso atrás hacia las gramáticas antiguas que opera Freud? El hecho de que, como dirá el propio Freud en *Über den Gegensinn der Urworte* repitiendo las palabras escritas en *Die Traumdeutung* diez años antes: «En extremo llamativa es la conducta del sueño hacia la categoría de la oposición y la contradicción. Lisa y llanamente la omite [*Höchst auffällig ist das Verhalten des Traumes gegen die Kategorie von Gegensatz und Widerspruch. Dieser wird schlechtweg vernachlässigt!*]»⁴⁴. Es decir que en el sueño, el principio lógico clásico de no-contradicción, se quiebra, simple y llanamente no está *presente*. Pues bien, es en este preciso instante cuando, bajo la proclama que cierra su texto («si supiéramos más acerca del origen del lenguaje comprenderíamos mejor el lenguaje del sueño»), Freud va a comentar algunos aspectos del libro de K. Abel *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Asegura Freud que:

«Sólo la lectura de un trabajo del lingüista Karl Abel, publicado en 1884 [...] me permitió entender esta rara inclinación del trabajo del sueño a prescindir de la negación y a expresar cosas opuestas por medio del mismo recurso figurativo. [...] Ellos [los escritos de Abel] nos proporcionan el asombroso esclarecimiento de que la indicada práctica del trabajo del sueño coincide con una peculiaridad de las lenguas más antiguas conocidas»,

paradigmáticamente desde Hegel, desde la cumbre del saber occidental, desde las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* y desde las *Vorlesungen über die Ästhetik*, es, de modo ejemplar, hasta que precisamente Edipo entrase en escena para abrir el escenario griego liberando a la Esfinge de su locura, Egipto. Hemos trabajado sobre ello — sólo parcialmente, y a través de la lectura de una serie de metáforas escogidas (las de Abraham, Ulises, y la Esfinge) de los textos de Lévinas y Derrida— en un artículo al que nos permitimos reenviar dadas las numerosas correspondencias *temáticas*: «Bonaparte ante la Esfinge. Lévinas en la génesis de la telaraña gramatológica» (*Tales. Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía*, nº 1, pp. 93-111); particularmente, lo hemos hecho ligando, a través de la seriación de algunas representaciones decimonónicas de esta escena (las de J. A. D. Ingres, G. Moureau y F. Ritter Von Stuck), la historia de Edipo y el desciframiento del *secreto* como destrucción de la Esfinge que determina el paso de lo egipcio a lo griego (dicho en la clave que nos interesaba: la historia del ansia de verlo, descifrarlo, todo, y de acabar, en fin, con todo resquicio de oscuridad: «violencia de la luz», dirá Derrida en «Violence et métaphysique...») [DERRIDA, J., «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 125 (115)]), a la escena, que consideramos altamente ejemplar, de Napoleón frente a la Esfinge (cosa que hemos hecho esta vez siguiendo, por un lado, la metáfora hegeliana de Napoleón como «Espíritu Universal a caballo», y partiendo, por otro lado y para llevárselo todo a la situación que pretendíamos recorrer, del cuadro *Bonaparte devant le Sphinx* de J.-L. Gérôme); se trataba así de recoger una serie de imágenes para un pequeña historia de la «pornografía filosófica» (hegeliana en general o edípico-napoleónica en particular), de cierta pornografía como ejercicio hiperbólico de lo lumínico (Baudrillard, etc.) que se realizaría en estas *imágenes*, y en las cosmovisiones que las alimentan, de forma altamente ejemplar.

44 FREUD, S., *Über den Gegensinn der Urworte*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 8, op. cit., pp. 214 y ss. [«Sobre el sentido antítetico de las palabras primitivas», en *Obras Completas*, vol. XI, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, pp. 150 y ss].

Siendo así que, si por un lado, (1) dicho «fenómeno del doble sentido contradictorio se observa en las raíces más antiguas», por otro, (2) «la demostración de la existencia de estos significados primordiales contradictorios, fácil para la lengua egipcia, puede extenderse según Abel a las semitas e indoeuropeas».

Dice Abel finalmente citado por Freud:

«de todas las excentricidades del léxico egipcio quizá las más extraordinaria fue la de poseer, además de las palabras que reunían en sí significados contrapuestos, otras palabras compuestas en que dos vocablos de significado contrapuesto eran reunidos en uno que tenía el significado de uno de sus miembros constitutivos solamente».

Ahora bien, esta contradicción, este valor antitético, señala Freud siguiendo a Abel, no suponía «un supuesto atraso del desarrollo intelectual egipcio» (como pensará Hegel en sus *Vorlesungen...*), ni tampoco que Egipto fuese en algún modo «un país absurdo», un país de paradojas, algo así como el ancestro por excelencia del (onírico) país de las maravillas de Carroll. No, o al menos no en un cierto sentido concebido tradicionalmente como peyorativo, como estancamiento y perturbación del saber (*savoir absolu*: SA, *Glas*) científico⁴⁵. Y es que, de modo sorprendente, Freud va concluir sus reflexiones argumentando que, si prestamos atención a este fenómeno, se observa la importancia que para el trabajo enigmático del sueño (en la nueva forma que tiene de estratificarse la temporalidad y en el desbordamiento operado de la escritura fonética y de la inteligibilidad inmediata) tiene este comportamiento enigmático de la lengua egipcia.

Derrida se refiere en su conferencia de 1966 al texto de Freud sobre el origen contradictorio de las palabras primitivas, pero curiosamente sólo mediante una cita que no desarrolla, que deja como a la deriva, al mismo tiempo que remite al

45 Sería importante recordar, para no perder de vista lo que quiere ser un cuestionamiento general del lugar ocupado, su función cuasi-trascendental, por la hoja o lámina transparente, lo que Kant dice de lo antitético. Kant nos decía: «Si llamamos téctica a todo conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo por antitética, no las afirmaciones dogmáticas a favor de lo contrario, sino aquel conflicto de conocimiento aparentemente dogmático (*«thesis cum antithesis»*) en el que no se concede mayor plausibilidad a ninguna de las oposiciones. La antitética no se ocupa, pues, de afirmaciones unilaterales, sino que considera los conocimientos generales de la razón teniendo sólo en cuenta el conflicto que los enfrenta entre sí y las causas del mismo. La antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre sus causas y su resultado. Si, al hacer uso de los principios del entendimiento, no nos limitamos a aplicar la razón a los objetos de la experiencia, sino que nos atrevemos a extender esos principios más allá de los límites de la misma, surgen las tesis *pseudorracionales*. Tales tesis no necesitan ni esperan una confirmación empírica, ni temen una refutación. No sólo está cada una de ellas libre en sí misma de toda contradicción, sino que encuentra las condiciones de su necesidad en la naturaleza de la razón misma. El problema reside, desgraciadamente, en que la tesis opuesta tiene en su favor unos fundamentos que gozan de la misma validez y necesidad» (KANT, I, op. cit., p. 310-311 [391-292]).

capítulo VII de los *Problèmes de linguistique générale* (obra en la que E. Benveniste criticará la hipótesis de Abel⁴⁶). Lo mismo hará en «Scribble» nueve años más tarde cuando, citando dicho texto de Freud y diciendo que «el recurso al ejemplo de los jeroglíficos es esencial», envíe, igualmente, a la referencia sobre este texto ya presente en «Freud et la scène de l'écriture». Si hemos insistido tanto en todo esto es porque creemos que los múltiples desplazamientos a lo egipcio en torno a ciertas ensoñaciones⁴⁷ son esenciales en muchos sentidos y en diversas vertientes; consideramos que, permitiendo (1) la comprensión del funcionamiento *originalmente* paradójico y enigmático del psiquismo, conforman *a su vez*, en lo que hace a la propia obra de Derrida, a su dispositivo estratégico, (2) una cierta oniro-critia (que no podría dejar de ser criptográfica), un marranismo universal, un epistolario genético en *regresión* infinita, en sí mismo encabestrado, entrelazado o enmarañado; es decir que, como estamos tratando de exponer siguiendo algunas de sus asociaciones temáticas más *sintomáticas*, Derrida *escribiría* como soñando (y este *escribiría* no debería referirse simplemente al dispositivo de lecturas cruzadas o al emplazamiento de las referencias más diversas, sino a la determinación inventiva de una prosa-filosófica), pero lo haría, y esto pasa por ser decisivo, mientras se psicoanaliza indefinidamente a sí mismo (aunque ello sea, ciertamente, y no ya a la postre sino *ab origine, impossible*); o mejor dicho: mientras *psico-analiza* el conjunto de asociaciones (temáticas, formales, fonéticas, catacréticas, metafóricas, etc.) que su propia práctica filosófica pone oníricamente-en-marcha al leer sin cesar (mientras lee, a la vez que lee, no sin leer una y otra vez) la historia de la filosofía. Derrida, en definitiva, ha sido siempre el primer gran lector de sí mismo; «los sueños, [dirá Freud citado por Derrida], siguen siempre antiguos pasos abiertos»⁴⁸ y «el mejor intérprete de los sueños, [dirá Aristóteles parafraseado por Freud en una nota agregada en 1914 al segundo capítulo de *Die Traumdeutung*], es el que mejor puede aprehender semejanzas»⁴⁹: dicho de otro modo, [a la manera de Artemidoro interpretado por Foucault]: «el sueño dice el ser en la forma de la analogía»⁵⁰.

46 S. Kofman, recordando lo poco que importa el hecho de que Benveniste tenga razón contra Abel —ya que Freud podría llegar «en cierta medida a suscribir» la propia crítica de Benveniste—, insistió ya en la posibilidad de este desplazamiento de Freud a Derrida; no ya ciertamente partiendo del sentido contradictorio de las palabras primitivas, sino considerando la conveniencia de acercar la doble determinación de la escritura onírica a los «*indécidables*». Cfr., KOFRMAN, S., *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, p. 84.

47 Pero en tono y a propósito también del misterio de una cierta judeidad compartida, de una cierta herencia de hijos circuncisos descendientes de Moisés; de Moisés el Egipcio-Judío: el profeta judío salvado de las aguas del Nilo que Freud quiso matar al final de su vida (morir matando al Padre, tal vez fuera esa la *misión divina* y secreta de Freud, instaurar una judeidad sin judaísmo). Cfr., DERRIDA, J., *Mal d'Archive*, Paris, Galilée, 1995.

48 DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 307 [285].

49 ARISTÓTELES, *Tratados breves de historia natural*, 464b [op. cit., p. 185].

50 FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1984, p. 29 [trad. cast.: J. Valera & F. Álvarez-Uría, Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 17].

4. Lo siniestro (*Das Unheimliche*) — en marcha.

Creemos que esta posibilidad (llegar a pensar que la onirocritia, cierta onirocritia, encontraria en la gramatología de Derrida no ya su continuación sino su *por-venir*: «*Tes rêves, dis-je, font la force cachée de ta philosophie*», escribía Cixous [cfr., nota 33]; y si lo hacen, si *realizan* la fuerza, como también nosotros suscribimos, no es pues porque su filosofía abandone simplemente el sueño, sino porque se teje, se reinventa a sí misma en gran medida, mediante ensueños: a través de la articulación de valores paradójicos, contradictorios, inverosímiles y sorprendentes que no son sino los restos de la propia historia de la filosofía, sus *fugas*, las impresiones o marcas aporéticas, intensivas, de la misma) no puede anunciararse sino en su *más allá*. Y su *más allá* (*au-delà, Jenseits*) es ese retroceso indefinido al vientre materno, una ginecología eterna, la regresión o el retorno involuntario, pasivo, a un mismo *lugar*, al lugar equívoco donde todo (*nunca* en sentido estricto) comenzó⁵¹; a una *indecibilidad* uterina, a una enigmática lámina fértil, asociada a lo descocido y también sin duda a la locura⁵², que ocuparía el

51 Dice Freud casi al final de su epígrafe sobre la regresión: «Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño ‘sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo’ [*ein uraltes Stück Menschthum fortübt, zudem man auf direktem Wege kaum mehr gelangen kann*]; ello nos mueve a esperar que mediante el análisis de los sueños habremos de obtener el conocimiento de la herencia arcaica del hombre, lo que hay de innato en el alma [*das seelisch Angeborene in ihm zu erkennen*]. Parece que sueño y neurosis han conservado para nosotros de la antigüedad del alma más de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto rango en las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad [*die ältesten und dunkelsten Phasen des Menschheitsbeginnes zu rekonstruieren*]». (FREUD, S., *Die Traumdeutung*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 2/3, op. cit., p. 553-554 [La interpretación de los sueños, en *Obras completas*, vol. V, op. cit., p. 542]).

52 Hemos indicado anteriormente la aparición de esta lámina en el pórtico de entrada a «*Cogito et histoire de la folie*», escrito que abre la importante *disputa* entre Foucault y Derrida (maestro y discípulo aventajado) en torno a la posibilidad misma de realizar una historia de la locura a partir del estudio del estatuto del *cogito* (y su relación con la propia locura) en Descartes. Como es sabido, el propio Freud recuerda la afinidad entre el sueño y la perturbación mental en *Die Traumdeutung* (epígrafe H [*Beziehungen zwischen Traum und Geisteskrankheiten*]) del primer capítulo [*Die wissenschaftliche Literatur der Traumprobleme*]); ambas cuestiones eran nucleares en la tarea que el psicoanálisis se impuso: sacar a la luz los ocultos mecanismos de la «*psyché*». No menos conocida e importante es la correlación, destacada por Derrida en su lectura de Foucault y de Descartes, que el propio Descartes, en el arranque mismo de la duda hacia lo *sensible*, establece, en la primera meditación, entre la locura (la hipótesis, denostada, de que él esté loco) y el sueño (Cfr., DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 27 y ss. [trad. cast. Vidal Peña: Oviedo, KRK, 2005, pp. 131 y ss.]; DERRIDA, J., «*Cogito et histoire de la folie*», en *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 72 [66] y ss). Por otro lado, la correlación conceptual, lo que Derrida llama al final de *L'écriture et la différence*, el «desplazamiento de una cuestión» como «configuración de un sistema», entre el sueño, la «*psyché*», el jeroglífico y la locura, encontrará un punto de

lugar incubatorio, «*le lieu d'un lien*», del ombligo del sueño («*der Nabel des Traums*»). Es debido a una reconsideración de la posición adoptada ante este obligo del sueño (del histórico intento de disolución al ejercicio programático de su difusión) por lo que se *realiza*, entre lo posible y lo imposible, una deconstrucción general (que estuvo ya siempre en marcha en tanto que no sería sino el funcionamiento mismo del psiquismo) del estatuto y la posibilidad del «*krinein*», de la crítica, del juicio, del «*Mittelglied*», de la cópula, del «*logos*». Sobre este freudiano ombligo de los sueños que creemos dio pues *ejemplarmente*, en tanto que resistencia a cualquier tipo de simplicidad atómica, la ley operacional en el diseño de la matriz derridiana, hablará Derrida mucho más tarde, en 1991, en una conferencia pronunciada en la Sorbonne: «Résistances». En ella, en el contexto de una discusión en torno al problema del análisis, se vuelve a recoger, como en el ya citado *Fichus*, explícitamente, un legado que habría siempre estado tejiéndose a hurtadillas, como a duermevela. Pero no era tampoco nuestro propósito seguir más allá de estas breves indicaciones, ni lo explícito ni lo implícito de estas huellas⁵³.

Ahora bien, suponiendo pues la posibilidad de comprender la consolidación lógica del dispositivo estratégico de Derrida en sus años de formación (la prehistoria de su escritura, las motivaciones articulatorias de su propia *prosa*) como el diseño de una telaraña que encontraría uno de sus bastiones ejemplares en la lectura de Freud —y ello tanto (a) en una reelaboración del estatuto y el funcionamiento de la «*psyché*» a partir de la cuestión de las relaciones entre recepción, traducción y producción de información (es decir: conjunción fraternal, hibridación sin fin, entre destino y vagabundeo), como (b) en una cierta asunción

coagulación determinante en las lecturas que Derrida le dedica a A. Artaud. No es de extrañar que en *L'écriture et la différence*, el texto sobre Freud que aquí hemos querido privilegiar se inserte entre dos textos dedicados a Artaud (aquel loco que exigió que la palabra se comportara en la puesta en escena teatral como lo hacia en el sueño para así abrir el escenario corporal de lo cruel bajo la ley del jeroglífico). Los guiños son constantes, a veces evidentes, como cuando el propio Derrida se encarga de reinscribir, de nuevo según la modalidad del palimpsesto y de nuevo según la modalidad de lo que estará por-venir (ya que el primer texto sobre Artaud es anterior al de Freud), la escritura teatral sobre la escritura original del inconsciente (Cfr., «La parole soufflé», en *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 288 [266]). Quizá pudiera decirse que, en última instancia, este calco configura el funcionamiento mismo del psiquismo a partir de lo cruel, tarea cuya comprensión (en caso de que ésta sea la palabra oportuna) no puede estar destinada (como dirá Derrida en *États d'âme de la psychanalyse*) sino a un psicoanálisis *à venir*. Finalmente, indicar que, el conocido texto de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, ofrece el escenario fundamental en donde se producen este tipo de asociaciones —locura, sueño, «*psyché*»— en la Grecia Antigua (Cfr., DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 71-131).

53 Derrida, a partir de Freud, hablará en este texto del ombligo del sueño (aquel que conecta, recordará las palabras de Freud del capítulo VII de *Die Traumdeutung*, con lo desconocido, «*mit dem Unerkannten*») como *lugar* de resistencia, como «*entrelacs*» («*Geflechts*»). Esta resistencia es *resistencia* precisamente al análisis. Cfr., DERRIDA, J., *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 2000, pp. 23-39 [trad. cast. J. Piatigorsky, pp. 25-43].

realizativa y paleonímica de la tradición onirocrítica (es decir: extenuación hasta el encallamiento de las posibilidades del análisis, y, desde ahí, desde la equivocidad constituyente de ese *lugar* [«separación/reparación del sueño»], decía en el fragmento de «Fourmis» ya citado], continuación sin fin de las labores de ensueño, de encriptación, de invención, en una suerte de asunción hiperbólica de cierta *Naturphilosophie* romántica)—⁵⁴, no podrían dejar de imaginarse, quizás, y para terminar dejando algunos frentes bien abiertos, ciertas situaciones que tenemos que anunciar de modo finalmente esquemático para llevar el subtítulo hacia el punto de fuga («hacia una psicografía de lo siniestro» que definiría el marco general de su prosa-filosófica) que se prometía: (1) que todo esto, lo relativo al lugar original, al «*topos* inaccesible», al ombligo del sueño, al «nudo insoluble», a la prueba de la maternidad, a la irreductibilidad de lo que se llamará un día el «proceso auto-inmunizador» («la-vida-la-muerte»)⁵⁵, la vida en la muerte, la

54 No podemos tampoco entrar aquí en estas problemáticas. Pero creemos interesante reenviar, muy particularmente a pesar de las numerosas referencias, a una conferencia de mediados de los ochenta que va a condesar, ya desde su título, el *centro* de algunas de la cuestiones que aquí hemos estudiado, particularmente, la de la posibilidad/necesidad de la «involución» cuando se habla del funcionamiento de la «*psyché*»: «Psyché, Invention de l'autre» (Cfr., DERRIDA, J., «Psyché, Invention de l'autre», en *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 11-62).

55 A pesar de sus desplazamientos, a pesar de sus retenciones y desvíos, Freud no podría evitar caer en el corazón del platonismo más clásico: de la pneumatología como ciencia del soplo, de un lenguaje, como dirá Artaud, basado en la forma misma del aliento. Derrida destaca esta retorsiva, este renacimiento de la metafísica, del mismo modo que lo había hecho y lo seguiría haciendo con Husserl analizando el recurso del habla viva y el del soliloquio. Esta restauración de la metafísica se observa en el hecho de reclamar, como hace Freud, una subsistencia viva, una fuente de financiación permanente, un capital que haría funcionar a la máquina psíquica. La máquina, la técnica, está muerta, y no puede, según piensa Freud, del mismo modo que piensa Hegel, subsistir sin una animación original, sin ese insuflar aliento que había producido, en su decaída, lo que, en otro contexto que no podemos dejar de tener en consideración, Husserl denominó la crisis de las ciencias y de la humanidad, del europeísmo, en general. Pero claro: «aquí la cuestión de la técnica [...] no se deja derivar de una oposición, que se da como obvia, entre lo psíquico y lo no-psíquico». (DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 337 [313]). No obstante, a pesar de ello, insistirá Derrida en *De la grammatologie* en que «un cierto tipo de pregunta por el sentido y el origen de la escritura precede o, al menos, se confunde, con un determinado tipo de pregunta acerca del origen y sentido de la técnica [...] nunca la noción de técnica aclara simplemente la de escritura» (DERRIDA, J., *De la grammatologie*, op. cit., p. 18 [13]). Con claras referencias artaudianas, Derrida acabará diciendo que, a pesar de que Freud nos habría montado la «escena de la escritura», «sin embargo, todo lo que Freud ha pensado acerca de la unidad de la vida y la muerte [*de l'unité de la vie et de la mort*] habría tenido que incitarle a plantear otras cuestiones», (DERRIDA, J., «Freud et la scène de l'écriture», op. cit., p. 336 [312]. Subrayado mío; trad. modif.) quizás, a todo aquello que se resumiría en la perifrasis: vengo cortando el aliento: «...literalmente parásito: letra que se instala en el interior de un organismo vivo para quitarle su *aliento* y *estorbar* la pura audibilidad de la voz» (DERRIDA, J., «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, op. cit., p. 159 [trad. cast. J. Martín, p. 193]). Probablemente, si se hubiese producido una reelaboración por parte de Derrida del problema de las condiciones de posibilidad del

muerte en la vida, como constitutivo de todo proceso representativo y reproductivo), *coincida*, de modo siniestro con «lo siniestro mismo», que lo siniestro sea en palabras de Freud, «el retorno involuntario a un lugar», pero también, «el momento del desvanecimiento de los límites entre fantasía y realidad», «lo que debería de estar oculto pero que se ha manifestado» —el «poder sometedor» dirá Heidegger en 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) hablando de la definición propiamente griega (*to deinótaton*) del hombre, cuestión que Derrida recogerá en su seminario del año 2001-2002 *La bête et le souverain*; (2) que todo esto no pueda por tanto, de hecho y a su vez, sino llevar necesariamente a un texto de 1919 titulado *Das Unheimliche*⁵⁶, «Lo siniestro o lo ominoso», texto de Freud sobre el que Derrida ha hablado mucho desde hace bastante tiempo (al menos desde la importante nota presente en el texto de 1969 «La double séance» siguiendo el temblor de esa otra lámina, membranosa esta vez, de ese peculiar velo, que es el himen); (3) que todo esto, y terminamos, no acabe apareciendo —siendo sugerido al oído, al modo de un murmullo epidémico que anunciaría, mediante el ineludible «efecto de cripta», la vibración del tímpano, la figuración de todo secreto—, sino como una especie de elaboración artesanal, de ensueño quiasmática en el propio corazón freudiano: (3.1.) Freud, que perteneció por voluntad propia a las Luces rechazando todo tipo de superstición, (3.2.) Freud, que dijo, desde el principio, que «hacía tanto que no había sentido lo siniestro» y que jamás había tenido «fe en lo maravilloso», (3.3.) Freud que, en definitiva, tal y como dirá G. Deleuze, no habrá precisamente dicho sino tonterías («*bêtises*»)

conocimiento, del problema trascendental en sentido kantiano, cosa que probablemente se discutirá durante mucho tiempo, éste tendría como arranque precisamente el hecho de que las máquinas funcionan sin aliento. Por otro lado, como es sabido, esta problemática de la vida y la muerte en el texto freudiano, problemática que late de fondo en la conferencia sobre Freud de 1966 aunque no aparezca temáticamente hasta el final, será desarrollada explícitamente por Derrida en «Spéculer – sur Freud» (texto incluido cinco años después en *La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà*, que no era sino el tercer momento de un extenso seminario de 1975 dictado en la ENS [«*La Vie la mort*»]). Sin poder entrar aquí en detalles, en este potente texto —que se coloca, en la disposición arquitectónica del libro, después de un texto (*Envois*) plagado de la palabra «sueño», y que tiene como motivo arconte el libro de Freud *Jenseits des Lustprinzips*—, se juega desde el principio la cuestión del *más allá* («au-delà») —es decir: del lugar de la a-tesis especulativa sobre el funcionamiento, por rodeo, del aparato psíquico—, y del *más allá* en lo que hace precisamente a la cuestión del *paso* («*pas*»), a su negación («*pas*») o imposibilidad. Lo interesante es que esta cuestión es remitida al problema, la paradójica situación, de los sueños deplacer (reproducción de accidentes traumáticos, etc), es decir, de sueños que van de algún modo más allá (no contradicen sino que *preceden*) del principio de placer en *Die Traumdeutung* (Cfr., DERRIDA, J., «Spéculer – sur Freud», en *La Carte Postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 359-375 [trad. cast. T. Segovia, pp. 319-333]).

56 Kofman insistió igualmente en esto: «En primer lugar, porque lo indecidible es por excelencia *unheimlich*». (KOFMAN, S., op. cit., p. 85). Por otro lado, dentro de la veta de cuestiones trabajadas por Derrida, N. Royle ha escrito un interesante libro sobre el problema general de lo siniestro: Cfr., ROYLE, N., *The Uncanny. An Introduction*, Manchester & New York, Manchester University Press, 2003.

cuando aparecían (en los sueños) animales, más exactamente, bestias («*bêtes*»)⁵⁷, mostrará que, después de todo, probablemente todo esto —el intento de explicitar una incierta «ligación de interrupciones» y/o una cierta «precipitación en el analogismo» a propósito de esa génesis epistolar de lo siniestro que acontecería *en y por la productiva y colossal sacudida de una delgada hoja transparente*, es decir, a propósito de una discusión *especulativa* en torno a la estructura y funcionamiento del aparato psíquico, de la «*psyché*» y de su fun(da)ción inventiva en general—, no ha sido sino el producto de un mal sueño, una carambola analógica, que, afortunada o no, parecía necesario poner en marcha: «*s'il y a du don, il doit se donner comme un rêve, comme en rêve*»⁵⁸.

Federico Rodríguez Gómez,
Universidad de Sevilla.
frog0@us.es

57 Esta cuestión del animal y de la animalidad, de los devenires-animales en torno al psicoanálisis, a Freud, Jung, Deleuze y Derrida, será examinada en parte por el propio Derrida en el volumen primero del seminario *La bête et le souverain* (Cfr., Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I [2001-2002], Paris, Galilée, 2008, pp. 189-222). Igualmente, en una conferencia, «The Trascendental ‘Stupidity’ (‘Bêtise’) of Man and the Becoming-Animal according to Deleuze», dictada en la UC Irvine a propósito de un congreso celebrado en Abril del 2002 que tenía como tema: «Derrida/Deleuze: Politics, Psychoanalyses, Territoriality» (Cfr., Schwab, G., (ed.) *Derrida, Deleuze, Psychoanalysis*, New York, Columbia University Press, 2007, pp. 35-60). Esperamos también poder articular y desarrollar estas implicaciones que consideramos esenciales, en particular en la confrontación con un cierto aristotelismo (ese que se encuentra en varios tratados de los *Parva naturalia* y en el que se producen asociaciones de una importancia capital entre el sueño, la imaginación, los animales, la sensación y el alma), en otro lugar. Una de esas asociaciones aristotélicas determinantes para todo las cuestiones que hemos intentado desarrollar aquí entre Freud y Derrida, es aquella en la que se afirma, esta vez hablando sobre el proceso de formación de los animales en *De generatione animalium*, que: «la transición del no ser al ser se produce a través del *estado intermedio*, y el sueño parece ser por naturaleza una cosa de este tipo, una especie de frontera *entre el vivir y el no vivir*, y el que duerme parece que ni existe del todo ni no existe». (ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, 778b [trad. cast. E. Sánchez, Madrid, Gredos, p. 287]). Bastardilla nuestra.

58 DERRIDA, J., «Fourmis», op. cit., p. 73.

LA INFLUENCIA DE SCHELLING EN LA LECCIÓN DE HEIDEGGER DE 1942/43

Alejandro Rojas Jiménez, Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Resumen. Análisis de la influencia que ejerce en la lección de Heidegger de 1942/43 la distinción de Schelling entre esencia en tanto que es fundamento de la existencia y en tanto que existe.

Abstract: Analysis of the influence on Heidegger's lesson 1942/43 of Schelling's distinction between essence as ground of existence and as existence.

1. Contexto e interés del estudio.

No propondré buscar la influencia de Schelling en Heidegger allí donde en principio podríamos pensar que debería ser buscada. Esto es, no en aquellos lugares donde Heidegger comenta expresamente la filosofía de Schelling. El caso del conocido escrito de 1936, o del seminario de 1941. En su lugar quiero llamar la atención sobre el volumen 54 de la *Gesamtausgabe* que recoge el seminario de 1942/43, impartido un año después del seminario que Heidegger dedica a Schelling en 1941.

A partir de 1942 Heidegger aplica a su propia filosofía la concepción de identidad que funciona en las PhU cuando Schelling piensa el ser en tanto que fundamento de la existencia y el ser en tanto que existente. El resultado es un nuevo impulso gracias al cual adquiere forma lo que hasta el momento sólo era invocación hacia una nueva época en la que los hombres dejarían de creer en el poder de la voluntad para dominar la historia.¹

2. El tema de la lección y la aparente ausencia de la filosofía de Schelling en el mismo.

Heidegger no habla en esta lección que nos ocupa sobre Schelling. Ni tema ni título indican por otro lado que dicha lección tenga algo que ver con Schelling. Así, si nos fijamos en el título de la obra, éste reza "Parmenides", aunque originalmente el título pensado por Heidegger había sido el de "Parménides y Heráclito". El editor observó que Heidegger apenas se refería a Heráclito y por eso consideró pertinente que el título para el volumen fuera el de "Parménides". Descartamos pues que en el título haya alguna indicación a Schelling. Tampoco encontraremos una expresión literal por parte de Heidegger que haga mención

1 Cfr. GA 39.

del idealista. En un primer vistazo, lo que parece es más bien que se trata de un libro dedicado al presocrático. Y sin embargo, en absoluto encontramos en esta lección lo que cabría considerar como una exposición acerca de la filosofía de Parménides. El sentido del título se encuentra más bien aquí:

“Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales. No son iniciales porque inauguren o inicien el pensamiento occidental. Ya antes de ellos «había» pensadores. Son los pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar.”²

El tema de la lacción es pues: el inicio. Lo cual, en principio, tampoco nos permite otear ninguna indicación que nos ponga en la pista de lo que aparentemente esta lección puede deberle a Schelling. Para llegar a ver el sentido y el alcance de esta influencia del idealista alemán en Heidegger es preciso adentrarnos en qué es lo que Heidegger está designando aquí como inicio.

3. *El Ser como inicio.*

La cuestión es entonces aclarar qué significa inicio. Y Heidegger dice al respecto:

“El ser es el inicio. No obstante no todo pensador que piense el ser piensa el inicio. Ni siquiera todo pensador del inicio del pensar occidental es un pensador inicial, es decir, un pensador propiamente del inicio.”³

Aunque no es una respuesta demasiado clarificadora para entender lo que designa el inicio, debemos anotar un dato decisivo: dice Heidegger que el ser es el inicio. Con otras palabras lo que dice esta sentencia es que el inicio es una noción a través de la cual Heidegger designa el ser. Los significados empero del inicio y del ser permanecen aún insuficientemente clarificados.

La distinción entre inicio y comienzo, entre *Anfang* y *Beginn*, nos puede poner sin embargo en el camino correcto para entender la noción de inicio. Dice Heidegger: “comienzo quiere decir surgimiento de este pensar en un «momento» concreto.”⁴ Otra cosa distinta designaría el inicio. El inicio tiene que ver con que

2 „Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker. Sie sind es nicht deshalb, weil sie das abendländische Denken eröffnen und beginnen. Schon vor ihnen »gibt« es Denker. Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte.“ GA 54, p. 10.

3 „Das Sein ist der Anfang. Gleichwohl denkt nicht jeder Denker, der das Sein denken muss, den Anfang. Nicht jeder Denker, auch nicht jeder am Beginn des Denkens im Abendland, ist ein anfänglicher, d.h. ein den Anfang eigens denkender Denker.“ GA 54, p. 10.

4 „Der Beginn meint das Anheben dieses Denkens zu einer bestimmten »Zeit«.“ GA 54, p. 9.

haya iniciados. Y así, dice Heidegger: “los pensadores son los iniciados por el inicio, los alcanzados por él y congregados por él.”⁵

Podemos decir que el interés de Heidegger por el inicio no tiene que ver con una preocupación temporal. Lo que le preocupa a Heidegger no es cuándo se pensó algo, sino más bien el origen a partir del cual ese algo llegó a ser pensado. A esto llama inicio; a lo que inicia el que algo sea pensado de cierta manera. Si la filosofía clásica había encontrado aquí la acción del intelecto agente, Heidegger busca este agente fuera del hombre de manera que tengamos el siguiente binomio: un iniciar y un iniciado.

Pero si los hombres son iniciados ¿Quién o qué inicia? ¿Si no es el pensador, quién es entonces el sujeto de la acción? Alcanzamos aquí la auténtica razón del título de la lección: Parménides hace de la verdad una diosa. Esto significa que la verdad no tiene que ver con un pensamiento, sino con una acción que inicia al hombre en lo verdadero. Donde verdadero no significa una sentencia verdadera, sino la verdad puesta a salvo de su pura esencialidad (*Wesenheit*): tal y como se aclarará un poco más adelante, creo que conviene leer lo verdadero (*das Wahre*) a partir del salvaguardar o preservar (*das Wahren*) que sería el infinitivo sustantivado de *wahren*.

“«La verdad» hecha una «diosa», esto quiere decir que no se trata de un mero concepto de algo, y esto quiere decir a su vez que lo que era una noción para la esencia de lo verdadero se torna una personalidad).”⁶

Está claro que Heidegger no piensa en ningún significado habitual de verdad. E incluso cabe decir que de momento la relación entre verdad y verdadero continúa confusa. El intento de arrojar un poco de luz acerca de cómo tiene que ser entendida la verdad, va a ocupar gran parte del seminario de 1942/43. Y ello porque salta a la vista que nos encontramos con la enorme dificultad de que se da de hecho una amplia pluralidad de significados para la verdad a lo largo de la historia. La pregunta por el sentido de la verdad es el tema del seminario hasta la página 80.

4. La verdad.

Heidegger dedica gran parte de la lección a la constatable pluralidad de significados de la verdad. Como conviene resumir este aspecto del seminario, citaremos el propio resumen que hace Heidegger en la página 84:

“En la transformación de la esencia de la verdad desde la *alétheia* pasando por la *veritas* romana hasta la *adaequatio* medieval, la *rectitudo* y la *iustitia* y desde aquí

5 „Die Denker sind vom *An-fang An-gefangenen*, von ihm in ihm Eingeholten und auf ihn Versammelten“ GA 54, p. 11.

6 „Die Wahrheit“ zu einer »Göttin« machen, das heißt doch, einen bloßen Begriff von etwas, nämlich den Begriff vom Wesen des Wahren, zu einer Persönlichkeit umdeuten“ GA 54, p. 14.

hasta la *certitudo* moderna, la verdad como certeza, validez y seguridad, se va transformando la esencia y el tipo de oposición entre verdad y no verdad.”⁷

Diferentes nociones para distintos significados de verdad, cuyo propósito fundamental no es el de realizar una exposición sistemática. Lo que busca Heidegger es una comprensión de la verdad compatible con la pluralidad. La pluralidad no es una oportunidad en la lección de 1942/43 para defender ninguna suerte de relativismo. Lo que Heidegger busca es una respuesta a la pregunta por el sentido de la verdad. Y lo que somete a discusión es qué debe hacerse con la pluralidad constatable de significados de la verdad. Esto es: ¿Debemos rechazar la pluralidad, o defendemos una noción de verdad que sea compatible con la pluralidad? Se trata aquí de dos caminos posibles que, a su modo, representarían respectivamente Parménides y Heráclito. En mi opinión tal es la razón de que el título que originariamente Heidegger concibiera para la lección no fuese el de “Parmenides”, sino el de “Parménides y Heráclito”. La tarea es pues, como se dijo, buscar una comprensión de la verdad compatible con la pluralidad. ¿Cómo hace tal cosa Heidegger? ¿Y a qué problemas debe él hacer frente?

Heidegger no piensa una pluralidad de significaciones independientes de la verdad, sino una transformación de la esencia de la verdad que se va concretando en formas concretas: *certitudo*, *adaequatio*... Tales figuras concretas es lo que designa Heidegger como lo verdadero (*das Wahre*), que no debe ser entendido como un enunciado verdadero, sino en el sentido de la forma que la verdad acoge para preservarse como tal. O quizás mejor: la forma que asume la verdad para ponerse a salvo de la pura esencialidad (*Wesenheit*) y ser a través de su manifestación concreta. Se trataría, como se dijo, de pensar lo verdadero, *das Wahre*, emparentándolo al verbo *wahren* que significa salvaguardar, poner a salvo, y en este sentido acoger algo. Lo acogido es la verdad, esa que en su pura esencialidad no es en rigor nada concreto.

Heidegger está pensando pues la verdad como la esencia de lo verdadero, siendo lo verdadero lo esenciado por la esencia, de tal manera que la esencia, *das Wesen*, esencia (en sentido verbal: *wesen*). Esenciar significa: hacer que algo sea; hacer ser algo. De tal manera que si lo que ha sido hecho son muchos algos, entonces hablamos de Una esencia que hace ser distintas cosas, pero que es siempre la misma en todas. El texto que recojo a continuación es bastante ilustrativo al respecto:

“La *aletheia* es la esencia de lo verdadero: la verdad. Ésta se esencia en todo lo que es y es ella por eso la esencia de todo «ser»: la esencialidad. (...) como el ser del inicio

7 „Im Wandel des Wesens der Wahrheit von der alétheia über die römische veritas zur mittelalterlichen adaequatio, rectitudo und iustitia und von hier zur neuzeitlichen certitudo, der Wahrheit als Gewissheit, Gültigkeit und Sicherheit wandelt sich mit das Wesen und die Art des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Unwahrheit.“ GA 54, p. 84.

(physis) la *aletheia* es el inicio mismo. (...) El pensador piensa el inicio en tanto que piensa en la *aletheia*.⁸

Creo que una buena comprensión del texto que se acaba de citar dice así: la esencialidad está en todo lo esenciado. Este enunciado constituye una clara expresión del modo como Heidegger concibe el principio de identidad. Ése sin el cual no se podría afirmar ni negar nada, pero que ahora adquiere una peculiar formulación que no es ya A=A, sino A=B. Donde A=B significa: la verdad es/está en todo lo verdadero. Tanto que sin lo verdadero no habría verdad, sin B no habría A, porque B es A determinada. Lo que tenemos entonces es que la pluralidad de sentidos de la verdad designa por un lado una transformación de la esencia de la verdad, y por otro lado las determinadas figuras en las que esta esencia se ha concretado a lo largo de su transformación histórica. En este sentido, podemos leer:

“La historia», comprendida esencialmente, y esto quiere decir *pensada a partir del fundamento esencial del ser mismo*, es la transformación de la esencia de la verdad.”⁹

La clave para entender esta relación entre *die Wahrheit* y *das Wahre* reside en la comprensión del principio de identidad.

5. El principio de identidad en la lección de Heidegger.

En la lección de Heidegger encontramos al menos tres formulaciones que expresan la comprensión de la identidad que maneja Heidegger: la relación entre *polis* y Estado, entre escritura y manuscrito, y entre desencubrir (*ent-bergen*) y resguardar (*ent-bergen*). Éste resguardar sería un resguardar desocultando, porque de otro modo se perdería el sentido de la palabra *bergen*.

La primera relación que hemos mencionado es la de *polis* y Estado. Pues bien, Heidegger concibe que *polis* no nombra de entrada ningún Estado o ciudad concretos: “la *polis* no es ni la ciudad ni tampoco el Estado, y mucho menos la mezcla fatal de tales caracterizaciones inapropiadas para el caso, esto es: tampoco la tantas veces invocada «ciudad-estado».”¹⁰ Lo que Polis significa para

8 „Die Aletheia ist das Wesen des Wahren: die Wahrheit. Diese west in allem Wesenden und ist das Wesen alles »Wesens«: die Wesenheit. (...) als das Wesen des Aufgangs (physis) ist die aletheia der Anfang selbst. (...) Der Denker denkt den Anfang, insofern er an die aletheia denkt“ GA 54, p. 242.

9 „»Die Geschichte«, wesentlich begriffen, und d.h. *aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht*, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit“ GA 54, p. 80.

10 „Die polis ist weder die Stadt noch der Staat und vollends nicht die fatale Mischung dieser beiden in sich bereits ungemäßen Kennzeichnungen, also nicht der viel berufene »Stadtstaat«“ GA 54, p. 133.

Heidegger lo leemos a continuación: “la localidad del lugar de la historia para lo griego, no la ciudad ni el Estado, sino el sitio de su esencia.”¹¹

Decimos por ello *die Wesensstätte*. El sitio esencial. Este *Wesensstätte* se distingue del Estado. El Estado es más bien la determinación de la *polis*. Se trata de la concreción de la localidad esencial en una localización concreta. Heidegger utiliza la noción de límite para pensar esto:

“El límite (*péras*), dicho a lo griego, no es donde algo acaba, sino el dónde donde algo emerge en la medida en que algo de un modo u otro se produce, y como algo producido adquiere una u otra «determinación formal».”¹²

Ciertamente Heidegger se había referido a *péras* unas páginas atrás, pero para aclarar la misma relación de identidad esta vez entre la escritura y el manuscrito, siendo éste la determinación formal de aquella.

La relación más importante sin embargo y para la cual, las otras dos cumplen más bien la función de ser niveles preparatorios, es la que fue anunciada como la relación entre desencubrir (*ent-bergen*) y resguardar desocultando (*ent-bergen*)¹³.

Esta relación es la relación fundamental del seminario, y aquí queríamos llegar para determinar el modo como Heidegger piensa la relación de identidad.

6. Ent-bergen y Ent-bergen. La noción de identidad en el seminario de Heidegger en el año 1942/43.

Heidegger habla de un desencubrir y un resguardar desocultando. La verdad alberga en sí toda emergencia y todo aparecer y desaparecer.¹⁴ El aparecer y desaparecer son determinaciones de una verdad indeterminada, de tal modo que nosotros lo que podemos ver es la historia de la verdad en este ir determinándose, y por ello una pluralidad de significaciones de la verdad donde ésta se desencubre al tiempo que se resguarda. Tales significaciones son determinaciones de la verdad como esencia de lo verdadero.

A partir de la página 195 designa Heidegger la verdad o el albergar con el nombre de lo abierto. Abierto tiene el sentido de designar por un lado una determinabilidad o *apeiron*. Así, leemos: “lo abierto y su extensión en la amplitud

11 „die Ortschaft des Ortes der Geschichte des Griechentums; nicht Stadt und nicht Staat, wohl aber die Stätte seines Wesens“ GA 54, p. 133.

12 „Die Grenze (*peras*), griechisch gesagt, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, worein es entsteht, indem es darin entsteht als demjenigen, was das Entstandene so und so »gestaltet«“ GA 54, p. 121.

13 „ist das *Ent-bergen* zugleich ein *Ent-bergen*“ GA 54, p. 198.

14 „Aletheia ist die allen Aufgang und jedes Erscheinen und Entschwinden in sich bergende Entbergung.“ GA 54, p. 242.

de lo ilimitado y carente de límites es la zona en la que nada persiste, y en la que toda estancia se disuelve en la inconsistencia.”¹⁵

Pero por otro lado lo abierto es el albergue de una indeterminabilidad. Y por ello podemos leer también: “*lo abierto es el ser mismo*. Toda desocultación es albergada como tal en lo abierto del ser, es decir, en lo carente de suelo.”¹⁶

El sentido de la diferenciación es mostrar cómo lo abierto puede albergar las distintas determinaciones de la verdad. Esta aclaración es importante, porque lo abierto es el ser mismo según leemos en la página 224.¹⁷ Pero entonces es también el inicio. Y como no habría inicio sin iniciados (los pensadores), resulta entonces que el destino de la verdad es encontrar oyentes a través de los cuales pueda mostrarse salvaguardándose de su pura esencialidad.¹⁸

Lo escuchado es la verdad misma que se pone a salvo de su pura esencialidad aconteciendo según una de sus figuras concretas. Y así, la verdad inicia al pensador en el pensamiento de lo verdadero (*das Wahre*), de modo que en lo determinado es albergada la indeterminabilidad de la verdad. Con otras palabras: la verdad se esencia en lo verdadero, poniéndose a salvo de su pura esencialidad, en virtud de un otorgamiento del ser (*Zufügung des Seins*) al que pertenece el hombre esencialmente histórico.

7. ¿Qué problema filosófico quiero aclarar propiamente?

Heidegger propone una noción de verdad compatible con la pluralidad. Una noción de verdad que nos recuerda a la *physis* de Heráclito. Tanto que podríamos pensar que Heidegger podría haberlo citado. Pero no lo hace. Y el *quid* de la cuestión es que si Heidegger es pensado desde el punto de vista del pensamiento de Heráclito, entonces el seminario giraría en torno a una explicación acerca de la causa del cambio, porque esto mismo es el tema de Heráclito. Heidegger no hace sin embargo esto. Yo creo que lo que Heidegger está haciendo es más bien algo distinto: él no está pensando la causa del devenir infinito, sino el destino del devenir, su *télos*. Heidegger no habla de un pasar sin sentido del tiempo, de un mero suceder que se deba a una falta de correspondencia entre lo ilimitado y lo limitado. Y en ocasiones es bastante contundente al respecto:

“En correcto alemán, no debemos decir que «la» historia sea un mero «suceder», sino que la historia es «el destino», en el sentido de *la asignación del ser*.”¹⁹

15 „Das Offene und seine Ausbreitung in die Breite des Unbegrenzten und Grenzenlosen ist eher die Zone, in der die Anhalte fehlen und in der jeder Aufenthalt sich ins Haltlose verliert.“ GA 54, p. 213-214.

16 „Das Offene ist das Sein selbst. Jedes Unverborgene ist als ein solches im Offenen des Seins, d.h. im Boden-losen, geborgen.“ GA 54, p. 224.

17 „Das Offene ist das Sein selbst“ GA 54, p. 224.

18 „In der Art dieser Zufügung liegt verborgen und geborgen die jeweilige Weise, nach der der geschichtliche Mensch der Zufügung des Seins zugehört.“ GA 54, p. 224.

19 „echt Deutsch sagend, dürfen wir nicht sagen: »die« Geschichte im Sinne von »Geschehen«, sondern »das Geschick« im Sinne von: *die Zuweisung des Seins*“ GA 54, p. 81.

Aunque creo que es un ejemplo de esa etimología convenida de la que gusta tanto a Heidegger, resulta esta cita ilustrativa para entender que Heidegger no piensa el devenir como un mero pasar o suceder. Él habla de una emisión, de una asignación. De modo que el devenir tiene un sentido, incluso cabe decir: un destino. Y aunque es cierto que Heidegger no habla sobre las distinciones propiamente de Schelling entre esencia y forma, productividad y producto, etc., encontramos sin embargo que la distinción entre desocultar y resguardar debe ser pensada en la misma línea que aquellas formulaciones propiamente schellingianas. Si no comprendemos el principio de identidad al modo de Schelling, lo que tenemos que decir es que el sentido de la historia de la verdad es transcurrir indefinidamente, lo cual no creo que sea exactamente la intención de Heidegger en la lección. Creo dicho en pocas palabras que lo que Heidegger está diciendo es que la verdad tiene que destinarse para ser.

En Schelling, al que Heidegger había dedicado un año antes un seminario, encontramos la defensa de una noción de identidad que tiene que ver precisamente con pensar esta relación de identidad a partir de una meta definida que no significa punto de llegada. *Ziel* pero no *Ende*. En español: finalidad, pero no fin. No un fin del movimiento, del suceder, sino una finalidad del mismo. A saber, que el ser tiene que determinarse para ser.

La cuestión es que el sentido del seminario varía completamente si aceptamos o no esta influencia de Schelling. Si no la aceptamos, entonces nos encontramos con un mero pasar indefinido y sin sentido. Resultaría que Vattimo tendría razón y Heidegger sería un pensador de corte nietzscheano que afirmaría el devenir sin sentido. Pero ¿y si es Schelling quien está detrás? De momento lo que debe hacerse es justificarse el hecho de que Schelling pueda estar detrás. Y en este sentido lo primero que podemos hacer es dejar constancia de que Heidegger conocía al menos una de las relaciones en las que late la concepción de identidad que tiene Schelling. Esta cita de 1941 parece ser suficiente para contrastar que Heidegger conocía la distinción entre fundamento y existencia: “la distinción de Schelling apunta precisamente hacia la mutua copertenencia de fundamento y existencia en cada ser, es decir, en cada ente.”²⁰

Puesto de manifiesto que Heidegger conoce la noción de identidad de Schelling al menos en una de sus formulaciones, es preciso aclarar ésta antes de valorar su influencia en Heidegger.

Se trata de una concepción que está en juego en distintas formulaciones en las distintas obras de Schelling en función de las distintas etapas de su pensamiento. La distinción entre esencia (*Wesen*) y forma (*Form*), productividad (*Produktivität*) y producto (*Produkt*), entre absoluto y el organismo producido (*dem organisch*

20 „Die Unterscheidung Schellings zielt gerade darauf, die Zusammengehörigkeit von Grund und Eiexistenz in jedem Wesen, d.h. Seienden zu zeigen. Das sagt: Die Unterscheidung fasst das Gefüge in jedem Seienden“ Heidegger M. „Ausgewählte Stücke aus den manuskripten zur Vorbereitung der Schelling-Seminars S.S. 1941“, en: Heidegger M. *Schelling Abhandlung über das Wesen deer menschlischen Freiheit (1809)*, Niemayer, Tübingen, 1971 p. 206.

Hervorgebrachten), entre el puro ser (*bloß Seiendes*) y lo siendo de un determinado modo (*seienderweise Seiendes*)... son ejemplos en los que podemos observar cómo piensa Schelling el principio de identidad. Lo que Heidegger hace es, según mi propuesta, una nueva formulación donde late la misma concepción de identidad. No podemos decir que Heidegger conociera todas las formulaciones, pero sí al menos que conocía la distinción de las PhU entre esencia en tanto que existe y en tanto que es fundamento de la existencia. Lo cual es suficiente.

8. La influencia de Schelling.

a) La diferenciación schellingiana que conoce Heidegger entre esencia en tanto que existe y en tanto que es fundamento de la existencia.

Esta distinción nombra por un lado Dios como lo absoluto en tanto que existe, y por otro lado la naturaleza en Dios, el fundamento de la existencia. *Natur* significa aquí *Hervorbringen*, esto es, crear o producir, pero de tal modo que lo producido es la propia revelación de Dios.

“La consecuencia de las cosas a partir de Dios es una autorevelación de Dios. Pero Dios sólo puede revelarse en lo que es semejante, en seres que actúan por sí mismos libremente; seres que no tienen otro fundamento que Dios, pero que son, así como Dios es.”²¹

Esto quiere decir, que la consecuencia tiene que tener vida por sí. Tenemos que decir, si los productos son expresión de Dios, que ellos tiene que ser productivos, esto es, tienen que estar vivos. Para Schelling lo producido es efectivamente un producto. Pero distingue la producción mecánica, *das mechanisch Produzierte*, del organismo producido, *vom organisch Hervorgebrachten*. La producción mecánica no da como resultado algo vivo, sino un producto muerto. Pero el organismo producido es por el contrario una “criatura” que tiene libertad ella misma para seguir ejerciendo y actuando. Como quiera que aquí lo distintivo es distinguir modos de producir, hacemos bien en distinguir el engendrar, *das Zeugen*, y el mero hacer algo donde lo hecho no tiene vida por sí, *dem Bewirken*. Nosotros debemos considerar la sustancia indeterminada a partir de sus consecuencias, pensarla como una única sustancia que se expresa.

“Si lo dependiente o lo consecuente no fuera autónomo, estaríamos en una contradicción. Estaríamos ante una dependencia sin dependiente, una consecuencia sin

21 „Die Folgende der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind, so wie Gott ist.“ PhU, SW VII, p. 347.

consecuente (*Consequentia absque Consequente*), y por eso diríamos que no habría ninguna consecuencia, es decir, el concepto entero se anularía por completo.”²²

Por un lado lo que tenemos es la naturaleza de Dios. Dios desde el punto de vista de lo producido. Lo nacido. Por otro lado tenemos a Dios considerado en absoluto, con independencia de sus productos. Se trata en ambos de un mismo ser considerado desde dos puntos de vista distintos. Y ello porque lo producido es el producir visto desde su efecto, su manifestación. Y el producir sólo es tal en tanto que produce, pues un producir que no produjera no sería ningún producir, o quizás un producir improductivo.

b) La influencia en Heidegger.

Hemos señalado que Heidegger conocía la distinción entre Fundamento y Existencia en Schelling. Pues bien, quiero ahora exponerles una confesión del propio Heidegger en la que expone sus diferencias con respecto a Schelling, pero dónde al mismo tiempo confiesa al final de la misma la cercanía entre ambos:

“La cosa misma (lo que esta metafísica tiene que pensar) es lo Absoluto. Como éste es pensado como subjetividad incondicionada (es decir, sujeto-objetividad), como identidad de la identidad y la no-identidad, y la subjetividad es concebida esencialmente como razón volitiva, y en consecuencia como movimiento, parece como si lo Absoluto y su estar-en-movimiento se identificaran con lo que el pensar en la historia del Ser concibe como *das Ereignis*. Pero el *Ereignis* no es lo mismo que lo Absoluto, ni es en modo alguno su contraposición, ni acaso la finitud frente a la infinitud. En el *Ereignis* se experimenta más bien al Ser mismo como Ser y no como un ente, ni en modo alguno como el ente incondicionado o sumo ente, y sin embargo es una vez más el ser que, siendo sólo él, esencia haciendo ser.”²³

En esta cita en la que se exponen las diferencias que afectan fundamentalmente al hecho de que Heidegger no piensa ningún sujeto absoluto, me interesa la parte final: *trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was*

22 „wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (*Consequentia absque Consequente*), und daher auch keine wirkliche Folge, d.h. Der ganze Begriff höbe sich selber auf“ PhU, SW VII, p. 346.

23 „Die Sache selbst (was diese Metaphysik zu denken hat) ist das Absolute. Weil dieses als unbedingte Subjektivität (d.h. Subjekt-Objekt), als Identität der Identität und Nichtidentität gedacht ist und die Subjektivität wesenhaft als willentliche Vernunft und damit als Bewegung, sieht es so aus, als decke sich das Absolute und seine Bewegtheit mit dem, was das seynsgeschichtliche Denken als das Ereignis erdenkt. Aber das Ereignis ist weder dasselbe wie das Absolute, noch ist es gar seine Entgegenseitung, etwa die Endlichkeit gegenüber der Unendlichkeit. Vielmehr ist im Ereignis das Seyn selbst als Seyn erfahren und nicht als ein Seiendes und schon gar nicht als das unbedingte Seiende und höchste Seiende gesetzt, trotzdem doch wieder das Seyn als dasjenige west, was allein ist“ Ausgewählte Stücke aus den manuskripten zur Vorbereitung der Schelling-Seminars S.S. 1941, o.c. p. 231.

allein ist: “Sin embargo es una vez más el ser que, siendo sólo él, esencia haciendo ser”, según la propuesta ya expuesta para la traducción de *wesen*. Esto quiere decir que ambos pensadores están pensando, salvadas las diferencias, un ser que es, y que se esencia haciendo ser (*wesen*). Naturalmente el ser de Heidegger no es ni un Absoluto ni una subjetividad incondicionada, como él mismo declara, pero permanece según su propia confesión el modo en el que Schelling concibe la relación de identidad de este absoluto con sus productos. A saber, un ser que se esencia haciendo ser. Había dicho efectivamente Schelling: “*Un ser que se escinde en dos seres distintos en sus dos modos de eficiencia, siendo en uno de ellos mero fundamento para la existencia, y en el otro mera esencia (y por lo tanto sólo ideal)*.”²⁴

Según reza la confesión de 1941, un año antes del seminario que aquí analizamos, Heidegger concibe que sólo hay un ser, que se esencia haciendo ser (*wesen*). Lo que en la lección que nos detiene se traduce: la transformación de la esencia es la historia de la verdad como inicio de lo verdadero.

Heidegger emplea la noción de abierto, *das Offene*, para señalar con ella que esta esencia no es ningún qué en el sentido de *was*; ningún ente: “lo abierto como lo libre del claro del Ser en el que éste se distingue de todo ente.”²⁵ Encontramos de este modo que para entender el ser como inicio, tenemos que pensar la diferenciación (que es a la postre una indiferenciación) entre el ser, *Sein*, y el ente, *Seienden*, el cual es albergado en el claro del ser. Esta comprensión de la identidad es una clara influencia de Schelling y será cada vez más importante en la filosofía *des Geviertes*.

En resumen, la afirmación heideggeriana de 1942/43 de que la verdad es la esencia de lo verdadero, es una afirmación que debe ser entendida del siguiente modo: entendiendo por verdadero no un enunciado verdadero, sino *certitudo*, *adaequatio*, *iustitia*, etc. como determinaciones de la verdad en las que ésta se pone a salvo de su pura *Wesenheit*. Concluimos pues que la verdad misma se determina para ser, en la línea del pensamiento de la identidad schellingiana cuya influencia ha sido defendida para evitar una lectura de la filosofía de Heidegger de corte heracliteano²⁶. Y así, frente a una mera afirmación del devenir que se basara en una falta de correspondencia entre lo ilimitado (*apeiron*) y lo limitado (*péras*), lo que nos encontramos es con una historia de la transformación esencial de la verdad en la que ésta se determina para ser (*télos*, pero no fin, ya que éste sería el cese de la determinabilidad de la verdad), y en la que los hombres son los iniciados. El fundamento de esta transformación no reside en los hombres, sino que su explicación debe ser buscada en la esencia de

24 „dass das Eine Wesen in seinen zwei Wirkungsweisen sich wirklich in zwei Wesen scheidet, dass es in dem einen bloß Grund zur Existenz, in dem andern blos Wesen (und darum nur ideal ist).“ PhU, SW VII, 409

25 „das Offene als das Freie der Lichtung des von allem Seienden sich unterscheidenden Seins“. GA 54, p.. 226.

26 Al final resulta, pues, que no era descabellado quitar a Heráclito del título, tal y como hicieron los editores.

la verdad, cuyo ser no puede ser pensado sin referencia a lo determinado. Siguiendo la estructura de la fórmula A | A=B que había concebido Schelling.

La decisiva formulación en la que desemboca esta influencia que aún en 1942/43 es sólo emergente, se deberá buscar posteriormente en 1949 (*Das Ding*), es decir, en la formulación madura en la que desemboca el proceso de evolución de la filosofía de la Cuadratura. La Cuadratura, según la defensa de mi tesis doctoral en 2008, es la formulación del cómo se produce esa transformación de la verdad a lo largo de la historia. Se añade ahora a esta tesis, el reconocimiento de la marca decisiva de Schelling en el pensamiento de la *Spätphilosophie* de Heidegger.

Alejandro Rojas Jiménez,
Bayerische Akademie der Wissenschaften,
Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling,
c/o Prof. Dr. Wilhelm G. Jacobs, Alfons-Goppel-Str. 11. 80539 München.
rojasj_a@yahoo.es

REFLEXIONES SOBRE EL CONTEXTO HISTÓRICO Y EL HEGELIANISMO DE LOS “ESCRITOS DE JUVENTUD”

Gabriel Terol Rojo, Universidad de Valencia.

Resumen: Repasamos el hegelianismo del autor de *Phänomenologie des Geistes* en su época de juventud. En la recopilación de textos que constituyen sus “Escritos de juventud” encontramos, claramente, al Hegel ilustrado del XVIII frente al sistemático y fenomenológico de su obra especulativa del XIX. Tan sólo unos años separan estas creaciones, pero Hegelya no es un joven filósofo heredero de su tiempo, como demuestran estas líneas, sino que se convierte en un comprometido con las tareas filosófico-científicas de su época.

Abstract: We revise *Phänomenologie des Geistes*'s author's hegelianism in his youth period. In the compilation of texts which constitutes his "Writings of youth" we clearly find the illustrated Hegel of the XVIIIth century opposite to the systematic and phenomenologic one of his speculative work in the XIXth century. Only a few years separate these creations, but Hegel is no longer a young philosopher inheritor of his time, as these lines demonstrate, but he turns into the Hegel compromised with the scientific tasks of his age.

1. Introducción

Georg Wilhem Friedrich Hegel era suabo, nació en Stuttgart en 1770 y pertenecía a una familia burguesa protestante. Estudió intensamente en el gimnasio de Stuttgart, y luego teología y filosofía en Tübingen. Allí fue amigo íntimo de Schelling y de Hölderlin; la amistad con el segundo fue más duradera; con Schelling tuvo rozamientos procedentes de la cuestión de mayor importancia para ellos: la filosofía. Después fue Hegel profesor particular, de 1793 a 1800, y estuvo en Berna y en Frankfurt. En 1801 fue docente privado en Jena sin lograr demasiados oyentes por sus escasas dotes de orador y la dificultad de sus cursos. En 1807 publica, ya en plena madurez, su primer escrito considerable, que es ya una filosofía personal y no un mero programa: la *Phänomenologie des Geistes*.

Hegel fue esencialmente un filósofo. Su vida entera estuvo consagrada a una meditación que había dejado su huella profunda de desgaste en su rostro. “Él era lo que era su filosofía –escribe Zubiri– y su vida fue la historia de su filosofía; lo demás, su contravida”. Nada tuvo sentido personal para él que no lo adquiriera al ser revivido filosóficamente. La Fenomenología fue y es el despertar a la filosofía. La filosofía misma, la reviviscencia intelectual de su existencia como manifestación de lo que él llamó espíritu absoluto. Lo humano de Hegel, tan callado y tan ajeno al filosofar por una parte, adquiere por otro el rango de filosófico al elevarse a la suprema publicidad de lo concebido. Y, recíprocamente, su pensar conciente aprehende en el individuo que fue Hegel con la fuerza que le confiere la esencia absoluta del espíritu y el sedimento intelectual de la historia entera. Por eso es Hegel, en cierto sentido, la madurez de Europa. Para Hegel es un problema la actividad filosófica, y por eso entiende que tiene que

justificarse a sí misma. Hegel se encontraba envuelto por la Filosofía y la Teología que procuraba “no tanto evidencia cuanto edificación”. El filosofarse había teñido de vaga generalidad, de profunda huera, hasta convertirse en mero entusiasmo y en nebulosidad. Esto es lo que parece intolerable a Hegel. No el hecho en sí de servirse del entusiasmo, de la indeterminación o de un vago sentimiento de Dios, sino que se quisiera convertir, y reducir, en eso a la Filosofía o ya que, naturalmente esto no es posible, hacer pasar eso por filosofar. “La Filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante”. Hablando de los pensadores a que alude, dice Hegel que “creen ser de los elegidos a quienes Dios concede en sueños la sabiduría, y lo que en realidad conciben y paren así, en el sueño, no son por esto sino ensueños”. Pero Hegel no se queda en reproches. A estas palabras siguen los centenares de páginas de la *Fenomenología del Espíritu*. Y Hegel explica su propósito: “La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma. Colaborar a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a que pueda despojarse de su nombre de amor al saber y sea saber efectivo—, tal es lo que me he propuesto.” En la *Fenomenología del Espíritu* expone las etapas de la mente hasta llegar al saber absoluto, al filosofar. Sólo desde aquí se puede hacer una Filosofía. Se ha escrito muchísimo acerca de esta obra emblemática en la historia de la Filosofía, y aunque no vayamos a extendernos en su papel dentro de esa historia, la mera intención de distanciarse pronto se nos devela como imposible; la localización contextual para con el tema que nos ocupa fundamenta tanto ésta como todas las demás obras del filósofo de Stuttgart. Se hace, no obstante, lícito contextualizar un tanto al joven Hegel cerrando poco a poco el cerco hacia sus escritos de juventud.

2. Hegel y su período de juventud

Hegel se sintió atraído por el genio griego cuando estaba todavía en la enseñanza media. En sus años de universidad, esta atracción ejerció una notable influencia sobre su actitud hacia la religión cristiana. La teología que le enseñaron sus profesores en Tübingen era, en su mayor parte, cristianismo adaptado a las ideas de la Ilustración, es decir, teísmo racionalista con una cierta infusión o tinte de supernaturalismo bíblico. Pero la religión del entendimiento, como la describe Hegel, le parecía no solamente árida y estéril, sino también divorciada del espíritu y necesidades de su generación. La comparaba, desfavorablemente, con la religión griega que estaba enraizada en el espíritu del pueblo y formaba parte integral de su cultura. El cristianismo, pensaba, es una religión de libro y el libro en cuestión, la Biblia, es el producto de una raza extraña ajena al alma alemana. Hegel no proponía, por supuesto, una sustitución literal de la religión cristiana por la griega, lo que afirmaba es que la religión griega era una *Volksreligion*, íntimamente relacionada con el espíritu y el genio del pueblo, y que formaba un elemento más de la cultura del mismo, mientras que el cristianismo, al menos tal como se lo habían explicado, al menos tal como lo creía él, era contrario a la felicidad y la libertad humanas, e indiferente a la belleza.

Este entusiasmo juvenil de Hegel por el genio y la cultura griega pronto se modificó a causa de su estudio de Kant. Si bien nunca abandonó su admiración por el concepto de espíritu de la Grecia clásica, llegó a considerarlo falso de profundidad moral. En su opinión, esta característica y cierta ausencia de fervor lo había proporcionado Kant, quien había expuesto al mismo tiempo una religión ética libre de cargas dogmáticas y de la adoración a la Biblia. Está claro que Hegel no quiso decir que la humanidad había tenido que esperar a Kant para gozar de una moral de peso. Por el contrario, atribuía una moralidad kantiana al fundador del cristianismo¹. Es cierto que Cristo insistía en su misión personal pero, según Hegel, se vio obligado a hacerlo así simplemente porque los judíos estaban acostumbrados a pensar que todas las religiones y concepciones morales eran reveladas y provenían de una fuente divina. Por ello, para convencer a los judíos de que le escucharán, Cristo tuvo que presentarse como legado o mensajero de Dios. Pero su intención no era ni hacer de sí mismo el único mediador entre Dios y los hombres, ni imponer dogmas revelados.

No tardaría Hegel en estudiar el problema de cómo podemos entender que el cristianismo se convirtiera en un sistema autoritario, eclesiástico y dogmático². Como podía esperarse, la transformación del cristianismo se atribuye en gran parte a los apóstoles y otros discípulos de Cristo. El resultado de esta transformación es descrito como la alienación del hombre de su verdadero ser, tema que trataremos mas adelante. La libertad de pensamiento se perdió a través de la imposición de dogmas, y la libertad moral desapareció por la imposición desde fuera de una normativa moral. Además de esto, se consideraba al hombre como alienado de Dios, pudiendo sólo reconciliarse con él a través de la fe y en el catolicismo, por medio de los sacramentos de la Iglesia.

Mas tarde, en el periodo que permaneció en Frankfurt, la actitud de Hegel con el cristianismo sufrió ciertos cambios que encontraron su expresión en la obra de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* de 1799³. En este ensayo podemos reconocer cierta variación en su pensamiento. El culpable pasa a ser el judaísmo, con su moralidad legalista, pues el Dios judío es el dueño y el hombre sólo el esclavo obligado a realizar la voluntad de su amo. Al Dios cristiano, en cambio, se le reconoce como amor, vida en el hombre, y la alienación que éste sufre con respecto a Dios puede ser salvada por la unión y una vida de amor. La insistencia de Kant en la ley y el deber, y la importancia que da a la necesidad de vencer las pasiones e impulsos le parece ahora a Hegel que expresan un concepto inadecuado de la moralidad que, a su manera, vuelve a caer en la relación amo-esclavo, característica de la concepción judaica. Cristo, en cambio, se eleva por encima del legalismo judío y el moralismo kantiano. Reconoce, por supuesto, la lucha moral, pero su ideal es que la moralidad cese de consistir en la obediencia a

1 En su *Das leben Jesus*, describe a Jesús exclusivamente como un predicador moral, casi como expositor de la ética kantiana.

2 Tratado por él en *Die Positivität der christlichen Religion*, cuyas dos primeras partes fueron escritas en 1795-1796 y la tercera algo más tarde en 1798-1799.

3 Cfr. G. W. F. Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, traducción de Alfredo Llanos, Editorial Rescate, Buenos Aires, 1984.

la ley y se convierta en la expresión espontánea de una vida que es, en sí misma, una participación en la vida divina infinita. Esto no quiere decir que Cristo suprima la moralidad en lo que a su contenido se refiere, sino que la despoja de la forma legal y sustituye la obediencia a la ley por el amor.

Como puede observarse, la atención de Hegel se dirige ya a los temas de la alienación y la recuperación de la unidad perdida. En los tiempos en que comparaba la religión cristiana con la griega, a favor de ésta, ya estaba insatisfecho con la concepción de la divinidad como algo remoto y puramente trascendente. En el poema titulado *Eleusis*, que escribió al final de su estancia en Berna y que dedicó a Hölderlin, expresaba su sentimiento por la “Totalidad infinita”. Y en Frankfurt representaba a Cristo predicando la superación del abismo existente entre el hombre y Dios, el infinito y lo finito, por medio de la vida del amor. El absoluto es la vida infinita y el amor es la conciencia de la unidad de esta vida, de la unidad con la vida infinita misma y con otros hombres a través de su vida.

En 1800, mientras todavía estaba en Frankfurt, Hegel escribió algunas notas que Hermann Nohl tituló *Systemfragment*, pues a partir de una alusión hecha en una carta a Shelling, Nohl y Dilthey pensaron que las notas en cuestión representaban un esbozo de un sistema completo. Esta conclusión parece estar basada en una evidencia algo insuficiente, al menos si la palabra “sistema” se entiende en los términos en que Hegel desarrolló su filosofía. A pesar de ello, las notas revisten un considerable interés y merecen ser mencionadas. Hegel aborda el problema de superar las oposiciones o antítesis, sobre todo las planteadas entre lo finito y lo infinito. Si nos colocamos en la posición de meros espectadores, el movimiento de la vida se nos aparece como una multiplicidad infinita organizada de individuos finitos, es decir, como naturaleza. Por supuesto la naturaleza puede también considerarse como la vida planteada para la reflexión o el entendimiento, pero los objetos individuales, cuya organización constituye la naturaleza, son transitorios y perecederos. El pensamiento, que es en sí mismo una forma de la vida, piensa la unidad entre las cosas como una vida infinita y creativa que está libre de la mortalidad que afecta a los individuos finitos. Esta vida creadora que se concibe como llevando en sí misma la multiplicidad, y no como una simple abstracción conceptual, recibe el nombre de Dios. También puede definirse como Espíritu (*Geist*), pues no es ni un vínculo externo entre las cosas finitas ni un concepto puramente abstracto de la vida, un universal abstracto. La vida infinita une todas las cosas finitas desde dentro, pero sin aniquilarlas como tales. Se trata, pues, de la unidad viva de lo múltiple. Hegel introduce, por tanto, un término, Espíritu, que adquiere una gran importancia en su concepción filosófica. Pero el problema es si, por medio del pensamiento conceptual, somos capaces de unir lo finito y lo infinito de tal forma que ninguno de los dos se disuelva en el otro mientras, al mismo tiempo, están realmente unidos. En el llamado “Fragmento de sistema”, Hegel mantiene que no es posible. Es decir, si se niega la existencia del abismo presente entre lo finito y lo infinito, el pensamiento conceptual tiende inevitablemente a mezclarlos sin distinción o a reducir uno al otro, mientras que, si se afirma su unidad, no hay más remedio que negar su distinción. Podemos darnos cuenta de la necesidad de un sistema en el que la unidad, la unión, no excluya la distinción, pero no podemos, en realidad,

pensar en ella. La unificación de lo múltiple en Uno sin la disolución del primero sólo puede alcanzarse viviéndola, es decir, a través de la propia elevación del hombre de lo finito a la vida infinita, y este procedimiento no es otra cosa que la religión. De esto deduciríamos que la filosofía se detiene en la religión y que, en este sentido, es su subordinada. La filosofía nos muestra lo que es necesario para superar la oposición entre lo finito y lo infinito, pero no puede por sí misma realizar lo necesario para hacerlo. Para ello, hemos de recurrir a la religión, es decir, a la religión cristiana. Los judíos objetivaron a Dios como un ser puesto por encima y fuera de lo finito, lo cual constituye una idea equivocada de lo finito, un mal “Infinito”. Cristo, sin embargo, descubrió la vida infinita dentro de sí mismo como fuente de su pensamiento y de su acción. Y aquí está la idea correcta de lo infinito, es decir, considerado como inmanente en lo finito y como comprendiendo en sí mismo lo finito. Pero esta síntesis sólo puede vivirse tal como la vivió Cristo, es decir, en el amor. El órgano de mediación entre lo finito y lo infinito es el amor, no la reflexión. Es cierto que en uno de los pasajes parece adivinarse lo que más tarde iba a constituir el método dialéctico de Hegel, pero al mismo tiempo afirma que la síntesis completa trasciende la reflexión.

Sin embargo, si presuponemos que el compromiso filosófico exige la superación de las oposiciones que ella misma planteadebería esperarse que dicho objetivo la misma filosofía no lo imposibilite. E incluso si decimos que es la vida en el amor, la vida religiosa, la que lo hace, la filosofía intentará al menos comprender qué es lo que hace la religión y cómo lo hace. No es sorprendente, pues, que Hegel trate de realizar por medio de la reflexión lo que previamente había declarado imposible. Lo que necesita para realizar su labor es un nuevo tipo de lógica, una lógica que sea capaz de seguir el movimiento de la vida y que no deje a los conceptos opuestos en una oposición irremediable. La adopción de este nuevo tipo de lógica significa la transición del Hegel teólogo al Hegel filósofo, o mejor aún, de una concepción que cree que la religión está por encima de todo y que la filosofía no puede sustituirla, a otra que cree que la filosofía especulativa constituye la suprema verdad. Pero el problema sigue siendo el mismo: la relación entre lo finito y lo infinito, y la idea de lo infinito como espíritu.

3. Los escritos juveniles de Hegel

Todos estos escritos son documentos privilegiados de una época: fin de la Ilustración y preromanticismo, suma de las antítesis internas y del contenido en bruto del nuevo mundo que asciende. Pero además nos entregan la clave del pensamiento especulativo con que Hegel los prosiguió a la vez que los refutaba. La especulación hegeliana desarrollará en su misma forma y estructura filosóficas la anatomía oculta del capital como apogeo de la buena conciencia burguesa y potenciación ideológica, a la vez que crítica de su destructiva acción. También materialmente, tras haber leído a Adam Smith, Hegel hará pocos años después del período que representamos aquí, en la *Realphilosophie* de Jena, un análisis crítico del capitalismo que pertenece aún hoy a los más profundos que se han escrito. Y es que Hegel, que es más que un “fenomenólogo de la conciencia” (burguesa, pues fue la suya), llega a partir de ella a comprender en su mismo

procedimiento formal algo esencial de las potencialidades encerradas en el “trabajo” dentro de la naturaleza, que define a los hombres en cada momento histórico.

Es lícito comentar algo acerca de la periodización en la vida de Hegel. Aquí sólo apuntaremos la distinción que el propio Hegel considera, a saber en 1800, como momento cronológico de distanciamiento de su primera etapa, es decir, de su etapa juvenil. Desde este punto de vista, que corresponde a la distinción entre el Hegel preespeculativo y el especulativo —análogamente al Kant precrítico y crítico—, su vida (1770-1831) se reparte simétricamente entre dos siglos. Al siglo XVIII, ilustrado y sturmgrangesco, pertenecen sus “Escritos de juventud”⁴; al XIX su “Fenomenología del Espíritu”.

3.1. El pseudoprogresismo de Hegel

Un carácter formalmente teológico circunscribe la mayor parte de estos escritos de Hegel. La teología era una forma de expresar lo que entonces carecía de otros cauces, aunque no fuese de índole teológica. De modo que cuando Nohl⁵ tituló los escritos juveniles de Hegel como “teológicos” tenía formalmente razón; pero no se dio cuenta deque la teología en el siglo XVIII significaba mucho más que en 1907. El joven Hegel reflexiona constantemente la relación entre religión y fantasía, religión y libertad (o despotismo), y en esa forma se plantea principalmente problemas sobre los que volverá la izquierda hegeliana⁶. En tiempos del joven Hegel hay que tener en cuenta, incluso sociológicamente, que la intelectualidad pasaba de ordinario por la carrera eclesiástica protestante, fuese luego seguida en un cargo pastoral o no. El que los temas humanos más importantes tuviesen que ser pensados teológicamente implicaba ya una óptica y un tratamiento especial, poco concordes con lo que se suele entender por “ilustración”, de no ser porque la “Ilustración” fue mucho más teológica de lo que haría suponer al espectador ingenuo su polémica con las iglesias y religiones. El germen del Idealismo especulativo se halla ya en la teología ilustrada.

4 G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud*, traducido por Zoltan Szankay y José María Ripalda, F.C.E., México, 1998.

5 Herman Nohl, discípulo de Dilthey, publicaría en 1907 por primera vez los inéditos de Hegel como *Hegels theologische Jugendschriften*. No debemos olvidar que estos textos fueron los mismo que sirvieron de base al trabajo diltheyano de 1921 *Die Jugendgeschichte Hegels*. No tratándose de una edición crítica, sino guiado simplemente por el deseo de hacer accesible la riqueza de un mundo humano, perdido después en las formulaciones del deserto especulativo, pero en realidad patrimonio glorioso del teutonismo moderno. Desde este momento, la primera mitad de la vida de Hegel cobra un valor tangible filológicamente y se impone por necesidad histórica.

6 Sólo desde la época del joven Marx —quien precisamente se enfrentó con los continuadores “progresistas” de Hegel— se puede decir que el problema del Estado, de la sociedad burguesa, de la economía política, se ha desgajado de lo religioso o lo ha englobado como tema ahora secundario.

Desde luego, no se trata de “politizar” a Hegel —contra la deformación teológica— ni de hacer de él un “progresista”. El afán de convertirlo en un jacobino tiene algo de ridículo, en primer lugar porque evidentemente no lo fue. Pero además revela un imposible afán de identificación con alguien que se halla demasiado lejos y sólo existe vivo y presente en un mundo de papel impreso. Debemos reconocer una cierta distinción entre este Hegel y el de madurez, pero sin olvidar que el Hegel maduro fue coherente con su juventud. Sólo comprendiendo el conservadurismo del joven revolucionario se comprende la entraña revolucionaria de sus años maduros. Tanto Montesquieu como Rousseau fueron influjos perceptibles en el joven Hegel, pero no simétricamente. No es sólo que el joven Hegel fuera desigualmente receptivo a ambos, sino que se hallaba frente a ellos en una posición excéntrica. Su principio “dinámico” era otro. Y esto es lo difícil de captar. Menos que nunca tiene aquí “Revolución” el sentido esquelético de una victoria política. Es el ascenso definitivo y sin trabas de un nuevo mundo humano íntimamente sentido y presentido. Es una nueva vida, y en este carácter hondamente humano se apoyará por de pronto la pretensión filosófica de totalidad.

Desde luego, Hegel no fue sin más un revolucionario “teórico” —pese a la famosa tesis 11 sobre Feuerbach⁷—. Hegel no concebía sus lucubraciones teóricas aparte de una intervención personal en la política. ¿En qué consistía ser revolucionario como Hegel? La respuesta no es fácil, ni siquiera en el restringido campo de la política. A título de hipótesis muy general, tal vez pueda decirse brevemente que la disconformidad tanto del Hegel joven como del Hegel posterior con lo existente encierra la voluntad práctica de que las instituciones políticas se adecuen a su realidad social más progresiva, como él la veía desde su posición de clase. A un nivel más amplio, Hegel busca un mundo humano capaz de ir avanzando con los progresos que se realizan en él sin reprimirlos ni romperse. La actitud de Hegel, liberal antes del nombre, recuerda el optimismo tendencial de la economía política con sus mecanismos automáticos. Pero para Hegel, buen discípulo de Kant, no se puede concebir como mecanismo automático lo que pertenece al reino de la libertad, siendo éste el caso de la economía⁸.

Más explícitamente que en la economía política, a través de la acción humana Hegel apunta hacia una “libertad” que garantiza su éxito, impulsa las revoluciones y les da a la vez la continuidad. La teología se absorbe en la optimista decisión burguesa como teología ético-natural. El problema de la conjunción, de la dialéctica de estos adjetivos, es la matriz de toda la teología hegeliana. Ya se ve que “revolución” no significaba hace doscientos años en Alemania lo mismo que significa en la contemporaneidad. Con todo, parece que Hegel no es un punto de referencia para hacer hoy agitación política de izquierda... ni de derecha.

7 “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”.

8 Esto explicaría el interés, aparentemente inexplicable, de Marx por Hegel, quien ya veía la economía como un juego de relaciones sociales; el “economicismo” no es una característica ni de Marx ni de otros burgueses lúcidos.

3.2. Estudios Teológicos

Penetrar en la atmósfera de los estudios teológicos de Hegel es introducirse en los orígenes de su filosofía, siendo necesario para ello trasladarse al marco cultural y político de la Alemania del sur en las últimas décadas del siglo XVIII. No cabe aquí un estudio detallado al respecto, pero sí el esbozo de aquella situación para, de ese modo, dar cuenta de las preocupaciones e inquietudes que circunscribieron todo el pensamiento de juventud que a su vez dará paso al Hegel de madurez.

A finales del siglo XVIII parecía haber pasado el período del cruel despotismo primitivo que aterrorizaba a todo el país con constantes conscripciones militares para las guerras en el exterior: imposiciones arbitrarias y muy elevadas, venta de cargos, establecimientos de monopolios que despojaban a las masas y enriquecían las arcas de príncipes extravagantes, y arrestos imprevistos causados por la más leve sospecha de protesta⁹. Los problemas religiosos y políticos eran discutidos en términos del racionalismo del siglo XVIII, se enaltecía la dignidad del hombre, así como su derecho a moldear su propia vida en contra de todas las formas anticuadas de autoridad y tradición, y se exaltaba la tolerancia y la justicia. Pero a la joven generación que asistía entonces a la universidad teológica de Tübingen¹⁰ le impresionaba sobre todo el contraste entre esos ideales y la miserable condición real del Imperio alemán. No había la menor posibilidad de que los derechos del hombre ocuparan su lugar en un Estado y una sociedad reorganizada. Es cierto que los estudiantes cantaban canciones revolucionarias y traducían la *Marseillaise*. De vez en cuando plantaban árboles de la libertad y gritaban contra los tiranos y sus secuaces, pero sabían que toda esa actividad era una impotente protesta contra las fuerzas inexpugnables que tenían entre sus manos al país. Todo lo que podía esperarse eran pequeñísimas reformas constitucionales que distribuyesen mejor el poder entre el príncipe y los estamentos. Ante estos hechos, la joven generación miraba con añoranza hacia el pasado, y particularmente hacia esos períodos de la historia en que había prevalecido la unidad entre la cultura intelectual del hombre y su vida política y social. Hölderlin hizo una brillante descripción de la antigua Grecia, y Hegel escribió una glorificación de la Ciudad-Estado antigua que por momentos eclipsaba la exaltada descripción de la Cristiandad primitiva hecha por los estudiantes de teología. En los primeros fragmentos teológicos de Hegel se observa a menudo la incidencia del interés político en las discusiones de problemas religiosos. Hegel luchó afanosamente por recapturar el poder que, en las antiguas repúblicas, había producido y mantenido la unidad viva de todas las esferas de la cultura y había generado el libre desarrollo de todas las fuerzas nacionales. Ello lo expresaba como si de un poder oculto se tratara, y lo resalta

9 En Württemberg, región que se hallaba bajo el dominio de un despotismo que acaba de aceptar algunas limitaciones constitucionales a su poder, las ideas de 1789 estaban comenzando a ejercer un fuerte impacto, particularmente entre la juventud intelectual.

10 En ella figuraban Schelling y Hölderlin.

como el *Volksgeist* —el espíritu de una nación— definiéndolo como: “su historia, su religión, y el grado de libertad política que ha alcanzado, no pueden ser separados en lo que respecta a su influencia, ni en lo que respecta a su calidad; están entrelazados formando una trama única”. El empleo que hace Hegel del *Volksgeist* está estrechamente relacionado con el que hace Montesquieu del *Esprit Général* de una nación como fundamento de sus leyes políticas y sociales¹¹. El énfasis que ponía Montesquieu en este fundamento histórico estaba dirigido contra la injustificable conservación de formas políticas superadas. El concepto hegeliano del *Volksgeist* conservaba estas implicaciones críticas. Ahora nos centraremos en tratar los temas dominantes en Hegel.

Los estudios teológicos de Hegel interrogan repetidamente sobre la verdadera relación entre el individuo y un Estado que ya no satisface sus capacidades, sino que existe más bien como una institución “extrañada” en la cual ha desaparecido de los ciudadanos todo interés político activo. Hegel define este Estado casi con las mismas categorías del liberalismo del siglo XVIII. El Estado se apoya en el consentimiento de los individuos, define sus derechos y deberes, y los protege de los peligros internos y externos que pueden atentar contra la perpetuación del conjunto. El individuo opuesto al Estado posee los derechos inalienables del hombre, y el poder estatal no puede en ningún caso limitarlos, aunque tal limitación vaya a favor del propio interés del individuo. Ningún hombre puede abandonar el derecho a darse a sí mismo la ley y ser el único responsable de su ejecución. Si renuncia a este derecho, el hombre deja de ser hombre. No obstante, al Estado no le compete impedir esta renuncia, pues esto sería obligar al hombre a ser hombre, sería ejercer la fuerza. No encontramos aquí la exaltación metafísica y moral del Estado que se observa en la obra posterior de Hegel. Sin embargo, el tono cambia lentamente en este período de su vida y aun dentro del mismo cuerpo de sus escritos. Hegel llega a considerar como el “destino” histórico del hombre —la cruz que tiene que soportar— la aceptación de las relaciones sociales y políticas que restringen su pleno desarrollo. El optimismo ilustrado de Hegel y su trágica idea de un paraíso perdido fueron reemplazados por el énfasis en la necesidad histórica que había creado un abismo entre el individuo y el Estado. Los esfuerzos de Hegel por comprender las leyes universales que gobiernan este proceso lo condujeron inevitablemente a analizar el papel desempeñado por las instituciones sociales en el proceso de la historia.

3.3. Propiedad Privada

Uno de sus fragmentos históricos, escrito después de 1797, comienza con una arrebatada declaración de que la seguridad de la propiedad privada es el pivote alrededor del cual gira toda la legislación moderna, y en el primer proyecto de su panfleto sobre *Die Verfassung Deutschlands* (1798-9) afirma que la forma

11 El “Espíritu nacional” no está concebido como una entidad metafísica o mística, sino que representa la totalidad de las condiciones naturales, técnicas económicas, morales e intelectuales que determinan el desarrollo histórico de la nación.

histórica de la “propiedad burguesa” (*bürgerliches Eigentum*) es responsable de la desintegración política dominante. Además, Hegel sostenía que las instituciones sociales habían llegado a deformar las relaciones más privadas y personales de los hombres. Incluso llega a sostener que la armonía y la unión final entre los individuos en el amor están obstaculizadas a causa de la adquisición y la posesión de la propiedad privada y de los derechos civiles que la acompañan.

3.4. La Alienación

No tarda Hegel en relacionar la institución de la propiedad privada con el hecho de que el hombre había llegado a vivir en un mundo que, aunque configurado por su trabajo y su conocimiento, ya no era suyo, sino que más bien se oponía a sus necesidades internas, un mundo extraño gobernado por leyes inexplicables, un mundo “muerto” en el que la vida humana se halla frustrada. Los “Escritos de Juventud” presentan en este término la primera formulación del concepto de alienación (*Entfremdung*), destinado a desempeñar un papel decisivo en el desarrollo futuro de la filosofía Hegeliana.

En los primeros estudios de Hegel sobre problemas políticos y religiosos encontramos la penetrante observación de que la pérdida de la unidad y de la libertad —un hecho histórico— es el signo general de la era moderna, y el factor que caracteriza todas las condiciones de la vida social y de la vida privada.

“... el espectáculo más lamentable se nos ofrece cuando fijamos realmente en la historia de la miserable forma cultural que la humanidad ha adoptado como consecuencia de la renuncia de cada uno”¹²

Esta pérdida de la libertad y de la unidad, dice Hegel, se hacen patentes en los numerosos conflictos que abundan en la vida humana, especialmente el del hombre y la naturaleza. Estarivalidad convertía a la naturaleza en un poder hostil que tenía que ser dominado por el hombre, había conducido a un antagonismo entre idea y realidad, entre el pensamiento y lo real, entre conciencia y existencia. El hombre se encuentra enfrentado constantemente a un mundo que le es adverso y ajeno a sus impulsos y deseos. Nuestras costumbres se alejan de nosotros y no forman parte de nuestra vida.

“Por eso hay tanta vacuidad, tanta falta de vida en nuestras costumbres; el sentimiento ya las ha abandonado y, sin embargo, se pretende que lo tengamos”.¹³

¿Cómo, entonces, restaurar la armonía entre ese mundo y las potencialidades del hombre? Al comienzo, la respuesta de Hegel fue la de un estudiante de teología. Su interpretación del cristianismo atribuía a éste una función básica en la historia del mundo: la de ofrecer un centro nuevo “absoluto” al hombre y una

12 G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana” en *op.c.*, p. 100.

13 Ibid., p. 131.

meta final a su vida. No obstante, Hegel se da cuenta también de que la verdad revelada del Evangelio no se adecua a las realidades políticas y sociales que se dan en el mundo, ya que el Evangelio se dirige esencialmente al individuo como un ser desligado de nexos sociales y políticos. Su fin esencial es salvarlo en exclusividad y no extender esa finalidad a sociedad o estado alguno. Por lo tanto, no era la religión lo que podía resolver el problema, ni la teología la que podía ofrecer principios para restaurar la libertad y la unidad. Como resultado de ello, el interés de Hegel se desvió lentamente de los asuntos y conceptos de la teología a los filosóficos. Hegel siempre consideró a la Filosofía, no como una ciencia especial, sino como la forma última del conocimiento humano. Derivaba la necesidad de la Filosofía de la necesidad de remediar la perdida general de la unidad y la libertad. Lo declara explícitamente en su primer artículo filosófico, al decir que su necesidad surge cuando el poder unificador (*die Macht der Vereinigung*) ha desaparecido de la vida del hombre, cuando las contradicciones han perdido su interrelación o interdependencia viviente y asumido una forma independiente. La fuerza unificadora de que habla se refiere a la armonía vital del individuo del interés común que prevalecía en las antiguas repúblicas con el que se aseguraba la libertad general e integraba todos los conflictos en la unidad viviente del *Volksgeist*. Cuando esta armonía se perdió, la vida del hombre se vio abrumada por profundos conflictos que ya no podían ser controlados por el todo. Es importante citar los términos con los que Hegel se refiere y caracteriza estos conflictos: por un lado, la naturaleza se oponía al hombre, por otro la realidad era ajena a la “idea” de la misma y la “idea” de la conciencia opuesta a su homónima en la realidad. Más tarde resumiría todas estas oposiciones bajo la forma general de un conflicto entre sujeto y objeto, relacionando de esta manera su problema histórico con problema filosófico que había dominado el pensamiento europeo desde Descartes. El conocimiento y la voluntad del hombre habían sido relegados a un mundo “subjetivo” cuya seguridad y libertad se enfrentaban a un mundo objetivo de incertidumbre y necesidad física. Mientras más caía en la cuenta de que las contradicciones eran la forma universal de la realidad, más filosóficas se volvían las discusiones de Hegel: sólo los conceptos más universales podía ahora aprehender las contradicciones, y sólo los últimos principios del conocimiento encerraban los principios para resolverlas.

3.5. La Positividad

Hegel se encuentra influenciado por la preocupación de su tiempo. La decadencia del Imperio alemán es una realidad, y nuestro pensador en sus “Primeros fragmentos” (1789-1800) se deja afectar por tal situación, de modo que plantea las tesis que puedan justificarla desastrosa. La falta de valentía, de valor personal como primera opción y la de una bancarrota nacional, protagonizan este análisis. La historia misma refuta a la primera, mientras la segunda queda rechazada por alejarse de la realidad y ser, tan sólo, una hipótesis imaginaria. La

conclusión final viene de la mano de reconocer que la “causa de la perdición no debe buscarse en los individuos, sino en el mecanismo del todo”¹⁴.

No obstante, reconoce Hegel que “le cuesta abandonar su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia”. Una categoría dará solidez a esa esperanza. Aquello que ha llegado como leyenda al resto de los países, aún cuando ellos se encontraban lejísimos de este valor. Y es que, si algo caracteriza al pueblo alemán, es, sin duda, la capacidad de sus individuos, indómitos ante cualquier generalidad, de apoyarse en sí mismos y de estrellar su fuerza contra el mundo. “El individuo pertenecía por carácter al todo”.¹⁵ Ese nexo que podemos establecer con el todo aísla al mecanismo propiamente como problema y antecede a su análisis posterior. Todo esto contrasta formalmente con el concepto que ahora centra nuestra atención, el de Positividad. Hegel lo sustrae con relación a la religión y lo justifica como la capacidad de alienar nuestra potencialidad de autoreconocimiento, de emancipación, de valernos por nosotros mismos. De este modo define una religión positiva:

“...una religión anti o sobrenatural que contiene conceptos y conocimientos que trascienden el entendimiento y requiere sentimientos y acciones que no surgen del hombre natural, sentimientos que se inducen por medios mecánicos y violentos, acciones que se cumplen por obediencia, porque son ordenadas y no por interés propio”¹⁶

La Positividad, pues, nos vendría concedida por el valor externo de un sujeto que nos determina, por una autoridad, por ese mecanismo que nos vincula con el todo, con ese medio externo a nosotros, externo al todo, y que nos une a pesar de que nosotros pertenezcamos por carácter a ese todo. De manera que otorgamos voluntariamente a tales autoridades una confianza que “depende en amplia medida de la credibilidad que poseen sus informaciones para nosotros”¹⁷. En el caso de la religión positiva, nada contribuyó más a esto que los milagros, los cuales sirvieron de fundamentación para asegurar la confianza en la autoridad, en la figura de Jesús¹⁸. El resultado fue que:

“Todo lo que se pudo comprobar como doctrina de Jesús, y luego como enseñanza de sus seguidores, se honró como voluntad de Dios [...] las mismas doctrinas de la virtud se hicieron ahora positivamente obligatorias, es decir que no obligaban por sí mismas, sino en cuanto mandamientos de Jesús. Perdiendo así el criterio interno de su necesidad y se pusieron en el mismo nivel de cualquier otro mandamiento positivo y específico, de cualquier reglamentación exterior fundada en las circunstancias o en la prudencia”¹⁹

14 G. W. F. Hegel, “La constitución alemana” en *op.c.*, p. 387.

15 Ibid., p. 388.

16 Ibid., p. 419.

17 G. W. F. Hegel, “Apéndices” en *op.c.*, p. 135.

18 G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana” en *op.c.*, p. 83.

19 Ibid., p. 88.

Puestos en esta situación, se actúa con el afán de hacer prosélitos, actuando secretamente “el resentimiento de ver que otro pretende estar libre de las cadenas que nos sujetan sin que tengamos la fuerza para romperlas”²⁰. Y la madeja se amplía con el aumento de nuevos hilos.

“La falla fundamental en todo el sistema de cualquier Iglesia es el desconocimiento de los derechos que corresponden a cada una de las facultades del espíritu humano y, sobre todo, a la primer entre ellas; a la razón. Si estas facultades han sido desconocidas por el sistema de la Iglesia entonces la misma no puede ser otra cosa que un sistema de desprecio hacia los hombres. La saludable separación introducida por Kant para el bien de la ciencia, dentro del campo de las fuerzas del espíritu humano, no fue respetado por la Iglesia al establecer su legislación”.²¹

3.6. La Dialéctica

La Filosofía, para Hegel, tiene una misión histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible unificación. La dialéctica surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones. Los *Escritos de Juventud* todavía recubrían la dialéctica con un velo teológico, pero aún allí se pueden encontrar los comienzos filosóficos del análisis dialéctico.

El primer concepto que Hegel introduce como la unificación de las contradicciones es el concepto de vida. Se comprenderá mejor el papel peculiar que Hegelatribuye a la idea de la vida si se admite que para él todas las contradicciones se resuelven y, sin embargo, quedan en la “razón”. Hegel concebía la vida como espíritu, es decir, como un ser capaz de comprender y dominar los omnicomprendivos antagonismos de la existencia. En otras palabras, el concepto de vida de Hegel alude a la vida de un ser racional y a la cualidad única del hombre entre todos los demás seres. A partir de Hegel, la idea de la vida ha constituido el punto de partida para muchos de los esfuerzos por reconstruir la filosofía en términos de la circunstancia histórica concreta del hombre, y para superar así el carácter abstracto y remoto de la filosofía racionalista. La vida se distinguirá de todos los demás modos de ser por la relación única que mantiene con sus determinaciones y con el mundo como un todo. Todo individuo viviente es también una manifestación del todo de la vida, en otras palabras, posee la esencia o potencialidades plenas de la vida. La vida es, en primer lugar, una serie de determinadas condiciones “objetivas”; objetivas porque el sujeto viviente las encuentra fuera de él, limitando su libre Autorrealización. No obstante, el proceso de la vida consiste en atraer continuamente estas condiciones externas hacia la resistente unidad del sujeto. El ser viviente se mantiene a sí mismo como “sí mismo”, dominando y anexando la multitud de condiciones determinadas que encuentra, y creando una armonía entre sí mismo y todo lo que se opone a sí mismo. Por consiguiente, la unidad de la vida no es una unidad inmediata y

20 Ibid., p. 95.

21 Ibid., p. 141.

“natural”, sino el resultado de una superación activa y constante de todo lo que se enfrenta a ella. Es una unidad que prevalece sólo como resultado de un proceso de “mediación” (*Vermittlung*) entre el sujeto viviente y sus condiciones objetivas. La vida es la primera forma en que la sustancia es concebida como sujeto y, por lo tanto, la primera encarnación de la libertad. Es el primer modelo de la unificación real de los opuestos y, por ende, la primera encarnación de la dialéctica. Sin embargo, hay que reconocer que no todas las formas de vida representan una unidad tan completa. Sólo el hombre es capaz de alcanzar la idea de “Vida”. Y es que la unión sujeto y objeto es para Hegel un requisito previo para la libertad. Esta unión presupone un conocimiento de la verdad, es decir, un conocimiento de las potencialidades tanto del sujeto como del objeto. Sólo el hombre es capaz de transformar las condiciones objetivas de modo que se conviertan en un medio para su desarrollo subjetivo. El mundo y todas sus relaciones y determinaciones son el producto del trabajo del autodesarrollo del hombre²². Es aquí donde se pueden descubrir ya los rasgos de la posterior teoría dialéctica de la sociedad.

3.7. El Espíritu

La “Vida” no es el concepto filosófico más avanzado alcanzado por Hegel en este primer período. En el *Systemfragment*, en el cual hace una elaboración mucho más precisa de la importancia filosófica del antagonismo entre sujeto y objeto y entre hombre y naturaleza, emplea el término Espíritu (*Geist*) para designar la unificación de estos dominios dispares. El espíritu es esencialmente el mismo agente unificador que la vida. Pero aunque no signifique más que vida, el concepto de espíritu pone el énfasis en el hecho de que la unidad de la vida es, en última instancia, la labor de la libre comprensión y actividad del sujeto, y no la de una ciega fuerza natural.

3.8. El Ser

Los *Escritos de Juventud* encierran aún otro concepto que alude con bastante precisión a la lógica posterior hegeliana. Nuestro filósofo plantea la existencia de una distinción entre “Ser” (*Sein*) y ente (*Seiendes*), o entre un ser determinado y el ser como tal. Recordemos que la historia de la filosofía occidental se abrió con esta misma distinción, realizada para responder a la pregunta “¿Qué es el Ser?”, que animó a la filosofía griega desde Parménides a Aristóteles. Todos los seres que nos rodean son seres determinados: una piedra, un instrumento, una casa, un animal, un acontecimiento, etc. Pero predicamos de cada uno de estos seres que es esto o lo otro; es decir, le atribuimos el ser. Y este ser que le atribuimos no es ninguna otra cosa particular en el mundo, sino que es común a todos los seres

²² La concepción del mundo como producto de la actividad y del conocimiento humano persiste, por lo tanto, como la fuerza propulsora del sistema hegeliano.

particulares a los cuales es atribuido. Esto apunta hacia el hecho de que ha de haber un ser como tal diferente a todo ser determinado y, sin embargo, atribuible a todo ser cualquiera que sea, de modo que pueda ser llamado el verdadero “ser” en medio de la diversidad de los seres determinados. Ser-como-tal es lo que todos los seres particulares tienen en común y es, además, un substrato. Desde este punto de vista, era relativamente fácil tomar este ser más universal como “la esencia de todo ser”, “divina sustancia”, “la más real”, y así combinar la ontología con la teología. Esta tradición opera en la Lógica de Hegel. Aristóteles fue el primero en considerar este ser-como-tal que se atribuye por igual a todo ser determinado, no como una entidad metafísica separada, sino como un proceso o movimiento a través del cual todo ser particular toma la forma de lo que es verdaderamente. Según Aristóteles, hay una distinción que atraviesa todo el reino del ser entre la esencia²³ y sus diversos estados y modificaciones accidentales. El ser real, en el sentido estricto, es la esencia, con la cual se designa a la cosa concreta individual, tanto orgánica como inorgánica. La cosa individual es el sujeto o sustancia que persiste a través de un movimiento en el cual unifica y reúne los varios estados y fases de su existencia. Los diferentes modos de ser representan los distintos modos de unificar las relaciones antagónicas, se refieren a los diferentes modos de persistir a través del cambio, de originarse y de perecer, de tener propiedades y limitaciones, y así sucesivamente.

Hegel incorpora la concepción básica aristotélica a su filosofía: “los diferentes modos de ser son, en mayor o menor medida, unificaciones completas”. “Ser” significa unificar, y unificar significa movimiento. A su vez, Aristóteles define el movimiento en términos de potencialidad y actualidad. Los distintos tipos de movimiento denotan distintas maneras de realizar las potencialidades inherentes a la esencia o cosa que se mueve. Aristóteles evalúa los tipos de movimiento de modo que el tipo más alto es aquel en el que todas y cada una de las potencialidades están plenamente realizadas. Un ser que se mueve o desarrolla de acuerdo al tipo más alto sería una pura *energeia*. El ser verdadero es movimiento verdadero, y este último es la actividad de la perfecta unificación del sujeto con el objeto. El verdadero Ser es, por lo tanto, pensamiento y razón.

Hegel concluirá esta exposición en la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* con el parágrafo de la *Metafísica* de Aristóteles en que el verdadero ser es explicado como razón. Esto es significativo no solo como mera ilustración. La filosofía Hegeliana es en gran medida una reinterpretación de la ontología de Aristóteles, rescatada de la distorsión del dogma metafísico y ligada a la profunda exigencia del racionalismo moderno de que el mundo sea transformado en un medio para el sujeto que se desarrolla libremente, de que el mundo se convierta, en suma, en la realidad de la razón. Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de la metafísica de Aristóteles, que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la traición formalista del aristotelismo. Esta concepción está íntimamente ligada con

23 Ousia.

una realidad que no ofrece un cumplimiento adecuado de las potencialidades propias del hombre y de las cosas, de modo que este cumplimiento se situaba en la actividad más independiente de las incongruencias dominantes en la realidad. La elevación del dominio del espíritu a la posición de único reino de la libertad y de la razón estaba condicionada por un mundo de anarquía y esclavitud. Estas condiciones históricas prevalecían aún en el tiempo de Hegel; las potencialidades visibles no estaban actualizadas ni en la sociedad ni en la naturaleza, y los hombres no eran sujetos libres de su propia vida. Y como la Ontología es la doctrina de las formas más generales del ser y, como tal, refleja la visión humana de las estructuras más generales de la realidad, no debe extrañar que los conceptos básicos de la ontología aristotélica y de la Hegeliana sean los mismos.

4. Conclusiones

Con todo, hemos querido contextualizar y hegelianizar los *Escritos de juventud* de Hegel para poder explicar contenidos importantes de su enorme *Fenomenología del Espíritu*, y para demostrar cómo esta misma obra o incluso su propio pensamiento filosófico evolucionaron con el propio autor. En la presentación de los contenidos de la colección de textos de los *Escritos de juventud*, hemos destacado ciertas temáticas desde las que ofrecer un breve estudio de problemas clásicos del filosofar hegeliano para localizarlos en estas fuentes de juventud. Por un lado, el “Pseudo progresismo de Hegel” se ha germinado desde su profunda formación teológica y con la advertencia del valor del sentido de los términos en su origen, y en la actualidad concluimos con la inapropiación del uso del hegelianismo para revolucionar en sentido contemporáneo. Por otro lado, esa misma seriedad en cuanto a su formación teológica era utilizada como un hervidero de centros de debate desde donde, en términos racionalistas dieciochocentistas, proponer soluciones sociales y políticas. No es de extrañar, en este contexto, que Hegel asuma la tradición griega del concepto de Ciudad-Estado para proponer una ingeniería social y no poder dejar de formular la pregunta social al Estado a propósito de la relación individuo-Estado. Seguidamente, el concepto de propiedad privada es también puesta en duda, y en estos textos de juventud podemos encontrar esta cuestión como latente en su crítica política. Con respecto a la alienación, considera Hegel que la perdida de unidad y libertad al que asocia el término es un síntoma de un diagnóstico social, de la modernidad, mayor. Es en este contexto en donde los conflictos clásicos entre hombre y naturaleza se dan entre individuo y sociedad. La cuestión de la positividad es planteado en este período de juventud enzarzado en su personal debate frente a la religión positiva. Contextualmente, parece inevitable que debamos ocuparnos de realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones de la vida social, la realidad social y la modernidad —de la mano de esa religión natural—, sirviéndonos de la sofisticada herramienta hegeliana: la dialéctica. A pesar de no ser así. Ya en este período de juventud, el joven Hegel no sólo sugiere plantar cara a conceptos filosóficos tales como la vida, el espíritu o el ser, sino que solidifica relaciones conceptuales claves como la de “sujeto objeto” epistemológica y socialmente. En conclusión, debemos destacar la elevada virtud hegeliana que

Thémata. Revista de Filosofía. Número 45. 2012

cohabita en esta colección de textos y en donde, inmerso en un destacado debate frente a la religión y, en definitiva, al cristianismo, el joven Hegel madura su filosofar y justifica una Filosofía sistemática.

Gabriel Terol Rojo,
Universidad de Valencia.
gterolr@gmail.com

FILOSOFÍA Y LITERATURA

**Editor responsable:
FERNANDO CALDERÓN QUINDÓS**

LA REALIDAD SIMBÓLICA DESPUÉS DEL ONCE DE SEPTIEMBRE EN LA FILOSOFÍA Y FICCIÓN ACTUALES

Javier Alonso Prieto, Universidad de Valladolid.

Resumen: Mi propósito es acercarme a los análisis filosóficos y a las propuestas literarias que conciben que un nuevo orden simbólico se ha desarrollado desde los cambios acaecidos tras los sucesos del 11-S. La política y economía internacional han cambiado, pero sobretodo se ha producido una trascendental mutación en el acceso a la realidad que ha llevado a una nueva semiología en nuestro acceso gnoseológico a lo real. La narrativa contemporánea refleja la relación de los individuos con la nueva situación ontológica.

Abstract: The purpose of this article is to try an approach to the philosophical analyseand the literary proposals that claim that a new symbolic order has been created as a consequence of the 11/9 events. International politic and economic have changed, but, above all, our access to the reality have drastically mutated. This Change has lead to a new Semiology in our epistemological approach to the real. Contemporary fiction is a reflection of the relationship of the individuals with the new ontological situation.

I. Introducción

Estamos inmersos en un cambio de paradigma que se acompaña con el cambio de milenio de una manera que asusta, en tanto que lo que se instaura es una era de incertidumbre. Esta falta de certeza transciende el pensamiento postmoderno y se convierte en una vacilación llena de desasosiego. Ha de tomarse como una incertidumbre de orden material en tanto que se supone que nuestras vidas están, aún más, en constante peligro. Se traslada, desde las esferas del poder, una visión totalizadora de la realidad que se impone como salvaguarda a esa incertidumbre, quien quiera escapar de ésta tendrá que aceptar el cambio existencia que torna la libertad en seguridad. Un nuevo orden que ha de imperar no sólo en los movimientos humanos, en tanto que nuevo orden mundial, sino también en sus pensamientos, como nuevo orden simbólico.

Los atentados¹ terroristas del once de septiembre² significan una vuelta a una bipolarización ética del mundo, entre el Bien y el Mal, parecida a la de la Guerra Fría en la que el miedo a un apocalipsis nuclear gobernaba las pasiones de una gran parte de la humanidad. En este nuevo caso el miedo, la indefensión y la incertidumbre dejan a la sociedad no sólo a merced de cualquier decisión de orden político que afecte a su libertad social, sino que también supone una adecuación

1 Son muchas las teorías que discuten en torno a la autoría de dichos atentados, desde teorías de la conspiración hasta asociaciones de académicos, sin embargo no vamos a entrar en dicha discusión, pues nos supone una tarea casi imposible y entorpecería este trabajo.

2 En adelante 11-S

de carácter gnoseológico hacia todo lo que se imponga como certeza y configure la realidad.

La narrativa ficcional actual va a poner de manifiesto todas estas cuestiones, con un gran predominio de personajes aturdidos en su vida diaria, insertos en el tedio vital y con la sombra de la catástrofe acechando constantemente. Va a ser también una tentativa de tomar el pulso a una realidad que se escapa.

II. Simulacro siniestro

Sin obviar las implicaciones sociológicas, de índole político y económico, que se desencadenaron, o se acentuaron según a qué analistas atendamos, nuestra perspectiva se ha de centrar en las consecuencias de orden simbólico-ontológico con la que nos enfrentamos tras el derribo de las torres gemelas, calificadas por Stockhausen como la obra de arte más sublime, y las muertes consecuentes. Estos cambios de carácter gnoseológico vienen impulsados por una instauración de arriba a abajo, desde los estamentos de poder más representativos –políticos, económicos e ideológicos– hasta la base de la población que trabaja y consume. Para dar cuenta de ellos podemos acercarnos a la teoría freudiana de lo siniestro, *Uncanny* o *unheimlich*, que en quienes observaron repetidamente las imágenes se produjo: “events assume a momentous character when they seem both unprecedent and also mysteriously familiar.”³ (los acontecimientos asumen un carácter especial cuando aparecen al mismo tiempo como inesperados y misteriosamente familiares)⁴. Para que un suceso juegue un papel tan importante en nuestras vidas, como es el caso del 11-S, tiene que producirse algo más que una completa sorpresa, debe apelar a algo muy profundo, algo rechazado por nosotros durante largo tiempo.

Alain Badiou destacó, en “Requiem pour les Twin Towers”, esa percepción ambivalente: “nous ne le vivons pas comme ayant vraiment eu lieu, mais comme une fantasmagorie, avec l’angoisse rétrospective qui il ait pu ne pas avoir lieu.”⁵ (No lo vivimos como habiendo tenido lugar, sino como una aparición fantasmal, con la angustia retrospectiva de que haya podido no haber sucedido) Nuestro acceso gnoseológico aún no está completamente adecuado a la realidad mediática, y aún provoca la sensación, salvaguarda de nuestra conciencia, de que lo que vemos en imágenes puede ser tanto verdad como ficción. Sentimiento íntimamente ligado a una conciencia de desapego de la realidad donde un suceso puede ser al mismo tiempo real y constructo.

Esta sensación de extrañamiento es al mismo tiempo terrorífica y familiar, un terror que pide una reafirmación que se traduce en una aceptación de la pérdida de libertad a cambio de seguridad. La noción de simulacro de Baudrillard, como imagen que precede a la realidad, es pertinente en esta ocasión. El simulacro impide agotar empíricamente los acontecimientos, la mediación de la televisión

3 E. Erikson, *Life History and the Historical Moment*, New York, Norton, 1975, p. 160.

4 Todas las traducciones son mías.

5 Badiou, Alain, *Power Inferno*, Paris, Éditions Galilée, 2002, p.23.

aumenta el efecto del simulacro y el individuo se siente doblemente atacado: por el terror y por el simulacro. La vida pende de un hilo extraño a uno y esa falta de sustancia que se siente concluye en inacción.

Entramos pues en una era donde psicológicamente el individuo-masa se encuentra vulnerable frente a unos acontecimientos difíciles de explicar. Aún cuando se aprehenden a través de la vista, pasan a dominar sus deseos, su libertad individual y su acceso a la realidad. Por eso cada vez hay más filósofos que reclaman la necesidad de reappropriarse del pensamiento, de concebirlo como una acción, conocimiento del conocimiento, que permita anclarse a la realidad y no depender de un posicionamiento externo. Así Badiou, en esa combinación que realiza de reivindicación de la inmanencia filosófica y de combate político-social, nos dice: “Nous vivons dans la confusion, dans la violence et l'injustice. Nous devons donc créer de nouvelles formes symboliques pour notre action collective. (...) Nous devons trouver un nouveau soleil, en d'autres termes, un nouveau paysage mental.”⁶(Vivimos en la confusión, en la violencia y la injusticia. Así pues debemos crear nuevas formas simbólicas para nuestra acción colectiva. ...) Debemos encontrar un nuevo sol, en otras palabras, un nuevo paisaje mental.)

Esta necesidad de reappropriación simbólica no es algo nuevo, ya Marx, en *La ideología alemana*, nos presentaba la dominación ideológica que llevaba a cabo la clase burguesa, la lucha de clases no sólo había de partir de una lucha material, sino que también se tendría que desarrollar en el terreno ideológico, pues: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época , o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”.⁷ Esta lucha ideológica es la que Santiago López Petit transforma en “combate del pensamiento”, la ideología pasaría a trabajar desde tres estrategias: de banalización, de tergiversación y de apropiación. Así se nos muestra una crisis del sentido, que no es más que la exclusión de las ideas del terreno de la realidad, para entonces desposeer de tal a los sometidos. López Petit reclama que “el combate del pensamiento tiene que poner en el centro qué es la verdad, la pregunta por lo qué es una idea verdadera”.⁸ La formulación de ideas es la pugna por la realidad, por salir de ese desierto desesperanzado en que la verdad, la realidad, ha desaparecido y su lugar lo ocupan los discursos político-económicos que llegan a través de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías.

El 11-S escenificó un estado de guerra que transformó la globalización neoliberal en un mapa bélico mundial, donde las guerras, auspiciadas por gobiernos y organismos internacionales, sucedieron a los atentados. El individuo, que ya había perdido su identidad por la tiranía cultural del capitalismo, ahora

6 A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Éditions Germina, 2011, p.64.

7 Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977. p.51.

8 “Lo no-ideológico en tanto que verdad” López Petit, Santiago en Espai en Blanc, *El combate del pensamiento*, Barcelona, Espai en Blanc y Ediciones Bellaterra, pág. 172.

se halla desprovisto de asidero con la realidad en un mundo en llamas donde se es al mismo tiempo sospechoso de terrorismo y víctima de terrorismo.

El aspecto simbólico hemos de considerarlo desde la elección del objetivo a derribar: el World Trade Center; la insignia por excelencia del neoliberalismo global. El propósito también es producir imágenes propias de una película apocalíptica que se recibiría como algo familiar. Así, su carácter fantástico de pesadilla unido a la percepción visual a través de una pantalla, provocan la duda acerca de su adscripción a la verdad. Slavoj Žižek dice: "This is what the compelling image of the collapse of the WTC was: an image, a semblance, an 'effect', which, at the same time, delivered 'the thing itself'."⁹(Es lo que fue la imagen recogida del colapso del WTC: una imagen, una apariencia, un 'efecto', que, al mismo tiempo, comunicaba 'la cosa en sí'.)Una imagen pura, sustentada y replegada en la muerte, el acontecimiento puro según Baudrillard: "tout se joue sur la mort, non seulement par l'irruption brutale de la mort en direct, en temps réel, mais par l'irruption d'une mort bien plus que réelle: symbolique et sacrificielle – c'est-à-dire l'événement absolu."¹⁰ (todo se juega en torno a la muerte, no sólo por la irrupción brutal de la muerte en directo, en tiempo real, sino por la irrupción de una muerte mucho más que real: simbólica y sacrificial - es decir el suceso absoluto.) Nos toca, pues, discernir qué parte de ficción hay insertada en la verdad así como averiguar qué parte de verdad hay en la ficción, esta última entendida como ideología. Como postuló Lacan, la verdad parte de una gran ficción. Con la caída de las torres gemelas se derrumba una ficción y el nuevo estado de sitio, en el que se inserta a todos los ciudadanos en aras de la seguridad, es un intento de crear una nueva ficción donde se pueda alojar una verdad.

La verdad es esquiva, frágil y extraña. Un acontecimiento, un suceso no deja sino ambiguos rastros, su pertinencia, su adecuación a la realidad, sólo puede ser demostrada gracias a un análisis de teoría del conocimiento, siendo más bien una especie de idea regulativa kantiana. El derrumbe de las torres gemelas no significó la caída del capitalismo, sino simplemente uno de sus símbolos, éste supo rearmanse desde sí mismo como formula Alain Badiou: "C'est le système lui-même qui a créé les conditions objectives de cette rétorsion brutale. En ramassant pour lui toutes les cartes, il force l'Autre à changer les règles du jeu. Et les nouvelles règles sont féroces, parce que l'enjeu est féroce."¹¹ (Es el sistema mismo el que ha creado las condiciones objetivas de esta represalia brutal. Cogiendo para sí todas las cartas, fuerza al Otro a cambiar las reglas del juego. Y las nuevas reglas son feroz, porque la apuesta es feroz.) Con la instauración de un nuevo orden mundial, estimulado por la sustitución simbólica, el capitalismo ya no se ve más como firmes estructuras sino como montañas de cadáveres.

9 S. Zizek, *Welcome to the Dessert of the Real*, London, Verso, 2002, p. 19.

10 J. Baudrillard, *L'esprit du terrorisme*, Paris, Galilée, 2002, p. 25.

11 J. Baudrillard (2002), p. 15.

III. Guerra infinita, terror global contra el terrorismo

La sociedad del riesgo según Ulrich Beck, la modernidad líquida (actualizada como miedo líquido) de Zygmunt Bauman o la teoría del shock de Naomi Klein son diferentes maneras de teorizar un momento político global donde la indefensión del individuo de a pie, sea ciudadano o no, ha pasado a primer plano. Una sociedad que no puede olvidar la sombra de una crisis económica, ecológica y política, que acentúa la crisis de valores de la última fase de la postmodernidad. En ella, los ataques terroristas contra los EEUU sirven de excusa para recuperar la justificación moral de la supremacía político-económica de un estado sobre el resto del planeta, para volver a la carga con un terrorismo de ricos frente a un terrorismo de pobres¹². El resto de países occidentales se pliegan ante tales circunstancias, reivindicando como propio el sueño americano, reforzando su hegemonía y convirtiéndose en verdugos y víctimas.

Cada monumento de la civilización, la tanpreciada y conservada cultura, es un monumento de la barbarie, como sostenía Walter Benjamin. Nuestra utopía civilizatoria tiene un lado oscuro, un ruido de fondo que según Slavoj Žižek conlleva "the obscenity of the barbarian violence which sustains the public face of law and order"¹³. (La obscenidad de la violencia bárbara que sustenta la cara pública de la ley y el orden). Pero esta sensación siempre se pretende olvidar, su peso ahogaría (ya lo hace en muchas ocasiones) a aquellos pertenecientes al bando privilegiado: "The majority needs to be 'anaesthetized' against its elementary sensitivity to the suffering of others."¹⁴ (La mayoría necesita ser 'anestesiada' contra su sensibilidad elemental hacia el sufrimiento de los demás).

Las medidas excepcionales contra los derechos civiles, las campañas militares en Afganistán y en oriente medio servirán para cohesionar a estas naciones occidentales y confrontar una campaña que dura ya una década. De hecho, en un principio, esa cohesión fue echada en falta por ciertos agentes políticos y rápidamente manifestaron sus quejas, exigiendo sumisión y colaboración, como nos recuerda el filósofo de Ljubljana cuando habla de crisis en un mundo multicéntrico: "The standard complaint addressed by many american liberals to European Leftists was that they did not show enough sincere compassion for the victims of the 9/11 attacks. Along the same lines, the American response to European criticism is to suggest that it stems from envy and frustration at being reduced to a secondary role, from Europe's inability to accept its limitations and (relative) decline"¹⁵. (La queja corriente dirigida por algunos liberales americanos a los izquierdistas europeos fue que no mostraban suficiente compasión sincera por las víctimas de los ataques del 11-S. Con esas mismas mentiras, la respuesta americana a la crítica europea es sugerir que procede de la envidia y la

12 «Le terrorisme suicidaire était un terrorisme de pauvres, celui-ci est un terrorisme de riches» J. Baudrillard (2002), p. 32.

13 S. Zizek, *Living in the end times*, London, Verso, 2010, p. 6.

14 S. Zizek (2010), p. 97.

15 S. Zizek (2010), p. 176.

frustración por ser reducidos a un papel secundario, de la incapacidad de Europa para aceptar sus limitaciones y su (relativa) caída.). Así la campaña por la guerra perpetua es un pulso también de las potencias occidentales entre ellas, siendo obligadas, aquellas naciones o políticos disidentes de la hegemonía estadounidense, a aceptar como justa su reparación moral y su re-equilibrio mundial.

La guerra global contra el terror se justifica en unos valores morales considerados universales y cuyo sustento estructural, democracia capitalista, pasa a ser una condición necesaria y suficiente que justifica todo terror, igual o mayor que la agresión originaria. Se recurre pues al silogismo¹⁶ democrático que propuso Francis Fukuyama en *El fin de la historia*: la bonanza económica favorece la democracia y la democracia propicia la paz. Un intento por sobrevivir culturalmente que, sin embargo, se hunde cada vez más, como dice Baudrillard: “Quand la culture occidentale voit s'éteindre toutes ses valeurs une à une, elle involue vers le pire. Notre mort à nous est une extinction, un anéantissement, ce n'est pas un enjeu symbolique -là est notre misère.”¹⁷(Cuando la cultura occidental ve apagarse uno a uno todos sus valores, involuciona hacia peor. Nuestra muerte de nosotros mismos es una extinción, un anonadamiento, no es una apuesta simbólica -ahí reside nuestra miseria.)

Esta dualidad, este frentismo salvaje, empuja a que los sujetos afectados por el shock y vulnerables a la violencia desatada sientan una precariedad en sus vidas que les lleve a cuestionarse su acceso al mundo, su instalación en el mismo, pasando por estadios constantes de reformulación que les ahogan existencialmente por una potenciación esencialista de los modos de vida. Obligados a sobrellevar una existencia virtual donde la incertidumbre, la falta de concepto de verdad, se ve trasformada en inseguridad con el estallido del terrorismo: “Notre réalité virtuelle, nos systèmes d'information et de communication sont eux aussi, depuis longtemps, au-delà du principe de réalité. Quant à la terreur, on sait qu'elle est déjà partout, dans la violence institutionnelle, mentale et physique, à doses homéopathiques. Le terrorisme en fait que cristallisent tous les ingrédients en suspension. Il parachève l'orgie de puissance, de libération, de lux, de calcul, dont les Twin Towers étaient l'incarnation, tout en étant la déconstruction violente de cette forme extrême d'efficience et d'hégémonie.”¹⁸ (Nuestra realidad virtual, nuestros sistemas de información y de comunicación están también, desde hace tiempo, más allá del principio de realidad. En cuanto al terror, se sabe que está por todos sitios, en la violencia institucional, mental y física, en dosis homeoápticas. El terrorismo consigue cristalizar todos los ingredientes en suspensión. Alcanza la orgía de potencia, de liberación, de lujo, de cálculo, de las que las torres gemelas eran la encarnación, aún siendo la deconstrucción violenta de esta forma extrema de

16 A la vista está que tal silogismo podría ser ya calificado como la falacia democrática.

17 J. Baudrillard, *Power Inferno. Requiem ou les Twin Towers. Hypothèses sur le terrorisme. La violence du mondial*, Paris, Galilée, 2002, p. 62.

18 J. Baudrillard (2002), p. 37.

eficiencia y hegemonía.) Sin duda, estamos pues ante un cambio de paradigma, en el que los acontecimientos económico-políticos han dado paso a una nueva imagen del ser humano, confinándole a un nuevo acceso al mundo y a una incomoda adaptación al mismo.

IV. El postmilenarismo o la dialéctica del miedo

Un final abrupto en la existencia individual es algo consustancial a nuestra naturaleza humana, pero, cada vez más, hemos añadido la inminente posibilidad de una destrucción completa de la existencia humana y de la vida animal, como de una muerte masiva de una gran parte de la población o la devastación estructural del mundo tal y como lo conocemos. El apocalipsis es una noción que ha acompañado al ser humano en su historia, pero desde la Ilustración se había instaurado una concepción del tiempo ilimitada, que dibujaba una línea ligada al progreso que trasladaba la idea de que el futuro está por llegar y mejorar el presente. Sin embargo, desde el marco postmoderno, el fin de la historia y del progreso nos hicieron ver que ese futuro no tenía por qué ser cualitativamente mejor, o, lo que es lo mismo, que las innovaciones científico-tecnológicas no conllevaban necesariamente un incremento proporcional de justicia en la vida individual y social.

En la era del terror multidireccional, esta sombra apocalíptica acecha desde diferentes frentes, pudiendo encontrarnos un final causado por un desastre ecológico (ya sea resultado de la intervención humana o producto de una catástrofe natural), otroligado a los inesperados cambios socio-económicos, que pueden convertir algunos parajes del planeta en reductos endémicos de dolor y muerte, y otro distinto, producto de una guerra social que puede estallar en cualquier momento y lugar debido a la fragmentación fruto de la exclusión. La catástrofe es la espada de Damocles que atenazadas vidas de los supuestamente afortunados ciudadanos occidentales, el desasosiego pasa a ser un fragmento de nuestra identidad impulsado por el sistema capitalista, el referido shock que formula Naomi Klein.

V. La ficción: intento de aprehensión gnoseológica y reformulación existencialista

En el siglo XX, el período de entreguerras y su correspondiente crisis económica nos dejó imágenes de horror cotidiano y patetismo, reflejadas gracias a artistas como Otto Grosz, junto a unos individuos desalentados, ahogados por la sociedad, que protagonizaban los relatos de Franz Kafka y que tendrán su continuación, con una acentuación emocional provocada por la II^a Guerra Mundial, en la novela existencialista y en el teatro del absurdo. En el siglo XXI padecemos un nihilismo análogo que se ve reflejado en artistas plásticos, como Cindy Sherman, Kiki Smith o Bob Flanagan, que trasladarán la crudeza del momento a sus obras. Y en una serie de narradores que ficcionalizarán ese estado de ánimo provocado por el desamparo y la anomía de quien se sabe condenado a peinar en vida.

En una reformulación propia de la postmodernidad superficial, según la clasificación hecha por Alfredo Saldaña en *No todo es superficie. Poesía española y posmodernidad*, se ha potenciado una conciliación de la económica división en clases a través de la noción de ciudadanía. Los ciudadanos, armados de la carta de derechos humanos, se han convertido en una casta privilegiada de nuestra sociedad global, un club exclusivo al que no se puede acercar, ni liminalmente, el *homo sacer* de Giorgio Agamben. Sin embargo, esa seguridad que se ha concedido a los ciudadanos, de forma liberticida como bien hemos dicho, se ha truncado en un tedio asfixiante.

No será nuestra tarea saber si hay poesía en la égida del terror, la guerra y la seguridad, nuestra mirada se fijará en la ficción, que, desde una narrativa parca y directa, en muchas ocasiones a través del monólogo interior o desde la focalización de la conciencia, se ha ocupado del cambio de paradigma. Diferenciaremos dos modos de enfrentarse a dicha tarea: desde una reflexión de segundo grado, donde el horror mismo es antes un acontecimiento en torno al que meditar más que susceptible de ser reflejado como tal; desde la cotidianidad insulsa y, por último, desde la perspectiva del otro, del terrorista.

La pretensión de introducirse en la conciencia para describir la sensación que provoca dicha situación la tendremos principalmente de dos maneras: a través del simulacro televisado y mediante la experiencia directa de las víctimas. El primer caso es el de David Foster Wallace y su ensayo ficcionado "Pensar", incluido en *Hablemos de langostas*, pero también en algunos personajes de *Falling man*. En estos ejemplos reside el nuevo realismo, nuestro acceso epistemológico se ha visto mediatisado ampliamente, y se acentúa con sucesos simulacro como lo constituyen la reiterada visión de los atentados o guerras a lo largo del mundo no occidental, en las que incluso podemos ver imágenes de videojuegos en vez de bombardeos militares o francotiradores insurreccionistas¹⁹. En unos casos la percepción de simulacro servirá para descargar la conciencia y asimilar apáticamente el terror, en otros será encaminada a participar en el combate del pensamiento contra la unidireccionalidad de las imágenes desde los medios de comunicación.

Como han teorizado tanto Eloy Fernández Porta en *After Pop. La literatura de la implosión mediática* y en *Homo sampler. Tiempo y consumo en la era afterpop*; como Juan Francisco Ferré en *Mímesis y simulacro. Ensayos sobre la realidad (del marqués de Sade David Foster Wallace)* la ficción realista en la era mediática ha mutado y se encuentra claramente vehiculada por nuestras experiencias de simulacro.

19 Sería el caso de los videos atribuidos al francotirador Juba, y que circulan de forma intermitente por diferentes páginas web de videos, donde vemos acciones de resistencia en Iraq con una cámara en el visor de un fusil de precisión enmarcando las cabezas de los militares invasores. En algunos de ellos aparece al final un resumen a modo de puntuación final con el número y rango de los heridos y muertos. No es de extrañar pues que, *a posteriori*, hayan surgido cómics (*Juba: the Baghdad sniper* de Carlos Latuff editados en su blog tales-of-iraq-war.blogspot.com) y videojuegos en torno al mismo.

Cuando se ha narrado el horror inmediato de las víctimas se ha hecho incluso desde una conciencia metaliteraria como es el caso de *Windows on the World*, de Frédéric Beigbeder. Esta novela consiste en un minutaje detallado de narración diacrónica durante dos horas en el restaurante panorámico de una de las torres, a partir de quince minutos antes del choque del primer impacto en una de las torres. Beigbeder alterna el relato con sus propias reflexiones, en un ejemplo de excurso autoficcionado metaliterario, definiendo en una ocasión su tarea presente como la reproducción de lo inefable, que escribe un libro volcado a dejar por escrito lo inenarrable, pero que ya conocemos: “ceci n'est pas un thriller; juste en tentative -peut-être vouée à l'échec- de décrire l'indescriptible”²⁰ (esto no es un thriller, sólo un intento -puede que abocado al fracaso- de describir lo indescriptible). La apuesta es clara, para comprender mejor el momento imagina el desayuno de un padre divorciado, el narrador a la sazón, y sus dos hijos en una mañana que se saltan el colegio.

Falling Man, de Don de Lillo, se encontraría a caballo entre estas dos propuestas, pues nos presenta experiencias directas del desastre de las torres gemelas, pero incidiendo más en la rutina diaria que llevan a continuación los personajes. Esa otra forma de describir el horror desde la conciencia va a desplegar un minimalismo narrativo centrado en la cotidianidad, mostrándonos unas cuitas existencialistas que se caracterizan por la sensación de vacío y vulnerabilidad extrema. Se percibe la pérdida del bienestar psicológico que se suponía a las sociedades neoliberales occidentales, consideradas éticamente como los estados del eje del bien, pero que sólo exhalan desasosiego y sentimiento de culpa a sus habitantes. Culpa por la responsabilidad del terror y desasosiego por la sensación de muerte que acompaña a sus vidas que sienten como ajena. Ellos mismos son entes autocensurados, simulacros constantes, que postergan *ad infinitum* la recuperación de sus vidas.

Esas escenas de la vida cotidiana las leeremos en la pareja protagonista de *Freedom* de Jonathan Franzen, del posturbanita de *Saturday* de Ian McEwan, en la familia de *Model home* de Eric Puchner, en la protagonista de *Gate in the Stairs* de Lorrie Moore y en las víctimas de los atentados en *Falling Man* de Don de Lillo y su devenir tras los mismos. Pero también lo tendremos en el argumento de, otra novela Don de Lillo, *Cosmopolis*, que, aunque se sitúe antes de 2011, se encuentra ya precipitada a un futuro apocalíptico donde leeremos en primera persona los pensamientos del asesino y en tercera persona la vida de la víctima. La novela fue publicada en 2003 y el escenario es la ciudad de Nueva York, la amenaza terrorista planea durante toda la obra, pero cuando esta se concreta no es en forma de atentado masivo sino de un pistolero con un único objetivo: Eric Packer, un multimillonario de menos de treinta años que vive parapetado tras pantallas de control que le avisan de cualquier amenaza física o bursátil sin que el peligro constante sirva de acicate para su tedio vital. Y, también argumentalmente antes de los atentados, en el volumen de relatos *Oblivion* de David Foster Wallace. Aunque se refleja de forma tangencial, pues sólo en “The

20 F. Beigbeder, *Windows on the World*, París, Gallimard, 2004, p. 76.

"Suffering Channel" se vislumbra el desastre referido, ya que se desarrolla en una de las oficinas del World Trade Center el verano del 2001, dejando claro que la sombra del horror, que acecha en todos sus relatos, aquí se va a materializar.

El último modo de afrontar la nueva realidad es la de ponerse en el papel del *otro*. Por una parte tendríamos el caso de la banda punk formada por jóvenes musulmanes norteamericanos en la arriesgada y desencadenante²¹ novela de Michael Knight *Taqwacores*. Estos son sospechosos de nacimiento por sus orígenes y creencias familiares, sintiéndose rechazados por su supuesta potencialidad de terroristas. Por otra parte vamos a entrar en la conciencia de los terroristas. En la mayoría de las ocasiones los novelistas no han sabido dar veracidad a las voces narradoras, pues no se han identificado ni acercado a su concepción del mundo. Una aproximación frontal al Otro que no hace sino reflejar el pensamiento moral occidental. Sería el caso de ciertos pasajes de *Falling Man* de Don de Lillo, de *Terrorist* de John Updike, de *Milenio Negro* de Ballard y del relato "The Last Days of Muhammad Atta" de Martin Amis.

Con mayor o menor acierto en sus pretensiones, podemos acordar que la narrativa actual se ha replegado en la introspección y en la quietud a la hora de reflejar el Nuevo Orden Mundial y existencial.

Javier Alonso Prieto,
Departamento de Literatura española
y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada,
Pza del campus s/n,
,47001, Valladolid.

21 Tras la publicación y recepción de la misma ha surgido una escena punk-musulmana que no existía, con grupos que conjugan el nihilismo con la fe.

EL MICROMEGAS DE VOLTAIRE Y LA OBSERVACIÓN COMO PROCESO IDEOLOGIZADO

Fernando Calderón Quindós, Universidad de Valladolid.

Resumen: Voltaire considera el Micromegas una “historia filosófica”, y este artículo desea poner de manifiesto el valor filosófico del cuento a través del problema de la observación. La tesis que se defiende aquí es que Voltaire considera la observación como una forma de proceso ideologizado, y que ese es el objetivo con el que se refiere a hombres de letras como Fontenelle o científicos como Derham, Leeuwenhoek o Hartsoeker.

Abstract: Voltaire calls his *Micromegas* a “philosophical story”. This article intends to prove the philosophical value of this story focusing on the Problem of Observation. The thesis the paper defends is that Voltaire understands “observation” as a form of ideologized process, and that it is with this goal in mind that he refers to men of letters such as Fontenelle or scientists as Derham, Leeuwenhoek or Hartsoeker.

I. Introducción

Voltaire fue un autor prolífico y orquestal¹. Cultivo todos los géneros, ensayó todas las formas literarias, escribió en verso y en prosa, y dejó obras de teatro, libelos, tratados filosóficos, obras de historia y numerosos cuentos. Como dijo una vez de Diderot, todo estaba comprendido en la esfera de su genio. En su obra han quedado consignadas todas las inquietudes, temores, esperanzas e ideas del siglo de las luces. No hubo en ese firmamento de genios ilustrados ninguno que brillara con mayor fulgor. Voltaire era el hombre del siglo, pero su afán por acaparar todas las cosas le obligó a tratarlas con superficialidad, a pasar por ellas sin detenerse en ellas. Las ideas circulan por su obra con una rapidez inusitada; los personajes y las peripecias también. No hay reposo ni tiempos muertos, sino que todo es apresuramiento y celeridad.

La movilidad es, también, la tónica que preside sus cuentos², y del elenco de personajes que desfilan por sus páginas casi no hay uno solo al que su autor no empuje de un escenario a otro, de una aventura a otra. Todo aparece y se desvanece después: los acontecimientos se agolpan, los personajes se multiplican, los lugares se suceden, las emociones se solapan, las ideas afluyen... El genio de

1 Sigo en este trabajo la traducción de *Micromegas* preparada por Elena de Diego para Cátedra. Manejo la octava edición, publicada en 2007, y en la que se recogen, como en las ediciones anteriores a ésta, las traducciones de *Cándido* y *Zadig*.

2 Para una aproximación en español a los cuentos de Voltaire, sigue siendo muy recomendable el *Voltaire* de Carlos Pujol publicado por la editorial barcelonesa Planeta en 1973. Particularmente recomendable es el epígrafe segundo, «novelas y cuentos», de la segunda parte de la obra. La editorial Siruela publicó en 2006, en un único volumen, las novelas y cuentos de Voltaire con el título *Novelas y cuentos completos en prosa y verso*. El profesor Mauro Armiño es el autor del prólogo y de todas las traducciones.

Voltaire parece, sin embargo, tan exuberante como ligero. El ritmo que imprime a su obra favorece esta impresión, pero también el empleo constante de la ironía y de la broma. Además, el cuento es literatura, y, con frecuencia, lectura de simple espaciamiento y distracción.

Las razones para no tomar en serio a Voltaire son varias, pero sus cuentos ocultan a menudo mucho más de lo que muestran. La superficialidad es aparente. Por debajo de la letra o por detrás de ella hay preocupaciones muy hondas. Voltaire escribe cuentos, y los cuentos son para él prontuarios de filosofía. Literariamente expresadas, las ideas de Voltaire ganan en colorido y gracia y pierden tal vez en transparencia y claridad. Pero, lecturas de recreo o pasatiempos literarios, los cuentos no dejan por ello de expresar una filosofía. *Micromegas*, por ejemplo, es una “historia filosófica”. Nos lo dice el propio Voltaire antes de conducir al lector al vértigo de un viaje estelar. Algunos de los motivos que justifican la afirmación de Voltaire ya han sido revisados por la crítica. Como señala Elena de Diego, en el *Micromegas* se subraya la relatividad de nuestros juicios³, la locura del mundo, el fracaso e inutilidad de la metafísica y la denuncia de la cultura libresca. Son tópicos del siglo de las luces a los que contribuirán en mayor medida autores como Diderot, Rousseau o Bernardin de Saint-Pierre. Este trabajo no pretende desarrollar ninguno de estos tópicos, sino introducir en el estudio del *Micromegas* un aspecto que ha pasado desapercibido. Me refiero a las constantes alusiones que hace Voltaire al problema de la observación, y que nos invitan a reconocer en la acción y el efecto de observar una forma más de proceso ideologizado. Para ello, conviene recordar primero los episodios más relevantes de esa “historia filosófica”.

II. Sinopsis de *Micromegas*

El cuento de *Micromegas*, publicado por vez primera en 1752⁴, está dividido en siete capítulos. El capítulo I nos ofrece un retrato del personaje principal y de

3 Con frecuencia, los nombres que Voltaire da a los protagonistas de sus cuentos constituyen un antícpio de lo que se dispone a decir. Así por ejemplo, Pangloss, preceptor de Cándido, es en realidad un binomio formado por un prefijo *-pan*: todo– y un sufijo *-gloss*: lengua– que admite dos lecturas, ambas igualmente aplicables a Leibniz, de quien Pangloss es su caricatura. El propio Cándido, protagonista principal del cuento homónimo, lleva inscrito en su nombre la característica que mejor define su actitud ante las enseñanzas disparatadas de su maestro, para quien es éste el mejor de los mundos posibles y todo ocurre en él por disposición de la divina providencia. Lo mismo puede decirse de Escarmentado, el personaje que da nombre a otro de los cuentos del filósofo francés. En cuanto a *Micromegas*, también está constituido por un prefijo *-micro*: pequeño– y un sufijo *-megass*: grande–, sin duda una forma abreviada de expresar que todo es cuestión de perspectiva.

4 Se ignora el año en que fue publicada la primera edición del *Micromegas*, aunque se sospecha que pudo ser en 1751 o 1752. Lo que sí se sabe con certeza es que las dos ediciones siguientes publicadas en Londres aparecieron en 1752. Se cree que la primera versión del cuento ya estaba preparada en el año 1739 con el título de *Viaje del Barón de Gangán*. El

su mundo. Voltaire conduce al lector a un planeta cercano a la estrella llamada Sirio. Allí todo es enorme, al menos en comparación con el planeta Tierra. Enorme y, pese a ello, bien proporcionado. Las cifras que ofrece Voltaire están destinadas a expresar el buen orden y disposición de las cosas de ese mundo. *Micromegas* no es una excepción. Como todo lo demás, también él guarda proporción con los elementos de esa realidad remota. El mundo de Sirio es, por lo demás, poco más o menos como el nuestro. *Micromegas* estudia con los jesuitas, hace buena geometría, diseña insectos, escribe metafísica y discute con las autoridades religiosas del lugar. Del contencioso con los jurisconsultos sale malparado. Obligado a permanecer ochocientos años lejos de su planeta, emprende el *Grand Tour*. Desea instruirse en las lecciones del espacio estelar y viaja por el cielo aprovechando unas veces el paso de los cometas, otras veces las fuerzas de atracción y de repulsión. Por fin en el sistema solar, llega a Saturno y conoce allí al secretario de las ciencias, de quien se hará acompañar más tarde por las vecindades de nuestra estrella.

El capítulo II es un diálogo entre los dos personajes durante la breve estancia de *Micromegas* en Saturno. En él resuenan algunos de los temas favoritos de la filosofía empirista y de la ciencia en general. Discuten sobre los sentidos, sobre su número, naturaleza y disposición⁵; sobre la vida, tan breve e insuficiente en un mundo como en otro en comparación con el universo; sobre el número de sustancias; sobre las propiedades de la materia⁶. Algunas de estas cuestiones ya habían sido tratadas por Voltaire en sus *Cartas inglesas* (1732) y en su *Tratado de Metafísica* (1736); otras aparecerán más tarde en su *Diccionario filosófico* (1764) y en el *Filósofo ignorante* (1766). El objetivo es informar al hombre de su poquedad e insignificancia, y ofrecer un correctivo a esa metafísica alicorta que en la centuria anterior habían practicado hombres como Descartes o Leibniz⁷.

manuscrito, hoy perdido, estuvo durante algún tiempo en manos de Federico II de Prusia, con quien Voltaire mantuvo correspondencia.

5 En efecto, el tema de los sentidos hará correr ríos de tinta en la Francia ilustrada. El *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746) de Condillac y la *Carta sobre los ciegos* (1749) de Diderot son buena prueba de ello. Los dos filósofos están convencidos de que del número, disposición y orden de los sentidos depende el signo de nuestras ideas estéticas, morales y metafísicas. Otros autores como Fontenelle o Rousseau especulan con la posibilidad de un sexto sentido. El primero lo hará en sus *Entrevistas sobre la pluralidad de los mundos* (1686) y el segundo en la tercera de sus cartas morales a Sophie d'Houdetot.

6 Los intercambios de opinión con respecto al número de sustancias y a las propiedades de la materia constituyen una crítica a Descartes. Frente a las tres sustancias postuladas por éste, *Micromegas* asegura haber contabilizado tres mil en sus viajes. Lo mismo ocurre con las propiedades de la materia. Frente al reduccionismo cartesiano que convierte la extensión en la única propiedad de la materia, el saturnino cuenta hasta trescientas propiedades. Evidentemente, Voltaire hace literatura y establece cómputos ociosos, pero el objetivo se mantiene intacto: destacar la estrechez de miras de la metafísica cartesiana.

7 Voltaire siempre mostró su antipatía hacia la metafísica. Convertido al empirismo durante su estancia en Inglaterra, no dejó de ajustar cuentas con la filosofía de sistema. Los protagonistas de sus cuentos ilustran bien el disgusto que le provoca la metafísica: Zadig, rey de Babilonia, es un hombre muy sabio, pero sabe muy poca metafísica; *Micromegas* es

El capítulo III se inicia con el adiós del secretario de las ciencias a su amada y acaba con la llegada de los dos peregrinos estelares a la tierra, donde desembarcan un cinco de julio de mil setecientos treinta y siete. El capítulo IV nos ofrece una visión panorámica de nuestro planeta. El saturnino y Micromegas ven el mundo desde arriba, y el mundo que ven les disgusta. Como la corteza aparece abrupta y quebrada, concluye el primero que no hay vida, y el segundo que puede haberla, pero no al estilo de la suya. Si hay gente, no es gente con sentido común la que allí vive, como no es normal un mundo sin geometría ni orden. En este capítulo Voltaire busca el encuentro entre la ficción y la realidad. Micromegas y el saturnino descansan en el estrecho de Botnia, con sus pies bañados por el mar Báltico, cuando, con la ayuda de un microscopio fabricado con las cuentas de un collar de diamantes, advierten la presencia de un objeto diminuto flotando en el mar. Aunque ninguno de los dos lo sabe aún, se trata de la expedición de Maupertuis, de regreso de la región de Laponia.

El capítulo V ocurre con Micromegas sentado al pie del mar Báltico, y con el barquito de Maupertuis sobre la palma de su mano. Los científicos de la expedición se creen sorprendidos por un huracán, mientras el habitante de Sirio los ve correr de un lado a otro de la embarcación. La habilidad para enfocar las lentes los ha puesto a la vista donde parecía no haber nada. El descubrimiento es extraordinario, tan extraordinario –nos dice Voltaire– que ni siquiera admite comparación con el de esos microscopistas holandeses, diminutos ellos mismos, que años antes habían sorprendido a sus vecinos terrícolas con el descubrimiento de los animáculos.

El diálogo entre los científicos y los extraterrestres tiene lugar en los capítulos VI y VII. Micromegas fabrica una trompetilla con un recorte de su uña y se lleva el extremo de un mondadienes a la boca. El doble artificio le permite hablar sin causar estruendo, y oír sin temor a perder detalle. El intercambio no tiene desperdicio. Voltaire nos dice que hablaron de gran cantidad de asuntos, de los que enuncia algunos para omitir todos los demás. Micromegas advierte que esas “polillas filosóficas” razonan a pesar de su ridículo tamaño, y se reprocha a sí mismo su ligereza de juicio. Estremecido por aquello de lo que acaba de ser testigo, se acuerda de Dios, celebra su grandeza y coloca a los habitantes de ese pequeño globo entre los más dichosos del universo. La combinación de un cuerpo diminuto con un alma grandiosa le parece el colmo de la felicidad. Su ensueño, sin embargo, acaba enseguida, tan pronto como uno de los razonadores le pone al corriente de los desmanes de este mundo. La conversación gira ahora hacia otro lado. Los compañeros de Maupertuis han mostrado una gran habilidad para medir y considerar las cosas, y Micromegas les reta ahora a dar una explicación de su alma, de su origen y naturaleza. Sin instrumentos que les asistan, cada uno

un mal metafísico, y Pangloss, experto en metafísico-teólogo-cosmolo-nigología, es la caricatura de un Leibniz ridiculizado. El hastío e indiferencia que siente hacia la metafísica será compartido por los principales ilustrados. En una expresión feliz, Diderot resumirá muy bien el descrédito de la metafísica. Es “el arte –escribe en *Sobre la interpretación de la naturaleza* (1754)– de avanzar desde lo que no se conoce en absoluto hasta lo que se conoce todavía menos”.

acude a su filósofo predilecto, y por las últimas líneas del cuento se ven correr y sucederse las opiniones de Aristóteles, Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke e incluso Tomás de Aquino. De todos ellos, sólo el filósofo de Bristol sale bien parado. En todo caso, y a la vista del desconcierto, Micromegas les promete un libro sobre el alma. Lo escribe, se lo entrega, y la obra es llevada a París para su lectura en la Academia de las Ciencias. Su secretario, un Fontenelle al que Voltaire no nombra, lo abre y no encuentra nada. El libro está en blanco⁸.

III. La observación como proceso ideologizado

Micromegas es un nombre compuesto, un binomio formado por dos términos antónimos. Además de eso, Micromegas es el epítome del cuento. Lo grande y lo pequeño convergen en el relato de principio a fin como convergen también en su propio nombre. Voltaire busca el contraste, los cambios incessantes de perspectiva. En su deseo de ofrecer al lector la idea de que nuestros juicios son siempre relativos, los mundos se multiplican. Al cambiar los mundos, Micromegas cambia por cada mundo en que pone el pie. En la inmensidad del cielo es como un “pájaro que revolotea de rama en rama” (capítulo I). La escala decrece luego, cuando penetra en el sistema solar: Marte es “tan pequeño” que sus porteadores temen “no encontrar allí donde dormir”, y continúan sin hacer escala. En cuanto a la Tierra, da “lástima” por su pequeñez (capítulo III). Lo grande y lo pequeño se alternan e intercambian en el relato. El habitante de Saturno, por ejemplo, es un enano en comparación con su camarada, y un gigante en comparación con los habitantes de nuestro globo; también él es, como todo lo demás, una especie de Micromegas.

Podría decirse que para cada elemento del binomio corresponde una perspectiva, y que Voltaire parece representarse el universo a través de un par de artilugios ópticos cuyo empleo alterna en función de exigencias puramente narrativas. En los alrededores de la vía láctea, Micromegas ensancha los horizontes del universo; es un telescopio móvil que conduce nuestra mirada a lugares todavía inexplorados. Cuando su mirada se inclina hacia nuestro globo, la perspectiva telescópica persiste aún. Capaz de ver a larga distancia, pero con escasa precisión, el habitante de Saturno contempla una porción de nuestro globo y señala los elementos que logra reconocer a simple vista. El resultado es un panorama y, por consiguiente, una representación de esa porción del mundo del que se ha sustraído lo pequeño, lo inapreciable, aquello que después verán Micromegas y el saturnino a través de sus lentes diamantinas. Lo telescópico cede entonces su lugar a lo microscópico, y en ese panorama exento un momento antes de elementos menudos, se aloja ahora un barquito por el que corretean hombres de una talla diminuta.

8 El desenlace del cuento se presta a numerosas interpretaciones. Quizás la más probable sea también la menos filosófica. Voltaire ridiculiza a Bernard de Fontenelle a lo largo del relato, y conviene tener presente que el secretario de la Academia de las Ciencias es él.

El uso del microscopio y del telescopio ya está generalizado en el siglo XVIII⁹. Como auxiliares de la vista, sendos aparatos denuncian las limitaciones de nuestro órgano y ensanchan a la vez nuestro horizonte visual. El universo se vuelve ahora incommensurable. La escala de magnitudes adquiere valores desconocidos. La bóveda celeste ya sólo es una proyección mental que disuelve distancias inabarcables, y el cielo constelado que lo forma tiene su equivalente en nuestro mundo, donde cada pequeña porción de tierra esconde un universo de vida. La fascinación que ejercen el microscopio y el telescopio rebasa los límites de la ciencia y pronto se decanta en literatura. El hombre fantasea con las posibilidades que ofrecen. Swift crea su novela más conocida por superposición de mundos de distinta magnitud. Liliput y Brobdingnag son dos reinos, menudo el uno e inmenso el otro. Voltaire ha leído los *Viajes de Gulliver* e inventa él mismo una ficción que repite el tema de la pluralidad de mundos. La ciencia pone a disposición de la literatura dos maneras nuevas de ver, y Swift y Voltaire explotan sus recursos según su genio particular: océanos y naufragios arrastran a Gulliver de un país a otro mientras el cielo y algunos puntos que resplandecen conducen a Micromegas por las regiones más apartadas del universo. Los escenarios son distintos, pero los dos logran transmitir al lector la idea de un universo ilimitado, multiforme y heterogéneo.

Lo pequeño descubierto no es todavía lo menor; lo grande puede ser mayor aún. Las medidas son relativas y afectan a nuestra consideración de las cosas. Para Micromegas los hombres son “polillas”, “átomos”, “insectos de acá abajo” (capítulo VI). Su pequeñez los vuelve insignificantes. Tentado está de “dar tres pasos y de aplastar con tres pisotones a todo este hormiguero de asesinos ridículos”. Algunos de esos seres miserables descansan sobre una uña de su mano; después sobre su palma. Si la cierra los aplasta. Su vida no vale nada para el gigante. Nosotros somos para él lo que las pulgas son para nosotros. Más respetable y digno de estima es el enano de Saturno. Es verdad que éste juzga a menudo con precipitación, que emplea tropos en sus discursos y que su aparato sensorial le impide captar matices que Micromegas reconoce normalmente, pero con él entabla “estrecha amistad”, y lo elige como compañero de aventuras. Entre los dos hay confianza y buen entendimiento. Sin embargo, Voltaire deja que la opinión de Micromegas respecto de Maupertuis y los suyos bascule entre el desprecio inicial que resulta de su pequeñez y la admiración que nace de su conversación con ellos. Hay un prejuicio que precede al hecho mismo de observar y que sólo se corrige después.

Voltaire pone en tela de juicio la neutralidad de toda observación. Los ejemplos se suceden a lo largo del relato. Con la comicidad propia de su forma de escribir, critica la ingenuidad, la necesidad a veces, de aquéllos que observan el mundo a la luz de prejuicios en los que no han sabido reparar. La observación puede ser paciente y esmerada y quedar arruinada por una idea preconcebida. Si

⁹ Sobre los aparatos ópticos, en particular el microscopio, y sus aplicaciones literarias, véase M. Nicolson, “The microscope and the English Imagination”, en *Science and Imagination*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1956.

el observador no ha sabido primero abdicar de sus prejuicios, lo normal es que vea aquello que sus prejuicios le hagan ver. Cuatro nombres propios le sirven para expresar esta denuncia: el saturnino (Fontenelle, en realidad), y tres científicos de primera fila: el astrónomo William Derham (1657-1735), y los microscopitas Antony van Leeuwenhoek (1632-1723), y Nicolas Hartsoeker (1656-1725). Con ellos y con Micromegas, Voltaire recorre el espacio que separa los abismos de lo inmensamente grande de los abismos de lo inmensamente pequeño.

Cuando Micromegas abandona su hogar, recorre primero la vía láctea. No la ve a lo lejos, como Derham. Él pasea por entre sus estrellas, sin telescopio. Conoce otros mundos y otros hombres. Tiene experiencia del universo, y en todas partes dice haber visto la misma “especie de uniformidad admirable” (capítulo II). Hay diferencias de mundo a mundo, pero el orden se impone como la principal característica de un universo que no podría gobernarse sólo. Voltaire no acepta las tesis materialistas de sus contemporáneos. Confía en la existencia de Dios. Es deísta, no ateo, y Micromegas adopta en este punto las convicciones del propio Voltaire. Derham tampoco es ateo, al contrario. Sacerdote y canónigo de Windsor desde 1717, sus obras están dedicadas a demostrar la existencia de Dios. Él es providencialista, no deísta. En consecuencia, su corazón parece dispuesto a ver a Dios en todas partes. Como muchos hombres cultos de su generación, como la inmensa mayoría de los científicos que examinan el universo en los primeros años del siglo XVIII, Derham elabora un discurso que a Voltaire le parece ingenuo¹⁰. Micromegas no ha anotado sus observaciones, pero el narrador anónimo del relato conoce sus peripecias y se ve obligado a desautorizar a Derham. Así se expresa sobre este asunto:

[Micromegas] recorrió en poco tiempo la vía láctea, y obligado me veo a confesar que nunca vi, a través de las estrellas de las que está constelada, ese bello cielo empíreo que el ilustre vicario Derham alardea haber visto tras su anteojos (capítulo I).

10 La idea providencialista contaba con numerosos adeptos en Europa durante la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del XVIII. Por aquellos años, la prueba de la existencia de Dios más comúnmente empleada descansaba en las maravillas de la naturaleza. Son muchas las obras que a lo largo de la primera mitad del XVIII se esforzarán en popularizar esta idea, primero en Inglaterra y posteriormente en Francia. John Ray publica en 1704 *The wisdom of God manifested in the works of the creation*, y el propio Derham en 1713 su *Physico-Theology. A demonstration of the being and attributes of God from his works or creation*. La moda no tardará en llegar a Francia, y su éxito será fulgurante después de la publicación de *Le Spectacle de la Nature* (1732) del abate Noël Pluche. El título es elocuente por sí mismo. El espectáculo de la naturaleza sugiere la idea de un autor o escenógrafo, y a la vez la idea de una obra repleta de encantos. Pero hay más, Pluche expresa en su obra un antropocentrismo ingenuo, muy pronto popularizado en Francia, y que supondrá tiempo después un difícil obstáculo en el nacimiento de la teoría de la evolución. Para Pluche, en efecto, todo sucede en favor del hombre por disposición de la Divina Providencia. La corriente providencialista quedará impresa igualmente en los estudios historiográficos. Baste recordar el *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet, del que el propio Voltaire dará cumplida cuenta en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756).

Derham busca el paraíso con su telescopio y encuentra lo que quiere ver.

La expectativa que precede al momento mismo de observar crea una ilusión en la mente, y el observador encuentra esa ilusión cuantas veces dirige el telescopio al cielo. La tecno-observación no es sinónimo de éxito. Derham se ha asomado al cielo con la ventaja de contar con un artilugio sofisticado, pero con el inconveniente de unos prejuicios capaces de malograr la observación más atenta y prolongada. Los microscopistas holandeses se encuentran, poco más o menos, en el mismo caso.

Leeuwenhoek y Hartsoeker son científicos experimentados que teorizan sobre el fenómeno de la observación. Observar no es una tarea simple. Leeuwenhoek enseña en Leyden a pulir lentes para fabricar microscopios útiles, pero siente hacerlo en vano. El arte de observar está reservado a unos pocos, y esta arte exige el cumplimiento de un difícil protocolo del que su compatriota Hartsoeker informa a Huygens en su correspondencia personal de 1678¹¹. En primer lugar, hay que poner a punto el instrumental, única forma de evitar aberraciones y acceder con garantías a un mundo microscópico, y Hartsoeker se detiene en el problema que suscita el diafragma, encargado de regular la cantidad de luz que se ha de dejar pasar. En segundo lugar, hay que observar reiterada y sistemáticamente, precaución sin la que la realidad se muestra distinta de como es. Las dos especies de animáculos que ha creído identificar en una muestra de semen, y de las que había informado a su corresponsal, son la misma cosa: la transparencia del medio y el ángulo de visión han provocado el error. En tercer lugar, Hartsoeker generaliza el experimento. Si esos animáculos desempeñan algún papel en la reproducción, es de esperar por simple analogía que aparezcan en el líquido seminal de animales de distintas especies, y Hartsoeker repite la observación con muestras seminales de animales domésticos, de entre los que excluye a los gatos, “difíciles de manejar sin unos buenos guantes”. El cumplimiento de este protocolo debería garantizar el éxito de la observación, pero Hartsoeker ve tras su lente algo que sólo está presente en su imaginación: un individuo, animáculo u homúnculo en miniatura.

Voltaire conoce la teoría de los animáculos espermáticos. Hacía más de medio siglo que el *Journal de Savants* (1678) había publicado el extracto de una carta del académico Huygens relacionada con el asunto, y Leeuwenhoek había dado a conocer los resultados de sus observaciones un año más tarde, en el número 143 de las *Philosophical Transactions*. La idea según la cual el embrión está ya preformado en los homúnculos descritos por los microscopistas holandeses no era del gusto de Voltaire, el filósofo no parece dispuesto a creer que los microscopistas holandeses hayan superado el umbral de sus preconcepciones. No acepta Voltaire su teoría y recurre a la ficción para lanzar un dardo contra ellos. Micromegas

11 Remito al lector al clásico de Jacques Roger (1^a ed. 1963), *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, París, Albin Michel, 1987, en particular el capítulo II «les nouvelles découvertes sur la génération des animaux», sección II «des animalcules spermatiques», pp. 293-321.

acaba de vislumbrar la existencia de seres microscópicos que pululan y se agitan sobre un trozo de madera. Su movimiento errático y frenético es idéntico al de los homúnculos en una muestra de semen. Consciente de ello, el narrador anota:

¿Qué maravillosa habilidad no necesitaría nuestro filósofo de Sirio para percibir los átomos de los que acabo de hablar? Cuando Leeuwenhoek y Hartsoeker vieron los primeros, o *creyeron ver*, la semilla de la que estamos formados, no hicieron con mucho tan asombroso descubrimiento (capítulo V, cursiva nuestra).

De forma oblicua, disfrazada de tropo, la crítica de Voltaire se percibe en ese “creyeron ver”, pero el episodio del descubrimiento no ha llegado a su final. A continuación, Micromegas pone un microscopio en las manos de su amigo, quien observa a esos mismos seres en un trajín constante. Tanto ímpetu en el obrar le hace pensar que esos seres diminutos muestran su pasión sin el menor recato. Y así,

Pasando de un exceso de desconfianza a un exceso de credulidad, creyó percibir que trabajaban en la propagación. «¡Ay!, decía, pillé a la naturaleza in fraganti». Pero las apariencias le engañaban: esto ocurre demasiado a menudo, *tanto si se utiliza microscopio como si no* (capítulo V, cursiva nuestra).

La expresión que figura en estilo directo es, según parece, la que un testigo de los devaneos amorosos de Fontenelle con Madame de Tencin habría pronunciado al sorprenderles en su alcoba. Sin embargo, Voltaire no busca sólo poner en ridículo a un Fontenelle nonagenario. Además, emplea la conocida promiscuidad del ilustre secretario como pretexto para alertar sobre los peligros de la observación. El académico de Saturno, el propio Fontenelle convertido en extraterrestre, ve por la lente de sus inclinaciones, como todo hombre lo haría. A la postre, la observación no es más que una proyección de expectativas, y ni el microscopio ni el telescopio actúan como antídoto contra esa disposición natural. Quizás pueda verse más y mejor, pero no más acertadamente. Primero hay que renunciar a los prejuicios, preámbulo necesario si se quiere evitar la práctica del autoengaño. El protocolo establecido por Hartsoeker conduce al fracaso —parece decirnos Voltaire— si no se corrige mediante la introducción de una primera consigna: que hay que deponer los prejuicios. El problema reside en que el científico es hombre antes de ser científico, y que el ejercicio de su profesión no es independiente de su naturaleza. Puede uno conocer la consigna, y aun esforzarse en respetarla; lo difícil es lograr desembarazarse de aquello que, a fin de cuentas, nos otorga identidad. Fontenelle ama demasiado el “bello sexo”, le gusta el galanteo, y escribe para las mujeres. Su pasión ha convertido el trasiego de unos hombres desconcertados sobre la cubierta de un navío en un orfeón amoroso.

El saturnino Fontenelle es el blanco preferido de Voltaire, pero para darnos mayor cuenta de ello conviene retroceder en el relato. Micromegas y el saturnino acaban de aterrizar en nuestro planeta. Apenas han tenido tiempo para descansar, desayunarse dos montañas y recorrer el “pequeño país” en treinta y seis horas de norte a sur primero, de sur a norte después, hasta volver finalmente al punto de partida: el estrecho de Botnia en el mar Báltico. En su ronda de reconocimiento, han cruzado el Mediterráneo y el océano Pacífico, y visitado los

dos hemisferios dejando a su paso valles y montañas. No hay rastro de vida y no le parece al de Saturno que pueda haberla. La Tierra es inhóspita.

¿Veis esos riachuelos, *ninguno va derecho*, aquellos estanques que no son ni redondos, ni cuadrados, ni ovalados, ni *de ninguna forma regular*; estos granitos puntiagudos con los que está erizado y que me han lastimado los pies? (se refería a las montañas). ¿Os fijáis en la forma de todo el globo, lo *achatado* que es en los polos, con qué *torpeza* gira alrededor del sol, de suerte que las tierras del polo están incultas por necesidad? Realmente, lo que me hace pensar que aquí no hay nadie, es que *me parece que gente con sentido común no querría habitar en este lugar* (capítulo IV, cursiva nuestra).

La descripción que el saturnino hace de la Tierra resulta de la composición de dos observaciones¹²: una anterior y otra posterior al aterrizaje. La primera reúne los datos correspondientes a la forma del globo y a la inclinación de su eje; la segunda, por su parte, reúne el conglomerado de elementos naturales repartidos a lo largo y ancho de la superficie de la Tierra. De pie sobre el mar Báltico, con sus ojos a unas mil toses de altura, el saturnino ya no ve la imperfecta redondez del globo ni aprecia tampoco sus movimientos de rotación y traslación, pero sí logra distinguir otros elementos menores: ríos, mares y montañas, cuyas formas bizarras le disgustan. La visión panorámica empequeñece las cosas, hasta el punto de que el Tratado del mundo parece un jardín provisto de riachuelos, estanques y mogotes. El orden está ausente. No hay línea recta ni forma regular. Todo es curvo y retorcido: los riachuelos serpentean, los estanques dibujan formas caprichosas, el suelo es ondulado... La tierra es un jardín inglés, y el saturnino es cartesiano, piensa que sólo un mundo hecho a cordel podría albergar vida, vida con "sentido común"¹³ (capítulo IV). Así es Saturno –recuerda Micromegas–, y así son los jardines franceses por los que a Fontenelle le gusta conducir sus pasos. Él es el defensor de la teoría de los torbellinos, el portavoz de la física cartesiana en una época en que la ley de gravitación universal formulada

12 Son pocas las descripciones «telescópicas» de la Tierra anteriores a ésta, pero pueden rastrearse incluso en la literatura escrita en los primeros siglos de nuestra era. *El sueño de Escipión* de Cicerón, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio o la visión de san Benito de Nursia relatada por san Gregorio Magno en el segundo capítulo de su *Libro de los diálogos* son algunos ejemplos, quizás los más significativos.

13 Las declaraciones del saturniano sobre el planeta Tierra parecen la prefiguración literaria de un episodio de la historia de la ciencia ocurrido a mediados del siglo XIX, y protagonizado por el astrónomo Percival Lowell. Basándose en los dibujos de Marte realizados por Giovanni Schiaparelli (1835-1910) y en sus propias observaciones del planeta rojo, Lowell se mostró convencido de la existencia de vida inteligente en Marte. Schiaparelli había anotado la palabra *canali* en sus representaciones de Marte, y Lowell creyó que esas estructuras rectilíneas sólo podían ser obra de seres dotados de inteligencia y provistos de una tecnología excepcional. La ciencia demostró después que dichos canales eran en realidad efecto de una aberración visual provocada por la conjunción de dos factores: el telescopio empleado por Lowell, no suficientemente sofisticado, y la imaginación del propio observador. Sobre Percival Lowell y este célebre episodio, véase el artículo de R. Crossley (2000), «Percival Lowell and the history of Mars», en *Massachusetts Review* 41 (3), 2000, pp. 297-318.

en los *Principia* ha hecho del *El mundo* una obra ya obsoleta. Y Voltaire es, junto con Maupertuis, el hombre que ha introducido en Francia la física newtoniana a partir de los años treinta¹⁴. Se entiende, por tanto, que Micromegas corrija a su colega con estas palabras:

Bueno [...], quizás no sea gente con sentido común la que aquí viva. Pero al fin y al cabo no parece que esto se haya hecho en balde. Aquí todo os parece irregular, decís, porque en Saturno y Júpiter todo está hecho a cordel (capítulo IV, cursiva nuestra).

Una vez más, la nota humorística se ceba con Fontenelle, pero la descripción del mundo que ofrece el saturnino no sólo sirve para que Voltaire ajuste cuentas con su compatriota. El tema vuelve a ser la observación. Los ojos del de Saturno están adiestrados en mundos geométricos. Saturno y Júpiter son sus piezas de comparación, los dos únicos planetas que conoce y en los que ha visto la vida organizarse en espacios siempre regulares. Su corta experiencia del universo laстра su observación. La Tierra puede ser abrupta y fea, y alojar pese a ello seres con vida, incluso vida con sentido común. No en vano, Saturno y el planeta de Sirio están habitados por hombres y mujeres con defectos como los nuestros, y ni el saturnino ni Micromegas niegan que sus habitantes estén desprovistos de un sentido tal¹⁵.

IV. Conclusión

La observación es un proceso ideologizado, y ésta es la lección que puede extraerse del relato de Voltaire. Los instrumentos ópticos permiten traer a la vista lo que la vista desnuda no logra ver, pero también pueden traer al espacio de la conciencia existencias que sólo son reales en la imaginación del observador. Incluso éste puede conducirse a engaño sin que en su experiencia medien el telescopio o el microscopio.

14 En 1732, Maupertuis publica su *Discours sur les différentes figures des astres avec une exposition des systèmes de MM. Descartes et Newton*. Dos años más tarde, Voltaire da a conocer la física de Newton a un público más amplio en sus *Lettres anglaises* (1734) y, sobre todo, en sus *Éléments de la philosophie de Newton* (1738).

15 Quizás convenga recordar la definición que Voltaire ofrece del sentido común en su *Diccionario filosófico* (Madrid, Akal, 1985), definición que se ajusta perfectamente a la forma de proceder de los habitantes de todos los mundos conocidos por Micromegas. “*Sensus communis* –anota– significaba para los romanos no sólo sentido común, sino también humanidad, sensibilidad. Como nosotros no valemos tanto como los romanos, entre nosotros esa palabra sólo significa la mitad de lo que significaba para ellos. Sólo significa el *buen sentido, razón burda, razón incipiente, noción primera de las cosas ordinarias, estado medio entre la necedad y el ingenio*” (p. 479, cursiva nuestra).

En un siglo decepcionado de los grandes sistemas filosóficos que prevalecieron en el siglo anterior y volcado quizás como ningún otro en las promesas de la observación, Voltaire advierte: la observación tiene también sus peligros, y los fantasmas de la filosofía y de la ciencia no desaparecerán con sólo renunciar a pensar el mundo *more geometrico*. Hay que saber renunciar a los prejuicios, único modo de aspirar a la neutralidad.

Fernando Calderón Quindós,
Departamento de Filosofía,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Valladolid,
Plaza del Campus, s/n,
47011 – Valladolid.
quindos@fyl.uva.es

LITERATURA Y EXISTENCIA

Sixto J. Castro, Universidad de Valladolid.

Resumen: En el presente artículo se examina el concepto de ficción aplicado a la literatura y al arte en general, dado que la división entre realidad real y realidad ficticia no puede explicar las emociones evocadas por las narrativas y no concluye en una ontología satisfactoria de los personajes literarios. Para elaborar una propuesta más explicativa, recurro a la concepción kantiana de la existencia y a las tesis de Meinong y la fenomenología.

Abstract: This paper examines the concept of fiction applied to literature and art in general, since the division between real reality and fictional reality cannot explain the emotions raised by narratives and does not conclude in a satisfactory ontology of literary characters. To develop a more explanatory proposal, I turn to Kant's conception of existence as well as to the views of Meinong and phenomenology.

I. La estructura estética del discurso filosófico

Desde antiguo ha existido una querella entre filosofía y literatura, o al menos ese es el modelo que ha canonizado Nietzsche en su lectura de Platón, una vieja lucha entre filosofía y arte, entre sabiduría y sentidos, entre la razón y lo irracional. Bajo esa idea de enfrentamiento late una cierta consideración del parangón entre ambas realidades. Platón mismo, famoso por desterrar a los poetas en su *República*, es uno de los mayores poetas. Ciertamente, Platón tiene infinidad de razones para llevar a cabo esa expulsión, tanto ontológicas, como epistemológicas, éticas o políticas, que tienen que ver con su comprensión de la mimesis, que da a las artes (dicho en términos generales) "vacaciones ontológicas", como ha dicho algún autor, en la medida en que considera que la obra de arte está dos grados alejada de la realidad, porque es copia de copia. En el fondo hay una lucha por la supremacía de un tipo de razón, que resulta en que el arte sea tratado como enemigo, construido por fuerzas oscuras y confusas, sombras, ilusiones y sueños.

Casi en el mismo momento fundacional de esta supuesta querella, Aristóteles emparenta la universalidad de la filosofía con la universalidad de la poesía, que contrasta con la particularidad y concreción de la historia. Esta universalidad, que supone una apertura a todos los mundos posibles en tanto que posibles, contrasta con el interés que la ciencia o la historia tienen en *este* mundo posible particular. Y así, Aristóteles abre la senda para la consideración de la poesía, en cuanto modelo de todas las artes, como sabiduría, universal, despojada de la dependencia de la particularidad de los hechos. Esa lectura quedará consagrada por Kant y sus intérpretes, donde lo bello (en Kant) o el arte (en ciertas lecturas postkantinas de la *Crítica del Juicio*) apelan a un sujeto trascendental despojado de su carácter de individuo.

La modernidad “descubre” una nueva región de juicios sintéticos a priori (en célebre expresión de Kant en una de sus cartas, donde da cuenta de la redacción de la *Critica del Juicio*). Este territorio específicamente estético, en el que los sujetos dejan de ser cognoscentes puros y se convierten en juzgantes, se ha convertido en una especie de *koiné* para los autores contemporáneos, que plantean las cuestiones más diversas en parámetros estrictamente estéticos, al menos tal como los entiende Kant. Tal es el caso, por ejemplo, de la teoría habermasiana de la acción comunicativa¹. Kant propone una clase de consenso espontáneo profundo construido sobre nuestras facultades, cuyo máximo ejemplo es el juicio estético de gusto. Y así como el gusto está por entero al margen de restricciones, la comunidad discursiva de Habermas, orientada naturalmente al acuerdo, ha de quedar libre, en la medida de lo posible, de todos los poderes e intereses manipuladores, para depender únicamente de la fuerza del mejor argumento. La comunidad habermasiana es fundamentalmente estética en su estructura y, si esto es así, parece claro que el mejor argumento no tiene por qué ser un argumento metódico o analítico, sino que puede ser un argumento estético, literario que, por supuesto, también es un argumento racional.

Rompemos así, desde la misma modernidad kantiana, con un paradigma también moderno, que ya mostraba sus insuficiencias en su época. Vico es quien se opone a la reducción cartesiana de la razón, puesto que hay diversos tipos de razón. Está el poder de distinguir lo verdadero de lo falso, al que Descartes llama buen sentido, y está el discernimiento en situaciones de incertidumbre, que depende del sentido común. El olvido de esta diferencia por parte del método triunfador conduce a formar doctos imprudentes que, pretendiendo ir directamente de lo verdadero en general a las verdades particulares, fuerzan su paso a través de las tortuosidades de la vida. El cartesianismo es, desde su misma fundación referente a ideas claras y distintas, el ámbito antiartístico por excelencia. La claridad y distinción cartesianas excluyen la modelización y la elección que es propia de la prudencia, que es, a su vez, territorio del arte. Como afirma Finkielkraut, “se puede estar dotado de *sophía* y desprovisto de *phrónesis*”².

1 Aún podemos retrotraernos más. La comunidad ideal habermasiana es una comunidad angélica. Para el Aquinate, el ángel es *speculum voluntarium* (*In II Sent.*, d. 11, q.2 a.2 ad 4) que se comunica por simples intuiciones. Tomás habla de la sociedad de los ángeles como la “sociedad intelible” (*Summa Theologiae I*, q.51, a.2, ad 1), como el reino de la libertad en la que la comunicación mutua es el primer acto de libertad. La transparencia que rige en este reino de los espíritus no viene dada por naturaleza, sino que se liga a las condiciones de la subjetividad.

2 Alain Finkielkraut, *Nosotros los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 190. Los modernos, como sabemos, son constantemente ridiculizados por Swift en *Los viajes de Gulliver*, en este caso bajo la forma de los habitantes de Laputa. “Sus ideas giran constantemente sobre líneas y figuras. Si se ponen a alabar, por ejemplo, la hermosura de una mujer u otro animal cualquiera, la describen con rombos, círculos, paralelogramos, elipses y otros términos geométricos, o si no, con palabras técnicas sacadas de la música (...) Las casas están muy mal construidas, las paredes están trazadas de modo que no hay ni un ángulo recto en ninguna habitación, defecto que tiene su origen en el desprecio que sienten

Claro que esto es borroso. Pero la literatura no tiene nada que ver con el lenguaje claro y distinto de la conceptografía. En un momento en que todo conocimiento válido parecía reducirse a lo claro y distinto, la literatura o, mejor dicho, un literato, planteó una querella (ahora sí) entre el cartesianismo, que evita la sutileza en pro de la geometría (y así deja de lado lo no mensurable) y el espíritu “literario” del Renacimiento. Jonathan Swift, en su *Relato completo y verídico de la batalla librada el viernes último entre los libros antiguos y los libros modernos en la biblioteca de Saint-James*, plantea una batalla entre renacentistas y cartesianos, y se inclina por aquéllos, representados por la abeja, mientras éstos toman la figura de la araña. La abeja pregunta “quién es el ser más noble de los dos, el que, perezoso, contempla lo que abarcan cuatro pulgadas a la redonda, pero que con altanera vanidad, alimentándose y engendrando en sí mismo, lo convierte todo en excremento y veneno, no sirviendo para otra cosa como no sea para matar moscas y producir una tela de araña, o bien el que, en un dominio inmenso, tras una larga búsqueda, mucho estudio, buen juicio y sabiendo distinguir las cosas, lleva a la colmena cera y miel”³. Swift replica al discurso del método (la filosofía analítica) elogiando la meditación (¿poesía?, ¿literatura?). Se opone a la imagen rectilínea del progreso, de la conquista racional de toda la realidad, prevista de antemano en las propias presuposiciones del método (lo que significa que lo que no encaje en las mismas o no es cognoscible o no existe, o mejor, dado que no es cognoscible, no existe) y sostiene el placer del rodeo y del libado en la tierra de nadie cartesiana, la que se encuentra entre la certeza y el error, la *terra incognita* (al menos según el método) en la que habita el matiz.

Pues bien, este territorio *incognito*, siempre por hacer, es el territorio en el que, según Habermas pueden cristalizar los recursos de la moral y de la vida afectiva. En la discusión crítica de un arte de este tipo es donde se puede restablecer algo así como una esfera pública indefinida, investigando las implicaciones de esas experiencias en la vida política y, por tanto, mediando entre las esferas de lo cognitivo, lo moral y lo estético separadas por Kant. De este modo, la contemporaneidad, inspirada en Kant, pero yendo más allá de Kant, ha reivindicado el territorio del arte como un ámbito no sólo fructífero (“estético” en un sentido reducido), sino como un espacio en el que nos narramos a nosotros mismos cómo es ser humano, y en el que encontramos modelos de vida, mundos

por la geometría aplicada, que desdeñan por vulgar y mecánica, y además las instrucciones que dan son demasiado sútiles para los intelectos de sus obreros, lo que causa constantes equivocaciones. Y aunque son bastante diestros sobre el papel en el manejo de la regla, el lápiz y el compás, en las actividades cotidianas y en su conducta de vida no he visto gente más torpe, sosa y desgarbada, ni tan lerda y ofuscada en sus ideas sobre cualquier otro tema que no sean las matemáticas y la música. Se les da muy mal razonar y les apasiona llevar la contraria, excepto cuando tienen razón, que raramente sucede. La imaginación, la fantasía y la inventiva les son completamente extrañas, y ni tienen en su lengua palabras con que expresar tales ideas, limitándose el alcance total de sus pensamientos e inteligencia a las dos ciencias antedichas”. (Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver*, III, c. 2).

3 Jonathan Swift, *El cuento en el tonel. La batalla de los libros*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2001, p. 186.

en los que habitar, dado que, en términos heideggerianos, la obras de arte lo que “hacen” es fundamentalmente eso: abrir, inaugurar mundos.

Desde esta comprensión, lo que literatura puede hacer, a diferencia del discurso metódico, es mostrarnos cómo es habitar un *Lebenswelt* constituido por un conjunto de prácticas que no son las cotidianas o, si lo aparentan, dejan de serlo al ser revisadas por el lector, que se convierte en un habitante (en lo que es sin duda un sentido vagamente heideggeriano de “habitante”) de ese *Lebenswelt*. Esto implica un conocimiento, obviamente, pero seguramente no proposicional. La literatura amplía el espacio lógico y ontológico en el que nos movemos, al expandir nuestra propia esfera de experiencia y al permitirnos inhabitar la fenomenología de otros, y ello lo hace desarrollando y potenciando los rasgos específicamente literarios. Todo ello contribuye a resaltar lo estético de la literatura, lo más específico de la misma, en la que lo que cuenta, recordemos, es tanto la referencia como el modo de darse ésta⁴.

II. La emoción y la verdad ficcionales

No tiene sentido presentar la literatura como el territorio de la deducción, ni siquiera de la inducción, quizás sí de la abducción, pero de una manera *sui generis*. Cuando García Márquez, en *El amor en los tiempos de cólera*, describe a un peluquero que eleva las tijeras sobre la cabeza del cliente y, con un movimiento rápido de dedos, las hace chasquear para liberar un exceso de virtuosismo, no está diciendo nada empírico, ni siquiera teórico (en el sentido de que forme parte del cuerpo de una teoría que pueda acabar por ser, de algún modo, verificado), pero está diciendo una verdad inverificable incluso por recurso a la intención del peluquero. Es verdad que existe un mundo en el que los peluqueros liberan su exceso de arte, y todos lo hemos visto, aunque pensásemos que era para desentumecer los dedos o para librarse de los pelillos que se han quedado entre las hojas. ¿Puede desvelar eso la filosofía, la historia? Imposible. Sólo la “tierra

4 La “falacia referencial” es aquella tesis que niega que la literatura se refiera a la realidad. La literatura se referiría, en el mejor de los casos, a otra literatura, de tal manera que la comprensión posibilitada por una obra sólo puede ser intertextual: comprendemos por referencia a otros textos, lo que supone que quien no tenga en su haber el bagaje cultural o la cultura literaria del escritor de una cierta obra literaria no puede afirmar que ha comprendido la obra. Cf. Arthur C. Danto, “Philosophy and/as/of literature”, en Garry L. Hagber and Walter Host (eds.), *A companion to the philosophy of literature*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 52-68. La falacia referencial, de este modo, parece ir de la mano de una tesis intencionalista, es decir, la afirmación de que el significado de una obra es aquel pretendido por el autor de la misma. Si no fuese así, no cabría afirmar que alguien no ha comprendido la obra si no dispone del bagaje del autor. Pero lo importante de esta posición, a mi entender, es la deflación de la referencia, que sólo tiene que ver con la realidad textual y no con la extratextual, lo que supone una cierta caída en un dualismo de mundos.

media” de la literatura crea ese mundo en el que podemos habitar y que ofrece una propuesta de sentido.

Hay diversas teorías sobre el conocimiento o la “verdad” que nos proporciona el arte, a las que me he referido en otro lugar⁵. Cuanto más restrictiva sea la noción de verdad o de conocimiento “auténtico” (no trivial), menos se aplicará al arte en general y a la literatura en particular. Pero eso sólo tiene que ver con los criterios epistemológicos que reducen el saber auténtico al método científico, lo cual, según lo que acabamos de ver, es una tesis para la que hay innumerables contraejemplos. A un positivista, la tesis heideggeriana de que el arte permite a los colores lucir y a las piedras brillar, le sonará romá, obtusa, ingeniosa, pero en ningún caso científica (o, lo que es lo mismo, portadora de verdad). No importa, diría el alemán. El arte abre mundos, los desvela, posibilita la verdad. Y en esos mundos hay emociones, creencias, saberes y actitudes proposicionales, que nos recuerdan a las que se dan en el mundo cotidiano. Esos mundos no son totalmente como el mundo extraliterario. Si el mundo que se crea no establece lo contrario, suponemos que las leyes que se aplican en ellos son las mismas que se aplican en el mundo no ficcional: si un personaje se corta, sangra; si come sacia su hambre, necesita respirar, llora cuando se siente triste, y si soltamos una piedra, cae al suelo. Pero podemos establecer otras normas constitutivas de este mundo: un personaje puede alimentarse de kriptonita o puede cambiar de tamaño al meterse en la madriguera del conejo. Los grados de coherencia interna los establece la misma obra, que es, en esto, modelo de racionalidad epistémica (en referencia a lo que se considera “garantizado” en los diferentes paradigmas, formas de vida o epistemes: hace 400 años ningún pensador sensato, culto e instruido, pensaba que el mundo tuviese más de 6.000 años, porque tal dato era el autorizado por la episteme correspondiente).

Por otra parte, la obra genera emociones. Y este es un tema muy debatido en la moderna teoría estética. ¿De dónde salen las emociones, las actitudes que provoca una obra de arte en general y una obra literaria en particular? ¿Por qué una novela triste o una tragedia, que sé que es ficción por el mismo hecho de coger el libro y sentarme a leerlo, o por pagar una entrada para asistir a la representación de *Antígona*, me provoca emociones tan violentas? Parece contradictorio que llore por el final de Don Quijote sabiendo que Don Quijote no es un personaje real. Nadie llora por los selenitas o por los dinosaurios. Creemos que no son reales (al menos en el momento presente). Pero si lloramos por Don Quijote, ¿es acaso el hidalgo más real que el selenita?

Se han ensayado infinidad de respuestas a este asunto –la paradoja de la ficción–, y en casi todas se trata de separar lo literario de lo real, la ficción de lo que *de hecho es*. Es célebre la tesis de la suspensión de la incredulidad, enunciada ya por Coleridge –sabemos que lo que vemos o leemos es ficción, pero suspendemos, por así decir, la conciencia de que lo es, por eso nos afecta *como si*

⁵ Sixto J. Castro, “En defensa del cognitivismo en el arte”, en *Revista de Filosofía* 30 (2005) 147-164; Cf. Peter Lamarque, *The philosophy of literature*, Malden-Oxford, Blackwell, 2009, pp. 220-254.

fuese real–. Kendall Walton, con su teoría del “make-believe”, sostiene que las emociones que generan la literatura en particular y el arte en general son cuasi-emociones, como las que experimenta un niño que finge ser algo o alguien en un juego⁶. El miedo que sentimos, por ejemplo, ante una novela de terror no es miedo real, sino cuasi-miedo (porque, si es el mismo, entonces tenemos un problema ontológico aparente, en el que se identificamos dos tipos de entes que pertenecen a realidades muy diversas, una ficcional y otra extra-ficcional). Para aclarar esto y solventar ese problema, Noel Carroll distingue entre pensamientos y creencias⁷. Los pensamientos no se comprometen con la realidad de algo (el solo pensamiento de que muerdo un jersey de lana me provoca dentera), mientras que la creencia añade al pensamiento la convicción de que eso es el caso. Pienso que muerdo el jersey, pero creo que ahora es de noche (aunque piense que es de día). Las emociones artísticas serían provocadas por pensamientos, mientras que las reales las provocarían las creencias (creo que me persigue un psicópata), y en este sentido, las emociones serían las mismas, pero de distinto origen.

Esta tesis de Carroll se encuentra incoada en lo que, a mi entender, es el argumento más convincente para explicar el origen de las emociones suscitadas por el arte y, especialmente, por la literatura y demás artes narrativas. Lo encontramos en un lugar bien alejado de la filosofía de la literatura: la *Crítica de la razón pura* kantiana, concretamente en los párrafos que Kant dedica a acabar de una vez por todas con el argumento ontológico para la existencia de Dios. Esta interesante sugerencia la presenta Ted Cohen⁸, quien toma nota de la crítica kantiana de que el argumento ontológico, como Kant lo denomina, se basa en la defensa de que la existencia es una propiedad⁹ definitoria del concepto de Dios. Kant sostiene que no hay contradicción ni imposibilidad en rechazar un concepto y todos los predicados que lo definen. Puedo aceptar que ser medio mujer y medio pez es un predicado que define a una sirena, y no habría contradicción en afirmar que no creo en sirenas. Sería un sinsentido y una contradicción decir que creo que las sirenas existen, pero que, al mismo tiempo rechazo que existan criaturas que son medio mujer y medio pez o a la inversa. Puedo decir que si los triángulos existen tienen tres ángulos, pero sólo si existen. Podría, del mismo modo, decir que acepto que si Dios existiese, existiría de modo necesario, pero que no creo en él o en su existencia necesaria. Aquí no habría contradicción. Es decir, en un concepto pueden incluirse las propiedades que sean, pero afirmar la existencia extramental de esa realidad conceptual siempre será, en términos kantianos, una proposición sintética y nunca analítica.

6 Cf. Kendal Walton, *Mimesis as make-believe. On the foundations of representational arts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

7 Cf. Noel Carroll, *Filosofía del terror o paradojas del corazón* Madrid, Antonio Machado Libros, 2005, pp. 176ss.

8 Ted Cohen, *Pensar en los otros. Sobre el talento para la metáfora*, Barcelona, Alpha Decay, 2011, p. 54.

9 La crítica kantiana estaba en cierto modo presente en Aristóteles: “no hay nada cuya esencia sea que exista tal cosa, porque no hay tal clase de cosas como las cosas que son” (*An. Post.* 92b 13-14).

Kant señala que “ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa (...) Por consiguiente, cuando concibo una cosa mediante predicados, cualesquiera que sean su clase y su número (incluso en la completa determinación), nada se añade a ella por el hecho de decir que *es*. Si se añadiera algo, lo que existiría no sería lo mismo, sino algo más de lo que había pensado en el concepto, así como tampoco podría decir que fuese precisamente el objeto de mi concepto el que existiría entonces”¹⁰. La existencia, pues, no es un predicado real. Si describo los 20 euros que tengo en mi cartera (“cien táleros reales no poseen en absoluto mayor contenido que cien táleros posibles”, dice Kant), puedo dar muchos atributos o propiedades del billete: que está hecho de tal papel, que es de color azul, que pesa tanto, que tiene esta forma, con estos dibujos, y cada una de estas descripciones se añade al conocimiento de lo que es. Pero cuando digo que este billete de 20 euros no sólo tiene estas propiedades, sino que también existe, no añado nada nuevo al concepto. Simplemente digo que las diversas propiedades del billete se ejemplifican en este billete, es decir, que en el mundo real hay un objeto que corresponde al concepto de billete de 20 euros. La existencia, así pues, no es una propiedad o un predicado que añada algo al concepto del billete. En lógica moderna, la existencia se muestra como un cuantificador existencial, no como un predicado. Así pues, si aceptamos la crítica que Kant hace al argumento ontológico (que, en sus diversas variantes ha desarrollado nuevas propuestas que no parecen quedar anuladas por la crítica kantiana) llegamos a la tesis de que el concepto de algo (el pensamiento de ese algo, en los términos de Noël Carroll) no difiere en nada si ese algo existe en la realidad o no.

Esta aproximación nos permite explicar la paradoja de la ficción, a saber, el hecho innegable de que la ficción suscita en nosotros determinadas emociones, sentimientos, estados de ánimo, que son reales, tan reales como los que suscitaría la narración de lo que le ha acontecido a un amigo. Pero la ficción es ficción, y lo sensato sería que suscitase emociones ficticias (como postula Kendal Walton) – que no se sabe muy bien qué son y que se definen por analogía con las emociones reales–, mas no es así. Los sentimientos, las emociones que suscita la ficción son reales, del mismo modo que, como señala Cohen, las emociones que experimenta un hincha de un equipo de fútbol también lo son, aunque “objetivamente” no haya motivos por los que preocuparse realmente. Si pierde o gana su equipo, nada va a cambiar. ¿O sí? Todo dependerá de qué se entienda por el mundo de la vida y, efectivamente, de modo análogo a la pertenencia a un club, la inclusión de uno mismo en un texto literario, que genera un mundo, da lugar sentimientos reales, existentes, precisamente porque el mundo generado por el texto es real. Al leer creamos un mundo “ficcional” en el que generamos sentimientos reales... luego ese mundo ficcional es real: no hay ninguna diferencia en el pensamiento de ese mundo (en el concepto, en la trabañón conceptual), exista o no exista, le apliquemos un cuantificador existencial (que nos señala que hay una instancia de

10 I. Kant, *Crítica de la razón pura* A600, B628.

ese concepto en el mundo “real”) o lo neguemos. Luego lo ficcional es real, al menos en esta medida.

No hay, pues, problema filosófico alguno en afirmar que el miedo, la alegría, la piedad, la compasión o la risa que provoca un obra literaria es real. Hay muchos tipos dentro de cada emoción (quizá no podamos ir más allá de un “aire de familia” en su descripción). No es fácil reducir a identidad el miedo a una posible guerra nuclear, el miedo a las arañas, el miedo por la suerte de un amigo que está luchando en la guerra o el miedo a que una terapia no haga efecto. En esta lista se puede añadir, sin cometer error alguno, el miedo que sentimos al leer *Otra vuelta de tuerca*, como un miedo real provocado por la existencia real de los caracteres creados por Henry James.

III. La realidad de la ficción

Platón se refiere a la imagen en tres pasajes de *Sofista*: en 235c9-236d3 la aborda de acuerdo con sus dos manifestaciones: el ícono y el fantasma; en 239c9-240c5 la determina en relación con el no-ser; y en 266a8-267a8 la considera en el contexto de la producción divina y humana¹¹.

La caracterización platónica es fundamental para comprender la problemática de las copias y los originales. Cuando se habla de copia y original, la copia, en el sentido moderno y habitual del término, no es más que una imagen en el sentido platónico. La técnica icónica es un tipo de mimesis que produce un ícono de la cosa que es su modelo (235d7), sujetándose por completo a ese modelo. Pero la técnica de producir imágenes que utiliza el sofista es otra, y Platón le combate, precisamente porque le considera un falsificador, un imitador de los entes, es decir, de lo que tiene una existencia más verdadera que la imagen que genera. El sofista, al igual que el poeta imitador, es un productor de fantasmas alejados de la realidad (*República* II, 382a2; *Sofista*, 234e1). Su lógos produce una impresión que se hace pasar por verdadera, es decir, por las cosas mismas, por eso la producción mimética de la imagen está sujeta a la falsedad y al engaño.

Para Platón, el ícono no es verdadero porque es otro que el paradigma u original, que es lo único verdadero, dado su carácter eidético. El sofista es un fabricante de imágenes engañosas, de *phantásma*, simulacros en los que el no ser parece ser. Es decir, en términos platónicos, en la imagen se da una *symploqué* de ser y no ser. Pensar dialécticamente el *eidolon* exige pensar el *eidos* como la imagen originaria. En el fantasma, ser y no-ser son al mismo tiempo, y esto nos sitúa en un umbral de desazón, porque el fantasma no tiene “entidad”. La entidad es tangible, atacable, abordable y nos podemos defender de ella, pero contra el fantasma estamos desarmados. Ésta es la cuestión de la autenticidad u originalidad ontológica, la reducción de ser.

11 Cf. Carlos Másmela, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del Sofista de Platón*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 47ss.

En la ontología platónica está claro qué es lo real. Pero, ¿cuál es lo real/original hoy? Es un problema ontológico que hay que abordar de alguna manera.

Icono (*eikon*) remite al participio *eikós*, que significa verosímil. El icono no puede ser verdadero, sino sólo verosímil. A diferencia de lo que defiende Platón, en una perspectiva aristotélica es preferible lo verosímil imposible a lo posible inverosímil. En la *Poética* de Aristóteles, la dimensión icónica del arte adquiere carta de ciudadanía. Sin embargo, esta relación que se establece entre iconicidad y verosimilitud no renuncia a la verdad. Lo verosímil puede ser verdadero o no serlo. Lo icónico puede ser verdadero o no, aristotélicamente hablando.

El arte genera imágenes (en sentido amplio) que establecen una relación con la realidad que no es el arte, a la que se refiere bajo diferentes formas: imitando la realidad al hacer ver lo que no ofrece de por sí (por ejemplo, sus formas esenciales, sus ideas, su perfección divina), criticándola (sus insuficiencias, su dominio de clases, su orientación exclusivamente comercial), o afirmándola gracias a la representación que se logra (y que se logra tan bien) y que se vuelve un placer, tanto en la producción de la obra de arte como en su contemplación. La paradoja del arte es, en este sentido, la radicalización de la ficción. Ahora bien, la ficción ¿es nada o es algo? Si es nada, no se entiende que nos afecte, ni siquiera que la pretendamos. Si es algo, lo es desde el punto de vista fenomenológico, en primera persona, para cada quien, no para la mirada desde ninguna parte (*sub specie aeternitatis*), pero es un algo real y al mismo tiempo irreal, que participa de la doble naturaleza de lo metaxológico, lo analógico, lo que está entre dos reinos. El sumo analogado del arte son los iconos, que participan de lo divino que presentan (algunos se creen hechos por manos no humanas: son los *acheiropoietai*) y de lo humano que representan. La ficción que es el arte participa del ser y el no ser. En ese sentido, Platón tenía toda la razón en su análisis de las imágenes (entendidas como ficción y por tanto como una realidad que es, constitutivamente, falsa, al ser copia de una copia), aunque Nietzsche también la tiene al reivindicarlas precisamente por el carácter de ser que tienen, el único y más auténtico. Otra razón de peso para la iconoclastia.

Un ejemplo de ficción que encaja bien en esta aproximación es el mito, que, como toda la realidad simbólica en su naturaleza analógica es y no es, lo que significa no que sea verdadero para unos y falso para otros, sino que no cabe aplicarle una lógica bivalente, porque los mitos no son acerca de nuestro mundo sino que son *en y del mundo*, tanto como los protones o los genes. Y esto es así, porque el arte en general y el mito en particular instauran y plasman “ámbitos de realidad”, llenos de sentido, que no tienen por qué ser una copia exacta de la realidad extra-mítica. “El error de todas las teorías y prácticas estéticas del realismo –afirma Hans Blumenberg– se basa en la premisa de que existen algo así como características de lo real que se podrían transferir a la obra de arte y sus elementos. Como contraste con los esfuerzos de estos realismos, valga la frase de Kafka: ‘la verdadera realidad nunca es realista’”¹².

12 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 59-60.

De hecho, la crítica heideggeriana a la ontoteología tiene también relación con la degradación de lo artístico o lo ficcional, puesto que siempre se va a medir con “la verdadera realidad”, del lado del ser, que tiene más carga ontológica que la apariencia o el fenómeno. La devaluación ontológica y epistémica del arte van de la mano, lo cual constata Gadamer cuando, en *Verdad y Método*, postula la recuperación de la pregunta por la verdad del arte. Si entendemos el arte como mimesis, y reducimos el sentido de mimesis a imitación, no hay duda que la referencia del arte es aquello que es imitado. Y la imitación, en último término, nunca se corresponde con el original. Si lo entendemos como autónomo con respecto a la “realidad”, el arte acaba convirtiéndose en una realidad autorreferente que no tiene el menor contacto con esa “realidad” y que acabará por dejar de interesar a los que habitan tal “realidad”. Por eso Gadamer recuperará el concepto de mimesis para convertirlo en “re-presentación”, en incremento de ser¹³, es decir, ya no considera la mimesis como una categoría “estética”, sino fundamentalmente ontológica. Para una ontología de niveles, por así decir, radicada en una cierta clase de platonismo, el arte es copia de copia, una realidad ontológicamente inferior. Para una ontología hermenéutica, el arte es simplemente realidad, una apertura de un mundo o de mundos, que son muchos, como afirma heideggerianamente el personaje de Witt en *La delgada línea roja*, la espléndida película de Terrence Malick. Y en ellos nos situamos miméticamente, en el triple sentido que Ricoeur da al término mimesis, es decir, prefigurando, configurando y refigurando nuestro ser en el mundo. Así es como obra la ficción en general y el mito en particular, que sólo se considera una historietilla en el modelo ilustrado de saber, y sin embargo es una parte fundamental del mundo que habitamos¹⁴. Los mitos son verdad en el sentido de que caracterizan lo que es la realidad y cómo es la vida, que no se reduce a la facticidad histórica, es decir, a los hechos desnudos y despojados de sentido. Los mitos configuran las comunidades que los consideran significativos y proporcionan un marco que estructura la vida y le da significado.

En su obra *La verdad del mito*, Kurt Hübner considera que el mito no es algo irracional que haya de abandonarse por prehistórico o pre-racional, sino que el mito ofrece un sistema histórico de pensamiento que se constituye de la misma forma que el pensamiento lógico¹⁵, de ahí que proponga la formación de una ontología mítica que complemente a la ontología científica. Para Hubner, el mito es un sistema coherente de experiencias que versa sobre la misma realidad que la ciencia, si bien desde perspectivas diversas, por lo que ambos ofrecen información complementaria sobre objetos comunes. Ahora bien, el mito presenta una cierta ventaja sobre otro tipo de aproximaciones, y es la trama indisoluble que se establece entre el sujeto y el objeto, por así decir: lo que el mito cuenta lo cuenta sobre aquel que cuenta el mito, es decir, el mito habla de cada uno de nosotros y

13 A este respecto véase el excelente desarrollo de María Antonio González Valerio, *Un tratado de ficción. Ontología de la mimesis*, México, Herder, 2010.

14 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 107.

15 Cf. Kurt Hübner, *La verdad del mito*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

al mismo tiempo nos habla a cada uno de nosotros que, en una especie de proceso de extrañamiento hegeliano, salimos de nosotros para volver a nosotros mismos pero, ahora sí, distintos, en la medida en que somos sujetos autoconscientes.

IV. La realidad de la ficción

¿Cuál es, pues, el modo de realidad de la ficción? La elaboración clásica es la de A. Meinong, en su obra *Sobre la teoría del objeto*¹⁶, donde desarrolla la tesis de Brentano de que todos los actos psíquicos se dirigen a objetos, existan éstos o no. Hay objetos sobre los que puede decirse que no se dan -lo que provocó la acusación de contradicción de algunos analíticos-, cosa que Meinong muestra distinguiendo entre existencia (*Existenz*), subsistencia (*Bestand*), pseudo-existencia (*Pseudo-existenz*) y existencia allende el ser (*Aussersein*). Esta mesa existe, el cinco subsiste, mi amiga X pseudoexiste cuando la imagino, y el hierro de madera está allende el ser. La mesa existe, pero pseudoexiste cuando la imagino; el cinco subsiste, pero pseudoexiste cuando me lo represento. Pero tanto la esencia de la mesa como la esencia del cinco están más allá del ser, pues para referirme a su esencia no tengo que hacer mención en absoluto a si existe o pseudoexiste. Según Meinong, para saber si un objeto existe o no, antes hay que pensarlo sin incluir su existencia, es decir, hay que pensar su esencia, que no queda afectada ni por su ser ni por su no ser. La esencia es el objeto puro que está fuera o más allá del ser y del no ser. Este *Aussersein* lo posee todo objeto de representación, y no tiene que ver con el hecho de que exista o no. La representación se refiere a la esencia del objeto, pero no a su existencia. Será el juicio el que le asigne existencia al objeto.

Frente a las tesis de Meinong están las de B. Russell, que niega que los nombres aparentes de los personajes de ficción -Otelo, Quijote, Hamlet- sean realmente nombres en un sentido estricto¹⁷. Ya que sólo existe el mundo "real", sólo podemos decir que son reales los pensamientos de la mente del autor y los lectores, y no los personajes o los objetos ficcionales. Los continuadores de esta tesis de Rusell, en lo que respecta a la consideración de las entidades ficcionales (Quine, Goodman, Walton), son los "eliminativistas"¹⁸ que parafrasean las afirmaciones ficcionales de tal modo que eliminan todo compromiso con la realidad de las entidades ficcionales. El empeño de los eliminativistas por reducir el ser al ser "real" es mucho menos fructífero en el análisis de la ficción literaria. La senda de Meinong la han tomado otros autores, como por ejemplo Terence Parsons, para quien los seres ficcionales difieren de los humanos ordinarios no

16 Cf. A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, en *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, Barth 1904. pp. 1-50. Una clara y precisa introducción a su pensamiento está en Víctor Velarde-Mayol, "El objeto puro en Meinong", en *Dianoia* LII, n. 58 (2007) 27-48.

17 Cf. Bertrand Ruseell, *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1966, especialmente "Sobre la denotación" y "La filosofía del atomismo lógico".

18 Cf. Peter Lamarque, op. cit., pp. 188-191.

sólo en que carecen de existencia, sino en que están incompletos, es decir, para cada propiedad dada no siempre está determinado si el carácter posee esa propiedad o no¹⁹: no está determinado si Don Quijote sacó buenas notas en sus estudios o si su sobrina fue feliz en su matrimonio. Otros autores se inspiran en Wittgenstein para defender que los objetos ficcionales son “objetos gramaticales” que surgen dentro de una práctica²⁰. Todo esto nos lleva a la cuestión de si las entidades ficcionales son creadas o descubiertas, si son temporales o atemporales. Los problemas ontológicos crecen por momentos.

V. La relación con los entes literarios

Desde esta región de la “existencia” particular de los entes literarios, podemos comprender el paso que la fenomenología da para la tratar de dar explicación al “impacto” que estos entes tienen en el sujeto. Theodor Lipps elaboró una serie de influyentes teorías de la empatía que fueron continuadas por su discípulo Moritz Geiger, quien distinguió entre la empatía hacia los seres humanos y la empatía hacia entidades no humanas. El sujeto que percibe, percibe primeramente un cuerpo que, si es de un ser humano, aparecerá como expresando un alma, es decir, el exterior se vuelve expresivo del interior. Pero lo mismo sucede con el objeto, que también “expresa” una personalidad. Al comparar diversas teorías de la empatía, Geiger señala que algunos autores mantienen el principio de actualidad (cuando empatizo, siento realmente los sentimientos del otro como míos), mientras que otros apoyan el principio de representación (los sentimientos del otro no son realmente vividos, sino solamente representados por el sujeto empático). Geiger se enfrentó a los modelos apoyados tanto por Fischer como por Lipps, que identificaban la empatía (*Einfühlung*) con el cumplimiento o compleción (*Einfüllung, Erfüllung*). Según este modelo subjetivista, el objeto es neutral, un contenedor vacío. Por medio de la proyección y la transposición de sus propios sentimientos y energías vitales, el sujeto lo colma como un vaso vacío, introduciendo en él las sensaciones y los sentimientos que consecuentemente percibirá como si perteneciesen al objeto. El sentimiento (el *pathos*) está del lado del sujeto, y durante el proceso empático se transfiere a un objeto que antes estaba vacío de él. De este modo, el mundo creado por la obra literaria sería una suerte de contenedor “vacío” en el que el lector deposita sus propios sentimientos, emociones, etc. y los percibe *como si* perteneciesen al mundo que inaugura el objeto. Pero ese mundo no tiene realidad “ánimica” en absoluto.

Contra esto, Geiger objeta que el objeto siempre debe ser tomado en consideración: no se puede empatizar con todo paisaje de modo melancólico, ni con todo color de un modo feliz o triste. El objeto debe estar estructurado de una manera específica para que podamos empatizar con él, para que reciba mi

19 Cf. Terence Parsons, *Nonexistent objects*, New Haven, CT, Yale University Press, 1980.

20 Cf. C. Crittenden, *Unreality: the metaphysics of fictional objects*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1991.

proyección. El mismo Lipps había dudado respecto a este punto, admitiendo que el objeto “exige” una cierta empatía de mi parte. Un objeto tiende a mover en cierta dirección, es decir el objeto está estructurado de un cierto modo. Así, el mundo generado por la obra literaria ya establece condiciones de posibilidad para la empatía, que no se identifica con la pura transferencia. Lipps había señalado algo que tiene una extraordinaria importancia: la base de la valoración estética no consiste en las cualidades sensibles del objeto, sino más bien en la propia vida empatizada con él: el sentimiento que viene de que el objeto “parece” estar conectado con el objeto estético, pero es realmente mi sentimiento. Lipps resumió esta concepción en su famosa definición: *Aller ästhetischer Genuss ist Genuss des objektivierten eigenen Ichs* (todo placer estético es placer del propio yo objetivado). Contra este modelo, sin embargo, Geiger subraya que, por ejemplo, un color sereno no depende de mi estado de ánimo subjetivo, sino que “es” sereno. Sin embargo, debe haber algo en común entre el estado de ánimo y la cualidad objetiva que justifique el uso del mismo nombre: el carácter objetivo del color muestra una afinidad esencial con mi estado de ánimo. Es una afinidad cualitativa instituida entre sujeto y objeto, que produce un intercambio mutuo entre el carácter patémico objetivo y el estado de ánimo subjetivo. Para Geiger, tal correlación sujeto-objeto funda la posibilidad de cualquier transposición y proyección: si caracterizamos a una persona como “de cuero”, transfiriendo a esa persona la naturaleza del cuero, debe haber alguna cualidad común compartida por la apariencia de esa persona y el cuero y, del mismo modo que con la empatía, podemos discutir la justificación de cada analogía, pero no podemos impugnar el hecho de que la analogía es un instrumento inevitable de toda descripción verdadera²¹. La fenomenología nos permite superar el dualismo sujeto-objeto, real-irreal, y establece una región intermedia, que no se puede explicar por la división objetivo-subjetivo, real-ficticio. Así entendida la cuestión, que las ficciones generen emociones no plantea problemas.

VI. Consideraciones finales

La consideración del arte en general y de la literatura en particular como “incremento de ser” muestra que la incidencia política o ética del arte no es un accidente que pueda acontecer o no, en la medida en que el cambio ontológico que supone cada evento artístico implica sin más un cambio “real”. Si abandonamos las mentadas “vacaciones ontológicas”, no cabe decir que el arte tiene efectos (secundarios), sino que el arte es un efectuar la realidad. Tanto Platón, al poner la mimesis a distancia ontológica de la verdadera realidad, como Kant, al enviar al arte al mundo de lo “estético” (no conceptual, desinteresado), Hegel (al hacer que el arte quede superado por la filosofía), o Marx (al colocar el arte entre las

21 Moritz Geiger, “Alexander Pfänders methodische Stellung”, in *Neue Münchener Philosophische Abhandlungen* (Pfänder-Festschrift), ed. E. Heller and F. Löw, Leipzig, Barth, 1933, pp. 10-11.

superestructuras que no tienen ninguna incidencia en la verdadera “realidad”) acaban por inhabilitar el arte en la práctica. Curiosamente, sin embargo, los neos- (platonismo, marxismo, hegelianismo, etc.) reintegran el arte al ámbito de la efectualidad misma, y si nos fiamos del sensato principio escolástico del *operari sequitur esse*, habrá que pensar que su ser no es tan irreal si de hecho opera sobre lo “real”. Tal es, por ejemplo, la tesis neomarxista de Marcuse, para quien “el arte participa inevitablemente de lo que es y sólo como fragmento de lo existente se pronuncia contra lo que es”²². Y así puede entenderse que cada aparición artística sea, en términos de Heidegger, un cambio de “mundo”, con lo que el arte acaba por desafiar el monopolio de la “realidad” establecida (las condiciones de producción, en términos marxistas, las tradiciones heredadas, la cotidianidad heideggeriana, el positivismo científico) para determinar qué es lo real, y lo hace creando un mundo “ficcional” que, sin embargo, es real, en la medida en que pone en cuestión el concepto consuetudinario de realidad. No hay, pues, un mundo real por una parte y un mundo ficcional por otra, que adviene a “salvarlo” o a condenarlo. El arte forma parte de ese mundo real, como la lengua, los símbolos, las instituciones sociales, la religión o la ciencia, y no tiene privilegios especiales, no es un modo privilegiado de acceso a la realidad (como pensaron algunos románticos, que le otorgaban la capacidad de captar algo más allá de todo lo capturable por otros medios, desde fuera, por así decir), sino que se configura como realidad ella misma.

Sixto J. Castro,
Departamento de filosofía,
Universidad de Valladolid,
Plaza del Campus s/n,
47011, Valladolid.
Sixto@fyl.uva.es

22 Herbert Marcuse, *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 88.

FERNANDO PESSOA: “UN POETA ANIMADO POR LA FILOSOFÍA”

Julia Alonso Diéguez, Universidad de Valladolid.

Resumen: Fernando Pessoa, promueve con su poética una reflexión que va a poner en cuestión los fundamentos de la metafísica de la presencia y, por añadidura, la noción de sujeto la cual abandonará su referencia identitaria para transformarse en reducto abismático, evanescente e insustancial. Esta decisión va a poner de relieve las limitaciones de la lógica clásica la cual, sin ser rechazada, va a ocupar el lugar que le corresponde una vez que la razón se abra a su pluralidad constitutiva, reflejando en esa diversidad la complejidad de Lo Real y el entrelazamiento de lo diferente. En consecuencia, se potenciarán lógicas alternativas complementarias.

Abstract: Fernando Pessoa, promotes with his poetic reflection that is going to put in question the foundations of the metaphysics of the presence and, moreover, the notion of a subject which will leave your reference identity to become an abyss evanescent and vacuous. This decision is going to highlight the limitations of classical logic which, without being rejected, is going to occupy its rightful place once the reason for this is open to its constitutive plurality, reflecting in this diversity the complexity of the Real and the intertwining of what is different. As a result will be enhanced logical alternative and complementary.

Tudo quanto somos é o que não somos.
Somos quem não somos.

(Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*)

I. Fernando Pessoa el poeta-filósofo

Los estudios acerca de Pessoa, en los últimos tiempos, no han dejado de proliferar de forma ininterrumpida, poniendo de manifiesto el carácter problemático de su adscripción (poética o poético-filosófica) lo que genera discusiones sobre la conveniencia de la vinculación de su obra, dejando en evidencia el carácter nebuloso de su enfoque definitivo.

Si bien el autor es más conocido como poeta, de lo que no hay duda es que el conjunto de su producción denota una profunda preocupación por la exposición de pensamientos y reflexiones llenas de sentido filosófico, las cuales van a ser definitivas en el desarrollo de su teoría estética y de toda la obra poética, desarrollada por los heterónimos y por el ortónimo. Preocupado por el sentido de la existencia cotidiana y por la intuición que remite a la trascendencia, volcará toda su capacidad creadora sobre estas dos dimensiones determinantes de la existencia humana.

A este respecto, António Pina Coelho expone que si bien Pessoa se afirma en la vivencia puntual, no obstante, le confiere “una ultradimensión”, porque será a partir de lo habitual desde donde inicia su ascenso “a lo metafísico” y, también, será en lo usual donde arraiga “una especie de relativismo ontológico”¹. Por otra parte, Adolfo Casais Monteiro define a Pessoa como “un poeta metafísico”, en tanto la poesía pessoana remite a “una búsqueda que se sitúa más allá de las formas pasajeras de la apariencia”² y para Eduardo Lourenço esta poesía es “ontología en acto, siendo como es, pura e interminable interrogación sobre el ser múltiple de las verdades”, convertidas por Pessoa en “vivencias del pensamiento”³.

Carlos Felipe Moisés, también, nos recuerda las coincidencias que se producen, en lo que respecta a los temas y a las formulaciones propuestas, entre Pessoa y figuras tan notables del pensamiento europeo como Nietzsche, Husserl, Heidegger y Wittgenstein, en la medida que les une la indagación en torno a la noción del “Ser y del Estar-en –el-mundo, de la esencia de lo poético o del mismo *Zeitgeist*”⁴.

Alfredo Antunes⁵ llega más lejos, al asociar la problemática pessoana con la heideggeriana, extremo éste que es cuestionado por Carlos Felipe Moisés⁶ quién considera excesiva esta identificación entre el poeta luso y el filósofo alemán porque, ante todo, y en eso estamos de acuerdo, hemos de convenir que Fernando Pessoa no es un filósofo, si por hacer filosofía entendemos la debida coherencia metódica, en lo que respecta al planteamiento riguroso de las preguntas y en el procedimiento utilizado para la búsqueda de respuestas, cuyo objetivo es alcanzar una Verdad “adecuada”, bien argumentada y estructurada. En este sentido, es preciso subrayar que Pessoa en ningún momento buscó el diseño de una arquitectura filosófica porque, aparte de reconocer su incapacidad para someterse a una disciplina sistemática, decisión que limitaría su plural investigación, en ningún momento se reconoce filósofo ya que, según confesión propia, él “es tan sólo un poeta animado por la filosofía”⁷.

Por nuestra parte consideramos, sin embargo, que la poética de Pessoa es filosófica en la medida en que su preocupación gira en torno a temas propios de la filosofía, aunque difiere en la forma de abordarlos al realzar, sobre todo, una

1 Cfr. Rf^a. de Carlos Felipe Moisés, *O Poema e as Máscaras*, 2^a Edic. Letras Contemporâneas. 1.999, p.20. Pina Coelho António, *Os Fundamentos Filosóficos da Obra de Fernando Pessoa*, Vol. II, Edit. Verbo, 1.971, p. 135.

2 Cfr. Rf^a, Ibid., p.20.Casais Monteiro Adolfo *estudos sobre a Poesía de Fernando Pessoa*,Río de Janeiro, Edit.Agir, 1.958, pp.67-73.

3 Cfr. Rf^b; Ibid. p21. Lourenço Eduardo *Pessoa Revisitado Lectura Estruturante do Drama em Gente*, Porto Edit. Inova 1.973, p. 18.

4 Ibid.

5 Ibid.

6 Ibid.

7 Pessoa Fernando, *Obra Poética e em Prosa*,Introduçao, Organizaçao, Bibliografia e notas de Antonio Quadros e Dalila Pereira da Costa. Porto,Lello & Irmao-Editores, 1.986, Vol. II, p. 81.

racionalidad que no responde a los esquemas metodológicos exigidos. En este caso, el poema actuará como mediación articuladora entre razón e intuición, concepto y metáfora, estableciendo un diálogo fructífero en el que interaccionan las múltiples formas a través de las que se manifiesta el acto de pensar. De esta manera, Pessoa intenta abarcar todo el espectro en el que se desarrolla la existencia de un ser que se piensa a sí mismo, es decir, la realidad compleja en la que este pensamiento tiene lugar, el sentido de ese estar y el propio acto de ser conscientes.

En virtud de estas connotaciones la poesía pessoana se acerca a la filosofía porque, como afirma Carlos Felipe Moisés inspirándose en las afirmaciones del propio autor, es “intelectualizada” y actúa a la manera de “un palco privilegiado” en el que se muestra “una excepcional capacidad racionalizadora” y, precisamente, debido a ese “excesivo raciocinio versificado” es por lo que “su intelectualismo tiene la capacidad de incomodar y fascinar a sus intérpretes”⁸. Por añadidura, ese pensamiento poético va a promover las acciones necesarias destinadas a sortear una época muy problemática, el fin de la modernidad, carente de referencias religiosas, éticas y políticas.

El semiheterónimo Bernardo Soares autor del *Libro del Desasosiego* llegará a definir en pocas palabras ese contexto histórico en el que Pessoa ha de reconstruir las conexiones precisas para no sucumbir a la angustia metafísica, ni al desasosiego político. A este respecto dice:

El trabajo destructivo de las generaciones anteriores había hecho que el mundo para el cual nacimos no tuviera seguridad alguna que ofrecernos en lo religioso, ni protección que darnos en lo moral, ni tranquilidad en lo político. Nacimos ya en plena angustia metafísica, en plena angustia moral, en pleno desasosiego político⁹.

Aun cuando Pessoa, se define como “un espíritu especulativo y metafísico”¹⁰, hemos de insistir en que no vamos a enfrentarnos a un pensamiento sistémico y trabado, porque el autor abomina de los sistemas, de las doctrinas excluyentes, de los dogmas y de cualquier razonamiento que dificulte y reprima el desarrollo de alternativas que, desde su propia perspectiva, suponen un desafío a la ortodoxia reconocida por un pensamiento único, resultante de la razón dominante propia del pensamiento “cristista”¹¹ conformador de la historia europea.

8 Moisés Carlos Felipe, *op. cit.*, p. 12.

9 Pessoa Fernando- Bernardo Soares, *Libro del Desasosiego*, Vol. II. Organizaçao,Teresa Sobral Cunha. Editorial Presença, Lisboa 1.991. Traducc. De Perfecto E. Cuadrado, pp. 19,21, p. 81.

10 Pessoa Fernando, “Carta a o autor de Sacha”, *Crítica Artigos e Entrevistas*, Ediç. Fernando Cabral Martins, Lisboa 1.999, p. 192.

11 Cfr. Pessoa Fernando *Obra Poética e em Prosa*, Lello & Irmão Editores, Porto 2006, Vol.II. pp. 548,549,551,552, 876

El “cristismo”, es una acepción teosófica que se vincula en la obra de Fernando Pessoa con el estado decadente propio del fin de la modernidad. En la Introducción de Bernardo Soares al *Livro do Desassossego* (Assirio & Alvim, Ediç. Richard Zénith, 4^a Ediç.

En cuanto a lo que se refiere a establecer una cierta producción ordenada, de acuerdo con una trayectoria que le proporcione coherencia a su obra, el propio Fernando Pessoa se lamentará ante la incapacidad manifiesta que le imposibilita para formular tanto un sistema de vida, como una filosofía:

Lo más horrible de todo es mi incapacidad para formular, ni siquiera dentro de mí, cualquier sistema de vida o filosofía¹².

Mis escritos quedaron siempre inacabados; siempre se entrometieron nuevos pensamientos, extraordinarios, inexcusables asociaciones de ideas que solo tienen por límite el infinito...mi carácter mental consiste en el odio a los principios y a los fines de las cosas, pues son puntos definidos. Me acongoja la idea de que pueda encontrarse una solución para los más elevados y nobles problemas de la ciencia y la filosofía¹³.

Estas afirmaciones dejan en evidencia las líneas substanciales a través de las que transitará el discurso pessoano confiriendo, sin embargo, de una manera muy peculiar, unidad a una obra que, en principio, muestra como característica dominante la *fragmentariedad*.

Así pues, en primer lugar podemos comprobar la notoria dificultad articuladora de sus pensamientos mediante *una metodología rigurosa*, al uso, lo que le obliga a la innovación discursiva, poniendo en juego *lógicas alternativas*.

Lisboa 2003) sostiene el semiheterónimo que la decadencia se asocia a la “pérdida de la inconsciencia”(*Ibid.* p. 549), cuando esa misma “inconsciencia es fundamental para la vida”. Y ha sido el cristianismo el responsable de que se hayan producido “estragos y ruina en las almas”. El problema consiste en que este estado de miseria sólo se detectó cuando ya había tenido lugar, por eso, “quedó la ruina visible y la desgracia patente”. El Cristianismo es, pues, la causa principal de la *enfermedad* cuya principal manifestación, a partir del romanticismo, es que el hombre occidental “confunde con igual intensidad lo preciso con lo deseable sufriendo por la manifiesta imperfección” (*Ibid.* p.551). En cuanto a su valoración comparativa con el paganismo griego sostiene, Fernando Pessoa-Bernardo Soares, que “el pagano desconocía, en el mundo real, este sentido enfermo de las cosas y de sí mismo. Como hombre deseaba lo imposible, pero no lo quería (*Ibid.* p. 552)... Adoramos la perfección porque no podemos tenerla. La rechazaríamos si la tuviésemos. Lo perfecto es lo deshumano porque lo humano es imperfecto (*Ibid.* p. 876) Amamos siempre la aproximación a lo perfecto, tal como sucede en el arte (*Ibid.* p. 876).

No obstante el problema no se resuelve en la Modernidad con la muerte de Dios, toda vez que “la Humanidad se transforma en el sucedáneo” (*Ibid.* p. 548). El fruto de este análisis lleva a Pessoa, a través de Bernardo Soares, a situarse en el margen de aquello a lo que pertenece. Y desde el afuera, desde su extranjería, decide “no abandonar a Dios de forma definitiva”, pero, se niega a “aceptar a la Humanidad” como sustituto porque para él la noción de “Humanidad no es otra cosa que una mera idea biológica, una especie animal que no es más digna de adoración que otra especie” (*Ibid.* p. 548). Conjuntamente con la crítica al cristianismo Fernando Pessoa a través del semiheterónimo Bernardo Soares establece una reprobación al culto de la “Humanidad y a sus ritos de Libertad e Igualdad”. Traducción propia.

12 Lopes Teresa Rita,*Pessoa por Conhecer*. Vol. II, “Textos para um Novo Mapa”, Lisboa Editorial Estampal, 1.990, p.20. Traducción propia.

13 Pessoa Fernando, *Obra Poética e em Prosa*, Vol. II, pp. 83-84.

En segundo lugar, es fundamental subrayar la emergencia de *inexcusables asociaciones de ideas*, lo que nos sitúa ante un sujeto que refleja su íntima estructura *compleja y caótica* y, por último, como fruto de esa apertura hacia la diversidad asociativa se hace evidente el reparo a soluciones definitivas que, a juicio del autor, serían dogmáticas, tanto en lo que respecta a la moral como a la ciencia y a la filosofía. Este planteamiento supone, en definitiva, la negación implícita de una Verdad única y concluyente, dejando abierto el campo a la *complejidad, a las diferencias y a la pluralidad*, “sin caer de forma concluyente en el relativismo ontológico”, tal como ha llegado a sugerir António de Pina Coelho “a pesar de que alguna de sus opciones llegue a transitar por él”¹⁴.

Hemos de convenir, no obstante, que si bien la estructura de la obra pessoana denota una carencia de ordenación sistemática y ortodoxa, sí podemos afirmar que el propio autor reconoce la necesidad de dotarla de una cierta exigencia *orgánica* que, de alguna manera, se cumple y nos sirve para interpretar su producción como una totalidad integrada por diversidades entrelazadas, sin que estas pierdan su singularidad, lo que es tanto de aplicación a la obra de arte como al discurso filosófico implícito en las misma. En esto consiste la novedad del sistema pessoano:

Una obra de arte por dispersa que sea su realización detallada, debe de ser siempre una sola cosa: única y orgánica, en la cual cada parte es esencial al todo (...). El todo existe sintéticamente en cada una de las partes y en el enlace que esas partes tienen unas con las otras¹⁵.

No obstante lo dicho, y como llega a afirmar Carlos Felipe Moisés, el Todo de la obra pessoana se presenta ante nosotros como una “entidad amorfa que se acrecienta, se multiplica y se transforma ante nuestros ojos, y siempre escapa”¹⁶. Esta es una de las muchas paradojas con las que hemos de entendernos y que vienen a poner de manifiesto la posibilidad de la coexistencia de los contrarios, de esta forma se hace posible que el orden sea deudor del desorden y la armonía sea el reverso del caos.

En realidad, y a nuestro juicio, su obra se configura alrededor de un objetivo, intentar comprender su lugar en el mundo. Por lo tanto, toda la producción pessoana no ha sido sino la resultante de una búsqueda incesante de referencias, que le permitieran soportar la vida dentro de un contexto tan problemático como el que le tocó vivir. En función de ello, se propone ensayar vías diversas de exploración, tal como sucedió, por otra parte, con las numerosas vanguardias que se dieron cita en el primer cuarto del siglo XX. La peculiaridad pessoana, sin embargo, viene dada porque en esa búsqueda, al tiempo que realiza incursiones

14 El semiheterónimo Bernardo Soares, autor del *Libro del Desasosiego*, y el heterónimo Álvaro de Campos, en su *Oda Triunfal*, hacen gala de un relativismo militante que llegará a extinguirse en la poesía lírica del ortónimo.

15 Pessoa Fernando *Critica, Ensayos, Artigos e Entrevista*, p.131. Traducción Propia. La cursiva es nuestra.

16 *Ibid.* p.12.

atrevidas, por rutas condenadas de antemano, implica en ese quehacer su existencia personal, demostrando que *pensar, poesía y acción* han de ir juntos, a pesar de que el éxito no esté garantizado y esto es así porque Pessoa es un fatalista que, de antemano, se siente presa del “cansancio innato del predestinado a la derrota, aunque ella pueda llamarse victoria”¹⁷.

Y en cuanto a lo que podría ser una tentación por nuestra parte, cual sería sostener un diseño unidireccional que nos permitiera encontrar una descripción para ese pensamiento articulado en torno a la *interlocución de las disparidades* y de la *complejidad íntima*, hemos de reconocer que, tampoco, nos corresponde ni es nuestra intención forzar una reconstrucción interesada con la pretensión de fijar una adscripción definida de lo que nunca se quiso unitario. Por lo tanto, sostendemos que la obra de Pessoa refleja la elección de un modelo estructural cuanto menos atípico que se expande como una retícula en todas las direcciones, lo que obliga a proyectar el interés sobre múltiples trayectorias, donde más que caminos encontramos desviaciones y bifurcaciones que nos llevan a territorios desconocidos u olvidados. En este caso la obra pessoana es una réplica justa de la analogía borgiana, proyectada en la metáfora del “sendero de los caminos que se bifurcan”.

Por eso, insistimos, otra vez, en el hecho de que no es nuestra intención dar una falsa imagen de sistematicidad, si por ello entendemos que al hablar de la obra pessoana lo que pretendemos es delimitar un pensamiento unitario y coherente, cuando lo único constatable es que al abordar al autor nos encontramos con incessantes preguntas sin respuestas, comprobando, de forma permanente, como él mismo procede a la revisión de las cuestiones planteadas. Por otra parte, hemos de ser cautelosos y prevenidos ante “un pensamiento de pensamientos” caracterizado por lo aporético, por lo inacabado y por lo contradictorio, toda vez que nos enfrentamos a un poeta-pensador que desde sus interpretaciones múltiples *juega* a crear metodologías que, como poco, parecen absurdas e inconclusas.

Llegados a este punto, consideramos que hemos de fijar nuestra atención en la noción de *juego*. Será a través del semiheterónimo Bernardo Soares cómo Pessoa reconoce que él mismo no es otra cosa que el resultado de un “juego”, poniendo de relieve la cuestión principal, la que tiene por objeto la realidad personal: “Al final”, se pregunta, “¿quién soy yo cuando no juego?”. Ante esta cuestión sin respuesta, concluye el semiheterónimo que el hombre fuera de sus “recreaciones” no es otra cosa que

[U]n pobre huérfano abandonado en la calle de las sensaciones, tiritando de frío en las esquinas de la Realidad, teniendo que dormir en los sótanos de la Tristeza, comiendo el pan dado por la Fantasía¹⁸.

Tampoco, hemos de olvidar que al adentrarnos en ese *juego*, en el que se va transformando el yo hasta su disolución, las reglas se van marcando a medida

17 *Ibid.* p 193.

18 Pessoa Fernando, *Obra Poética e em Prosa*, Ediç. 2006, Vol. II, p. 831.

que nos implicamos en él, y al tiempo que se va cerrando el círculo se van mostrando los ejes directivos de una ruta plena de ramificaciones y sin meta pre-fijada. En eso consiste la *errancia pessoana* que se despliega a través de un sujeto negado y, sin embargo, pleno de posibilidades.

Pero, a pesar de todas las dificultades, y a no ser que Pessoa haya decidido *jugar* también con sus intérpretes, lo que no puede quedar descartado, es que si el lector se esfuerza y permanece alerta entre tanta diferencia, se puede detectar un *hilo coherente* que determina toda la obra a partir del cual podemos elaborar un pensamiento original que se caracteriza por ser, a la vez, indisoluble y plural, ordenado y caótico, en definitiva, aporético.

Aun cuando una de las características principales de la textualidad pessoana es el carácter fragmentario e inconcluso¹⁹ y, por lo tanto, ajeno a cualquier resolución definitiva de los problemas planteados, (derivados de las diversas líneas de investigación iniciadas acerca del “caso de ser hombre” y “de la impronta divina” de la que éste es portador) estamos en condiciones de confirmar la vertebración de esta obra alrededor de dos ejes principales, a partir de los cuales se vendrá a desarrollar un pensamiento plural y, a la vez, articulado: aquel que vincula toda la producción alrededor de una ontología emergente de las diferencias²⁰ y otro que promueve una teología de la negación²¹. ¿En qué consiste

19 Cfr. Pessoa Fernando *Libro Del Desasosiego*

20 Para comprender en qué consiste la “Filosofía de las Diferencias” y su relación con la obra de Pessoa, hemos de remitirnos primero a la obra de Heidegger *Identidad y Diferencia* (1.957) donde se reúnen conferencias tales como “El Principio de Identidad” y “La constitución onto-teológica de la Metafísica”. El libro es entendido por un conjunto de autores, concretamente en Italia y Francia, adscritos al postestructuralismo, bajo el nombre original de *Filosofía de la Diferencia*. A partir de esta obra se estima el advenimiento de una nueva época en el pensamiento heideggeriano, la *Khére*.

Dentro del pensamiento español la Dra. M^a Teresa Oñate Zubía, representante de la Filosofía de las Diferencias, pone el énfasis y hace arrancar este movimiento de un Aristóteles plenamente renovado. Cfr. *Para Leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Edit. Dykinson, 2001.

La reconstrucción del pensamiento clásico griego, obra de los postestructuralistas, se alimenta con la noción de *Diferencia*. Es una filosofía hermeneútica por excelencia, donde el comentario sobre la obra y el texto original se funden dando lugar al original pensamiento de las *diferencias*. Esta es una filosofía que tiene en cuenta nociones tales como *la fragmentación y la multiplicidad de las diferencias*, frente a la noción de *Totalidad* excluyente de cualquier discordancia. La unidad será entendida, a partir de ahora, como *enlace* de las diferencias (Oñate Zubía) y no como síntesis que pueda anularlas, lo que supone una proyección de gran alcance que vendrá a subvertir el orden establecido.

Aunque Pessoa es consciente de que los griegos no son sus contemporáneos y responden a otros esquemas de pensamiento, desde esta prevención asumirá su *re-interpretación* dentro de un marco contextual en crisis: la modernidad. Desde esta posición, los trae a la escucha con la finalidad de promover el *neopaganismo portugués* y así proceder a la recuperación de la antigua *Paideia Portuguesa* dentro de una Macro-Païdeia europea que había sido desestimada por el dominio de una razón totalizante y hegemónica, la de la “metafísica cristiana”. La recuperación de ese pasado tiene un propósito, cual es poner en cuestión una ontología que gobierna toda la historia del pensamiento anterior bajo términos tales como:

totalidad, sujeto, idea, conciencia y que el propio Heidegger había denominado en *Ser y Tiempo* con la acepción de “Ontología Fundamental”.

Porque la obra de Fernando Pessoa se articula alrededor de nociones tales como *la Relación de las diferencias plurales*, *la fragmentación* y porque, también, su pensamiento es el resultado de una hermeneútica interpretativa que trae a un contexto puntual, lo dicho por los griegos integrándolo en el neo-paganismo portugués, es por lo que consideramos a este autor como un precursor, en lengua portuguesa, de lo que ha venido a ser llamado el *pensamiento de las diferencias*.

En consecuencia, con Pessoa asistimos a la emergencia de una filosofía de *la diferencia ontológica* que pone de manifiesto como las nociones de Ser y de Sujeto han de ser re-evaluadas en un momento en que la historia del pensamiento occidental se pone en cuestión a sí misma.

Fernando Pessoa a través de la re-interpretación del mito del 5º Imperio Portugués, pensará que es posible *la Paz de las diferencias Plurales* (Ref^a en Teresa Oñate y Zubía en el *Retorno de lo Divino Griego en la Postmodernidad*. La profesora Oñate utiliza estos términos que Fernando Pessoa suscribiría, aun cuando les separan planteamientos opuestos). Anticipándose a Jacques Derrida, nuestro autor se reafirmará en un proyecto emancipatorio de futuro que sólo podrá ser llevado a cabo mediante la unión de la verdad y la ética. (Una Ref^a sugerente que enriquecería el pensamiento pessoano en este punto se puede encontrar en *Ética de las Verdades Hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. VV.AA. Edición de Teresa Oñate y Simón Royo. Cuaderno de Materiales, Filosofía y Ciencias Humanas).

21 Fernando Pessoa, a su vez, y en relación con su afirmación de las diferencias múltiples viene a integrarse en un pensamiento de la Nada de cuño exclusivo portugués que ya había sido sostenido por Antero de Quental, San Paio Bruno, Leonardo Coimbra, Raul Leal y Teixeira de Pascoaes, que proseguirá, después de Pessoa, con José Marinho, Eudoro de Sousa, Agostinho da Silva y Paulo Borges Esteves. En el caso de Pessoa este pensamiento deriva en una teología negativa que nos remite a la mística cristiana, alejada de la jerarquía romana, al gnosticismo de inspiración plotiniana y al *Corpus Hermeticum*.

Paulo Borges Esteves ha investigado profundamente estas relaciones en la obra pessoana. Cfr. Borges Paulo *O Jogo do Mundo, Ensayos sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Portugalia Editora, 1ª Edic. Lisboa 2008. p. 9. Lo real se muestra “como escisión, exilio, despotenciación, encubrimiento y privación de posibilidades”. Paulo Borges nos remite “a la experiencia de inherencia a ese fondo sin fondo primordial”...p. 10.

Como ya hemos afirmado Pessoa no renuncia a lo divino, en todo caso rechaza al dios cristiano que se afirma como Ser-Ente de todas las cosas. En Pessoa ese tratamiento de lo sagrado se realiza por vía de la negación en cuanto es manifestación del *Unknown*, del misterio, de lo invisible al “ojo externo”.

Entre lo divino y el hombre, se establecerá en Fernando Pessoa una relación de carácter atemporal.

Para dar cuenta de la negación y del *nuevo mundo* que se abre, nos remitimos, de forma intencionada, haciendo ver las correspondencias “indeseadas”, dado el rechazo que Pessoa sostiene a la iglesia paulina, a la *Carta a los Romanos* de S. Pablo, (R) donde se afirma que “el nuevo mundo toca al viejo mundo como la tangente a un círculo, sin tocarlo, y justamente en cuanto no lo toca, lo toca como su límite, como mundo Nuevo” (R.6). Ese límite se establece por Pessoa de forma simbólica como horizonte, es la “ventana” tras cuyos cristales se divisa un paisaje oculto para quien no sabe “ver”, esa es la frontera prohibida, la que no puede ser traspasada por un hombre modelado por el pensar unidireccional de un cristianismo cuya misión consiste, a juicio de Pessoa, en prolongar el poder heredado del imperio romano.

Ese *límite* presupone que el otro lado se sitúa más allá del tiempo y es ahí donde se vislumbra la eternidad y la salvación para el hombre abrumado por el nihilismo, estado en el que desembocará la metafísica ontoteológica.

La salvación está en aprender a *ver*, sabiendo captar la riqueza del *instante eterno* (R 481-482). Las palabras de S. Pablo en nada se contradicen en este asunto con el pensamiento pessano, lo que deja traslucir la inevitable injerencia del cristianismo dentro del paganismo pessano. ¿o viceversa?

Y, en cierta medida, desde “el no ser se accede al sí” (R 155), vuelve a decir S. Pablo.

En Pessoa, de alguna manera, tal como nos recuerda El Extranjero, en el *Diálogo el Sofista* de Platón se presume que “Hay un Ser del No-Ser” (Platón, *El Sofista*, *Diálogos* Vol. VI, Edic. Ibéricas 1.960. Trad. Juan B. Verruga, p. 310), acerca del cual es posible establecer un discurso, en este caso poético. *El Ser y el No-Ser* generan una misma intensidad problemática en la obra Pessoana. Tal como ocurre en *El Sofista*, Pessoa admite que “somos ser y no-ser” porque somos el producto de “el Ser absoluto que envuelve en sí el No-Ser haciéndolo ser”, por eso nos resulta “imposible pensar el Ser sin la oposición del No-Ser”, (Fernando Pessoa *Obra poética e em Prosa*, Vol. II, Lello & Irmão Editores, Porto 2006: “Contos de Pero Botelho”, “O vencedor do tempo”, p. 416.)

“El No-Ser tiene un Ser que es el del No-Ser, por lo tanto pertenece al Ser” (*Ibid.*, dice Pessoa.

Estas reflexiones acerca del No Ser, nos llevan a una esfera metafísica, la de lo divino, que se manifiesta en Pessoa como negación, porque “si pensar es hacer ser” (*Ibid.* p.416) y el pensamiento se corresponde con el límite (el hombre mismo con todas sus fronteras y acotaciones), aquello “que no puede pensarse es el No-Ser de todas las cosas, y en cuanto tal, constituye su verdadero ser” (R 52), como dice S. Pablo. De esta forma, lo divino se escapa al pensamiento y queda en el pensamiento de Pessoa confinado al plano del enigma. Así lo confirma el autor cuando dice: “Dios en sí no es naturalmente un pensamiento, es un misterio”(*Ibid.* p. 428) y no hay mayor misterio que aquello velado, oculto al pensar y a la razón.

Por otra parte, Pessoa desestimaría la síntesis dialéctica porque anularía las diferencias, y nos mantendría, de alguna manera en la dualidad indefinida. Frente a ella entiende que el camino del no al sí es *un viajar*, un *movimiento* que anula esa duplicidad y nos acerca a la unidad que mantiene la diferencia entre el sí y el no. “Todo cuanto existe envuelve contradicción, porque implica al Ser y al No-Ser, a un tiempo. Implica el Ser en cuanto a nosotros, y el No-Ser por lo que respecta a Dios” (*Ibid.* p. 416). Por lo tanto, “la identidad de los contrarios no es una palabra vana. Es preciso, tan sólo, saber interpretarla” (*Ibid.* p. 418).

De lo divino sólo se puede afirmar su unidad donde tiene lugar la concurrencia de todo lo diverso, que Pessoa, desde una perspectiva pitagórica asocia al *número* (*Ibid.* p.419), y de ello tenemos conocimiento porque “somos Ser y No-Ser”, al mismo tiempo, en cuanto participamos de lo divino, de forma limitada, porque “somos fragmentos del pensamiento, formas de pensar, números en la serie de las formas de concebir” (*Ibid.* p. 418).

En Pessoa encontraremos múltiples metáforas que nos remiten a la negación de la negación. En el poema “Semitis (z) Desilientis Aquae” (8-10-1.919) remite esa carencia a “la noche” donde como en “un lago mudo”, se refleja “la incertidumbre de todo” (*Ibid.*, Vol. I, p. 1055). Con respecto a la espiritualidad negativa de algunos de sus poemas, podemos afirmar que se halla próximo a la noción de la “Divina Tiniebla” de la teología místico-negativa de Dionisio el Pseudo-Aeropagita, “Além de Deus! Além de Deus Negra calma.../ Clarão de desconhecido.../” (“A Queda”, *Ibid.* Vol. I, p. 1092); de “la negación de la negación” del Maestro Eckhart e, incluso, de “la mística del silencio”, de la ausencia de concepto,

esta ontología de las diferencias? y ¿en qué radica esta teología de la negación? A lo largo de esta reflexión tendremos oportunidad de confrontar esas interpretaciones de Fernando Pessoa, sobre La complejidad de lo Real y su vínculo con lo sagrado, por otra parte intentaremos contrastar nuestra valoración de las mismas, tanto con los defensores de la filosofía de las diferencias como con aquellos autores portugueses adscritos a una teología de la negación o de la nada.

II. Un pensamiento alternativo: poético

Una de las características principales de la Modernidad es la desestimación de las esferas religiosa, metafísica, ética y estética, no obstante, se produce una situación paradójica con respecto a la noción de sujeto. Si bien, la Modernidad pone en evidencia el naufragio de una subjetividad que se había erigido como noción imprescindible para el conocimiento y soporte de Verdad, sin embargo, los sujetos individuales desprovistos ya de toda referencialidad abstracta intentan, en palabras de Eduardo Lourenço, “restaurar, cada uno como puede, el orden antiguo derribado”²², de lo que se derivará, no una carencia, sino, por el contrario, “un exceso de todo”²³. Ese será, para el crítico portugués, el distintivo característico de la Modernidad porque aún cuando habían sido refutadas las antiguas referencias y dominios que fundamentaban las certezas o creencias de los hombres, esos artefactos continuaron existiendo por separado y de forma autónoma. (El ejemplo más constatable lo evidencia el método científico sostenido en un pensamiento positivista). Precisamente, será esa emancipación de esferas y disciplinas, lo que vendrá a determinar en la cultura un carácter esencialmente

promovida por Miguel de Molinos, S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa de Jesús, retomada en el siglo XX por el poeta ensayista José Ángel Valente.

Esta aproximación al misterio del absoluto se promueve no por el discurso sino que evocada a través de una poesía trascendente que mira a lo originario en el interior de un yo disuelto, lírico e inmanente: “misteriosas fontes/ habitando a distância de ermos montes/ Onde os momentos são a Deus cegados...” (*Ibid.* p. 1094, Vol. I).

Fernando Pessoa nos llama la atención sobre el abismo que se sitúa más allá del lenguaje, nos remite a los silencios, al no pensamiento. El discurso poético-filosófico parte del no-pensar depurativo del maestro de los heterónimos, Alberto Caeiro, para acceder en los Poemas Ingleses y en los esotéricos al completo silencio. Desde un sujeto que se ve asaltado por un caudal de ideas que se multiplican de forma incesante, Fernando Pessoa inicia un viaje poniendo el acento en el silencio del misterio, en la negación, en lo divino que ya no se identifica con la plenitud, sino que es lo vacío lo que inspira esa *poesía del silencio*. La vía de la negación le permite acceder al plano de lo que no es palabra ni pensamiento porque no está en ningún lugar, no tiene cualidad, no pertenece a la vista del *ojo exterior*, no sufre perturbación, no es tan siquiera número, no tiene ser, no es inteligible, no es móvil, no es conocimiento ni verdad, de esa primera causa nada se puede afirmar ni tan siquiera negar y, por eso, es la Nada. De esta forma una Nada que es Todo viene a convertirse en el dios postmetafísico pessoano, alejado de cualquier dogma religioso.

22 Lourenço Eduardo, *O Lugar do Anjo*, Edit. Gradiva, 1ª Ediç. 2004, p. 16.

23 *Ibid.*

“disperso y fragmentado”²⁴ de los sectores culturales cuya autonomía dejará en evidencia la fragilidad de conceptos fundamentales y aglutinantes, entre ellos el de sujeto.

La unidad perdida nunca más volvió a reconstruirse y fue así como todos nos transformamos en los actores simultáneamente felices e infelices de esa dispersión incontrolable y fulgurante a la que llamamos mundo moderno²⁵.

Es en ese contexto donde el poeta-pensador lusitano Fernando Pessoa reconocerá que “tanto Dios, como la metafísica, la estética, el arte y la ciencia, sin hablar de la política, son referencias ficticias”²⁶.

En estas circunstancias este poeta “animado por la filosofía”, se iniciará en la pregunta por la naturaleza de ese objeto de observación, el Yo-Nuevo variado, multiplicado y ficticio, cuyo rasgo principal es la ausencia de sí, determinada por un incessante devenir de reflejos y superposiciones que imposibilitan toda solidez y bajo el cual se esconde una realidad oculta, en movimiento, que no está en lugar alguno y que, sin embargo, está en todos. Es, precisamente, en esa tendencia esquiva dominada por las ocultaciones y las emergencias de lo inesperado, donde se percibe el peso de una carencia ontológica que, definitivamente, se proyecta en la auto-percepción cómo pérdida y desconocimiento de sí:

Não sei quem sou, que alma tenho... Sou variadamentae outro do que um eu que não sei se existe... Sinto-me múltiplo. Sou um cuarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única central realidade que não está em nenhum e está em todos²⁷.

Desde esa multiplicidad íntima, cuya característica esencial es la ausencia de identidad, se confiere a la poesía una capacidad investigadora, alternativa al modelo conceptual reconocido, desde la conformidad que reconoce, también, en la razón científico técnica dominante, una de las opciones posibles entre las muchas que conforman lo que la profesora Teresa Oñate denomina la *pluralidad de las razones*. Y es debido a esta consideración de una racionalidad plural por lo que Fernando Pessoa invita, una vez ha sido admitida la diversidad íntima, a “ser señores de esa multiplicidad”²⁸, lo que nos sitúa ante una de las grandes y aparentes contradicciones a las que nos conduce el autor, aquella que nos obliga a acoplar la “organicidad” y la propia “multiplicidad”²⁹.

Ya en su momento, Ivo de Castro, analizó la problemática que conlleva la vinculación de estos dos términos. Organicidad y multiplicidad son dos

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 Pessoa Fernando, *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Personal*, Edic. Richard Zenith, Edit. Assírio & Alvim, Lisboa 2003, p. 151.

28 *Ibid.*, *Sensacionismo e Outros Ismos*, Edição Crítica de Fernando Pessoa, Vol.X. Edição de Jerónimo Pizarro. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2009. Int., p.19

29 *Ibid.*

características intrínsecas de esa estructura compleja que a sí misma se piensa, el sujeto, el cual adquiere cuerpo en una obra plural, filosófico-poética, lo que va a poner de manifiesto asuntos no resueltos, relativos al método a partir del cual se re-iniciará una tarea investigadora acerca de esa razón que se transforma en objeto de indagación, lo que nos sitúa ante planteamientos filosóficos inéditos, teniendo en cuenta que las cuestiones acerca de las cuales se enfoca esa búsqueda, nunca habían quedado suficientemente cerradas.

Álvaro Ribeiro³⁰, fue el primero que llamó la atención sobre el *pensamiento filosófico* de Fernando Pessoa, tesis sostenida en la tendencia de algunos poetas portugueses que, capaces de alzarse por encima del lirismo, alcanzan el plano del conocimiento, sin descuidar lo propio de la poesía. Los poetas-filósofos son, para Álvaro Ribeiro, los poetas más genuinos. A este respecto sostiene que “toda poesía que se tenga por auténtica nos remite a lo oculto, a lo remoto, a lo distante”³¹ y, refiriéndose a Pessoa, afirma que siendo éste “un pensador preocupado con el problema de la causalidad”, sin embargo, “persigue lo oculto hasta las formas invocatorias de los procesos mágicos y de los sortilegios”³².

Cierto es que Fernando Pessoa no persigue para sus textos filosóficos el mismo rigor que pretende para los textos poéticos pero, no obstante, es digno de señalar, como bien reconoce António Quadros, que bajo la arquitectura de sus grandes poemas meditativos, dramáticos, épicos o incluso heterónimos se vislumbra: “El ascetismo de sopesadas lecturas de las principales obras de la filosofía antigua y moderna, sobre las cuales reflexionó largamente y de forma acumulativa, con el objetivo de encontrar una verdad recóndita en los textos ocultistas, especialmente neoplatónicos, gnósticos y rosacrucianos, a partir de los cuales erigió su propias síntesis y los laberintos de sus ideaciones”³³.

António Pina Coelho, a quien se debe la publicación de los dos volúmenes de *Textos Filosóficos*, en los que recopila y organiza las reflexiones filosóficas de F. Pessoa, advierte que el poeta se siente deslumbrado por la filosofía afirmando que ésta “le abre un campo fértil para su alma de poeta”³⁴.

En sus *Páginas Filosóficas* el poeta especula sobre los tópicos tratados por los diversos sistemas, desarrollados a lo largo de la historia de la filosofía. Sin intención de llegar a ninguna conclusión se entretiene en juegos deductivos sin mayor trascendencia. En estos textos, tampoco se vislumbra ninguna intención sistémica, en todo caso, siempre, deja en el aire cuestiones y dudas no resueltas, cómo si pretendiese poner en evidencia los sistemas garantes de verdades.

30 *Ibid.*, *Obra Poética e em Prosa*, Vol. III, p 211. Ref^a en Introducción a “Filósofos, Sistemas e Ideas”, de António Cuadros: Álvaro Ribeiro, *Ontología dos Valores Poéticos*, en *Escritores Doctrinarios*, Edit. Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1.965, p. 15. Según António Quadros, Álvaro Ribeiro practica una “hermeneutica de la analogía” al comparar a Lucrecio, Dante y Goethe con Teixeira de Pascoaes, José Regio y Fernando Pessoa.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.* p. 212.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.* p. 213.

Es público y notorio que la mayor parte de la crítica no reconoce a Pessoa como el creador de “una problemática filosófica totalmente nueva”³⁵, ni siquiera es considerado como uno de los pensadores referentes de su tiempo, por el hecho de ser poeta y no ajustarse a los métodos reconocidos. No obstante, consideramos que si queremos valorar el pensamiento de Pessoa a partir de la ortodoxia que éste pretendía desmontar, es cierto que no se somete a los cánones dominantes y, por lo tanto, se puede sostener, desde esa perspectiva, que la obra pessoana no puede ser incluida dentro de un programa filosófico propiamente dicho. Pero, si hay algo que Pessoa denuncia es precisamente el pensar cerrado y sistemático sometido a una razón reduccionista, lo que impide, en principio, enjuiciar su obra desde la perspectiva del paradigma agotado que trata de superar. No se puede, pues, valorar la producción pessoana desde los parámetros objeto de reprobación que se corresponden con una forma de hacer filosofía la cual para él era caduca y que, precisamente, es objeto de refutación en su obra. A partir de estas observaciones, será preciso reconsiderar si realmente hay un pensamiento y una ordenación del mismo, “atípicos”, porque se halla vinculado a una racionalidad poética que durante mucho tiempo fue reducida al reino del sin sentido y recusada, de forma beligerante, por el pensar conceptual.

Dicho esto, hemos de subrayar que aunque Pessoa jamás rechazará la razón científico-técnica ni la filosófica, sin embargo, se alejará de la lógica determinista que le es propia.

La novedad consiste en que al introducir *un principio dialógico* en la construcción del sujeto, este va a desvelar su complejidad estructural. Y ésta pretensión que, en principio, parece el resultado de un juego insustancial conducirá a un problema certamente embarazoso porque exige, dentro de un mismo espacio-tiempo, la articulación de lógicas que, por naturaleza, se excluyen y que, en el caso de Pessoa, están destinadas a complementarse. De otra manera, no serían susceptibles de conciliación el orden y el caos, la necesidad y el azar, el determinismo y el indeterminismo.

En consecuencia, Pessoa al abordarse a sí mismo como problema se alejará del pensar ortodoxo porque es consciente de que una mera acción intelectiva que consista en pensar sólo en términos de actividad puramente racional, nunca podrá llegar a comprender lo irracional y la complejidad de Lo Real. Edgar Morin nos recuerda que en Occidente “se han producido los estragos de una racionalidad ciega, por abstracta cuantitativa y mecánica, que ha dividido y encasillado todas las realidades complejas, incapaz de situar en el contexto adecuado sus datos y sus problemas, incapaz de comprender las pasiones humanas, incapaz, sobre todo, de comprender las carencias de su propia lógica e incapaz de concebir su locura”³⁶.

En lo que respecta al análisis de los problemas planteados por los grandes filósofos, Pessoa se opone, por principio, a soluciones sintéticas, derivadas del uso

35 *Ibid.*

36 Edgar Morín, “El Desastre”. Diario *El País*, 29-04-1.999.

platónico de la dialéctica, sostenida en lo que él denomina “opiniones”, a las que damos el nombre de “tesis y antítesis” porque, en realidad, y a su juicio, el:

[P]ensamiento humano es esencialmente, fluctuante e incierto ya que tanto la opinión primaria como su contraria, son en sí mismas inestables. No hay síntesis, pues, en las cosas de la certeza, sino tesis y antítesis apenas. Sólo, tal vez, los dioses puedan sintetizar³⁷.

Curiosamente, a la parte de su obra que se aglutina bajo la denominación de *Páginas Filosóficas* Pessoa denomina a tal conjunto como:

antítesis porque representan en su íntima sustancia, contra-opiniones, desenmascaramientos, desilusión. A la certeza con la que cada uno piensa lo que juzga que piensa, conviene oponer la certeza con la que se puede pensar lo contrario, con lo que se consigue volver lógico lo absurdo³⁸.

Llegados a este punto, consideramos casi baladí formular una pregunta, sin embargo, obligada: ¿Por qué Fernando Pessoa, vulnerando el método reconocido, recurre al pensar poético y no al conceptual cuya estructura lógica es rigurosa y ya está dada como “garantía de racionalidad”? A nuestro juicio, y en primer lugar, lo que impide el tratamiento convencional de las cuestiones límite, por parte del autor, es el momento de crisis de un paradigma agotado y los replanteamientos consiguientes que le tocan en suerte. En segunda instancia hemos de convenir que los tópicos, abordados por Fernando Pessoa, no podrían de ninguna de las maneras ser re-elaborados por un pensamiento cerrado, el positivismo. Con respecto a este último punto, es preciso subrayar que sería imposible gestionar, desde la ortodoxia imperante, el reconocimiento de cuestiones relativas a *las disparidades plurales* que se dan cita dentro del yo, al *silencio*, a la *carencia*, a la *ausencia de sujeto*, a la *homonimia*, a la *fragmentación*, a lo *ficticio*, al *sueño* y, por supuesto, a la conjunción dentro de la conciencia de *diversos planos de experiencia contradictorios*, si no se recurriera al sentido evocador de la palabra poética, teniendo en cuenta que la operatividad exigida por la lógica de la reflexión filosófica no permitiría tales deslices. Por lo tanto, nos permitimos poner en tela de juicio aquellas apreciaciones que se hacen a partir de consideraciones que para Fernando Pessoa ya se hallaban obsoletas y que, dentro del contexto de su obra, no son susceptibles de tener en cuenta porque vulnerarían las consideraciones sobre las cuales el autor construye su pensamiento poético.

Pero, es precisamente en este apartado donde es preciso hacer una observación y para ello nos remitimos, intencionadamente, a la profesora M^a Teresa Oñate Zubía, cuando afirma que la “Sophía tiene en este contexto, (en nuestro caso en el de la obra pessoana) un sentido preciso: el sentido y la acepción

37 Pessoa Fernando, “Antelóquio”, *Obra Poética e em Prosa*. Vol. III, p. 215. Traducción propia,

38 *Ibid.*

de lo que la palabra hace cuando es acción de enlace diferencial. Cuando irrumpen y pone en contacto lo divergente extremo”³⁹, y es que Pessoa hace de la palabra poética la mediación entre los ámbitos divergentes entre los que el hombre, que quiere saber y se interroga, ha de insertarse, y es en esa zona fronteriza, entre la inmanencia y la trascendencia, donde adquiere el verbo el sentido que el *Lógos* tenía para los pensadores pre-socráticos.

En consecuencia, y teniendo en cuenta que para Fernando Pessoa “las palabras no dicen las cosas”⁴⁰ tal como son y, por consiguiente, nos privan de estar en el mundo, procede re-inventar la gramática y la racionalidad para dar cabida y rostro al *vacío* y a la *nada ontológica*, interpretada desde una perspectiva finistérrea, contraviniendo la metodología del pensar que desde los griegos dirige la reflexión conceptual de Occidente.

La elección de este método de acercamiento a la *verdad* presupone el reconocimiento de un “giro ontológico estético de los espacios y de los tiempos intralingüísticos”⁴¹ sin el cual sería imposible comprender el sentido de la obra pessoana, o si se quiere “el sin sentido de la misma”. Por ello, el discurso del poeta nos remite de forma inevitable al origen de occidente y por lo tanto a una reflexión sobre Parménides y Heráclito, reparando en aquellos caminos que habían sido prescritos para el pensar. Es en esta inflexión donde se produce la apertura de una puerta que conduce a una *errancia infinita*, cuyo itinerario incierto se da en un espacio intralingüístico donde va a darse la confluencia entre ámbitos complementarios y no excluyentes: lo intensivo, lo extensivo, lo afirmado y lo negado, la filosofía y la poesía.

Corresponderá a una racionalidad plural y abierta dar cuenta de la comuniación de esas dimensiones hasta ahora divergentes. A partir de un proceso reconstructivo y re-interpretativo del lenguaje se propiciará una reconversión del Yo que tendrá su proyección en un modelo de *polis* el cual será articulado a partir de una ontología de la paz y del amor espiritual, transformada en Utopía, donde tendrán cabida todas las diferencias y posibilidades y cuyo cuerpo teórico será enunciado en un futurable Quinto Imperio del Espíritu y de la Cultura.

Como bien ha constatado Eduardo Lourenço, “en la modernidad cuaja la desconfianza en la palabra”⁴² lo que impide la continuidad del modelo reconocido y de una forma determinada de hacer filosofía. Si, por otra parte, tenemos en cuenta que la metafísica de la presencia se derrumba dando lugar a un estado de carencia ontológica, entenderemos porque la poesía no puede ser ajena a este cambio de paradigma.

Dentro de este contexto, la palabra poética, a juicio del crítico portugués, “será sustraída de su estatuto divino de palabra única, que, desde siempre, había

39 Oñate y Zubía M^a Teresa, *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Edit. Dykinson, S.L. Madrid 2004. p. 85.

40 Lourenço Eduardo, *O Lugar do Anjo*, p. 18.

41 Oñate y Zubía M^a Teresa, *Hans Georg Gadamer, Ontología Estética y Hemeneútica*, Edit. Dykinson S.L.2005, p. 375.

42 Lourenço Eduardo, *op. cit.*, p. 18.

sido orientada a decir el Ser”⁴³, cuando lo que vino a constatarse fue, precisamente, “la Pura Ausencia del Ser para el Sujeto y para el Mundo. De esta forma, se hace manifiesta “una herida ontológica incurable”⁴⁴, porque se hace imposible encontrar “una Presencia capaz de hacer olvidar el abismo de donde todo viene y a donde todo regresa”⁴⁵. Este pensamiento genuinamente lusitano, enraizado en lo poético, llevará implícito un “adiós a la poesía como oración suprema del Ser”⁴⁶ para volcarse en una poética “habitada por la Ausencia de Ser” y empeñada en la indagación de lo oscuro y prohibido, como respuesta “homeopática” al nihilismo destructivo al que había sido arrojado el hombre europeo.

A partir de ahora, se impone un pensar y un poetizar alternativos y, como hemos advertido, será preciso arbitrar un lenguaje que de cuenta de *la Nada, del Vacío* y de la *Irreal-Realidad*, que confiera un estatus al sueño y a la ficción, en cuanto se reconocen como grados de autenticidad donde se fragua una ontología nueva que arranca de la negación y de la ausencia, por otra parte, profundamente productiva en contraposición a las consideraciones que condenaban esa *intuición de lo carente pleno*.

Dentro de ese contexto, la lógica que se articula en torno al principio de no contradicción será sustituida, en ciertas reflexiones, por una estructura invertida del pensar, la del *tercio incluido*, mediante la cual será posible articular, de una forma innovadora, la conciliación de los contrarios sin que sea necesaria la síntesis porque, en lo sucesivo, no habrá contradicción sino diferenciación, haciendo posible con esta opción la concordia de lo que era contrapuesto al promover planos de realidad alternativos y el acoplamiento de sincronías diversas y paralelas, sin que sea eliminado ninguno de los elementos discordantes, toda vez que se propone e insiste en la avenencia de las oposiciones para que todo tenga su lugar y su momento. Con estos planteamientos nos hallamos más cerca de una *lógica complementar*, tal como ha sido desarrollada por Stephane Lupasco, que de un método restrictivo, silenciador de lo diferente.

La alternativa que propone Pessoa supondrá el desarrollo de una estructura compleja del pensamiento, entendido ahora como un sistema dinámico de relaciones, que dará cuenta de las antinomias y de las coexistencias imposibles y para ello, se recurre a un lenguaje evocador rico en contenidos extra-poéticos, propiciando la integración del pensar pessoano en esa antigua trayectoria filosófica que no había sido abandonada de forma definitiva: la Noética⁴⁷.

Así pues, la comprensión intelectual ya no es asumida como simple estructura conceptual, sino que el deseo de conocer “lo que se oculta” lleva a la inevitable pregunta acerca de lo que se esconde “tras las ventanas”, “tras las puertas” que han permanecido cerradas desde tiempos remotos. Y esta

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

47 Cfr. Oñate y Zubía Teresa, *Para Leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI*, Edit. Dykinson, Madrid, 2001.

interpelación exigirá la re-construcción de una ontología que al reconocer la presencia de la Nada para el pensamiento, requiere para su expresividad la utilización de nuevos artefactos lingüísticos, a fin de dar cuenta de referencias que eran impensadas. En consecuencia, se dará cuenta no ya sólo de lo definido y determinado, si no de aquello que se revela por medio de la evocación sugerente y que no puede ser explicado sino interpretado, cuya manifestación verbal, en la obra de Pessoa, requiere del concurso de la racionalidad poética y del método reconocido del pensar, sin exclusiones, ni compartimentaciones artificiosas.

En correspondencia, Pessoa hará de la conceptualización un arte, un arte complejo capaz de descubrir y concebir interacciones e interferencias en lo más profundo del sujeto. Será la propia fenomenología del Yo recién descubierto la que obligará al autor a liberarse de los límites de una lógica que se le antoja reduccionista, toda vez que el sujeto pessoano se muestra como el mejor ejemplo de un *sistema complejo* que viene a poner en evidencia y en cuestión nuestros esquemas lógicos, al tiempo que promueve lo que ha venido a llamarse *un conocimiento del conocimiento*, en definitiva, una epistemología. La razón de esta alternativa radica en que si se considera, como lo hace Pessoa, que no podemos reflejar la realidad tal cual es, habrá que re-interpretar la descripción que se hace de la misma y con ese objetivo pretende someter a revisión el lenguaje y al propio descriptor, es decir, la gramática y el sujeto creado por ella misma.

Esta es la causa, a nuestro parecer, y no otra, por la que Fernando Pessoa, receloso de los contenidos del lenguaje, reconoce la necesidad de servirse de lógicas alternativas, sin desechar el concepto, es más, conseguirá poetizarlo logrando con ello un acercamiento y una integración entre filosofía y poesía, de forma que *el pensamiento se pondrá al servicio de la evocación en tanto el poema será intelectualizado*. De esta forma las nociones de Ser y No-Ser ya “no quedarán reducidas a una estricta problemática filosófica”⁴⁸ sino que serán tratadas mediante la vía poética. Por lo tanto, “los significados conceptuales y abstractos no serán disociados del significante poético en que se expresan”⁴⁹.

Será así como los términos filosóficos se incorporan al lenguaje poético y, en función de tal contorsión, las nociones de Ser y No-Ser serán concertadas mediante la evocación, llegando a formar parte indisoluble del “innombrable super-trascendente/ Eterno, incógnito e incognoscible”⁵⁰ que en los heterónimos será susceptible de interpretaciones y variantes multiplicadas.

48 Seabra, José Augusto, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, 1^a Edic. Edit. Perspectiva São Paulo, 1.974, Rfº 707, Biblioteca Casa Fernando Pessoa, Lisboa, p. 87. José Augusto Seabra nos remite en lo que se refiere a este asunto a Alfredo Antunes, “Fernando Pessoa e o Problema do Ser”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, XVIII, Nº 2, 1.962, pp. 123-154. También, nos remite a los estudios que Eduardo Lourenço lleva a cabo sobre Antero de Quental, concretamente en el apartado de “Poesía Filosófica” en *Le destin Antero de Quental. Poésie, Revolution, Sainteté*, París, 1.971, pp. 45-46. En cuanto a la relación entre metáfora y metafísica, Seabra nos remite, a los estudios que, a este respecto, llevó a cabo Jacques Derrida.

49 *Ibid.* p. 88.

50 Seabra José Augusto, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, p. 91.

III. Realidad, verdad y sentido

En función de lo expuesto es preciso advertir que el hecho de la complementariedad, en función de la cual un mismo concepto o noción puede ser interpretado de formas diversas e incluso contradictorias por el propio autor, tiene una explicación. Teniendo en cuenta que Pessoa recurre al expediente heteronímico, como herramienta a partir de la cual puede dar cuenta de la diversidad íntima y de las propias contradicciones, los heterónimos, en cuanto representantes de la pluralidad constitutiva, serán los ingenios textuales mediante los cuales el autor podrá representar “un proceso generador de formas en permanente mutación”⁵¹, responsable de la alteración irremediable de una conciencia que acogerá en su pluralidad de sentidos “el dinamismo incesante”⁵² que subyace al sujeto.

En consecuencia, arbitrará potentes instrumentos gráficos y explícitos destinados a dar cuenta de esas disparidades que pueblan el Yo haciendo que se disuelva la identidad en diversidades, potenciando la emergencia de dimensiones dispares e incomparables que, en algunos casos, tan sólo intuidas. Esa es, a nuestro juicio, la función de los heterónimos.

No obstante, debajo de todo este andamiaje heteronímico se perfila un substrato *amorfo*, lo que nos sugiere la posibilidad de un sujeto sometido a un comportamiento similar al de un *sistema caótico*⁵³. Desde esta perspectiva, el sujeto pessoano se revela como un gran campo de investigación abierto donde se barajan diferentes líneas de pensamiento que vienen a configurar la existencia de una estructura dinámica, impredecible y compleja, regida por *atractores extraños* a los que se hallaría ligado ese dinamismo desconcertante, responsable, en última instancia, de la emergencia de esos personajes determinados y determinantes, con nombre y vida propios, es decir, ordenados en una estructura. Ese desconcierto inicial, sin configuración definida, presupone que es posible “un cierto tipo de ordenación”, de características impredecibles. Así lo demuestra la arquitectura heteronímica, la cual desplazará a la propia identidad.

Los personajes *acontecen*, en virtud de una conexión de múltiples variables imposibles de predecir. Una vez sobrevenidos los impulsos, modelados por una fuerza intensiva, éstos serán susceptibles de una cierta descripción, por la voluntad y el deseo de Fernando Pessoa, pero el movimiento nunca concluye por lo que se produce un enriquecimiento progresivo, a la vez que un inacabamiento trágico, de unos personajes sometidos siempre a la incompletud. En eso consiste la determinación y la definición, siempre provisional, de un heterónimo, de un *alter ego*, el cual adquiere contornos y vida en virtud de una voluntad racional que busca el orden y el equilibrio, es decir, el límite, a partir del caos, dándole

51 Moisés Carlos Felipe, *O Poema e as Máscaras*, Edit. Letras Contemporâneas, 2^a Edic. 1.999, p. 11.

52 *Ibid.*

53 Cfr. Mandelbrot B.B, *Los objetos fractales, Forma, Azar y Dimensión*, Edit. Tusquets, Barcelona, 1.994.

forma a través del lenguaje poético. Lo que resulta conmovedor es que el infinito asoma su poder dentro del límite promovido por Cronos.

De esta manera, los heterónimos vendrían a configurarse como el resultado de esa ordenación impulsada por “alguien” que ya no pertenece a “ningún lugar” y se comporta de forma análoga a *un espacio de fases*⁵⁴, característico de los sistemas dinámicos. Dentro de esta perspectiva, los heterónimos asumen la representación *coordenada y coordinada* de variables históricas, culturales y sensacionistas, localizables, arrancadas de ese plano profundo y caótico que sirve de sostén.

Los *atractores extraños*, que determinan la emergencia de estas o aquellas trayectorias textuales determinadas, los heterónimos, son de tal complejidad que resultan impredecibles en su configuración y en sus consecuencias. Eso es lo que nos permite hablar del sujeto como sistema caótico. Por eso los heterónimos más que personajes definidos reflejan *acontecimientos, emergencias*, deudoras de esos atractores y de la confluencia de variables que aun siendo imposibles de describir, sin embargo pueden ser ubicadas dentro de contextos específicos: gramaticales, sociológicos, políticos, religiosos, etc.

No obstante, se puede seguir el rastro de esos comportamientos a partir de una crítica hermenéutica que tenga en cuenta las tradiciones insertadas en cada paradigma heteronímico, así como las vías de comunicación y las transferencias que se producen entre ellos lo que vendría a configurar una especie de *identidad relacional* responsable de la representación de un “cierto sujeto” confinado ahora en una zona indefinida dentro de ese *espacio de estados*, sin que tenga la necesidad de corresponderse con un atractor fijo, ni con un dominio definido en ese ámbito complejo pleno de emergencias. Esa es la razón que nos permite hablar de un sujeto pessoano similar a *un no-lugar, a un no-sujeto* análogo a una traza inestable donde confluyen líneas comunes que atraviesan todas las variables intervenientes en el proceso re-creativo.

Esa concurrencia de diversidades interpretativas, en sí misma, será capaz de alterar el pensamiento y la propia estructura íntima del sujeto. Si pudiésemos

54 Un espacio de fases o diagrama de fases, responde a una construcción matemática a partir de la cual se pueden representar conjuntos de *posiciones y momentos conjugados* de un sistema de “partículas”. Cada punto refleja un estado, en el que confluyen posición y momento. Haciendo una extrapolación, “indebida”, podemos considerar las emergencias heteronímicas, dentro de una “espacialidad psíquica” denominada sujeto e integrada por dimensiones indefinidas, como el resultado de la convergencia de *acontecimientos* entrelazados que derivan en un punto a partir del cual emerge “otro” sujeto y así sucesivamente, dando lugar al elenco heteronímico. Esta correspondencia supone que términos que eran irreconciliables para la filosofía, tales como determinismo y aleatoriedad, sean vinculados dentro de una teoría del Caos aplicada al Yo. Eso presupone que el sujeto se constituye, a partir de ese momento, en un *proceso* por lo que no responderá ya a un único estado, a una identidad, por lo que su tendencia expansiva se imbrica en el devenir. El sujeto pessoano se configura, desde esta perspectiva, como un conjunto de irregularidades sinuosas que augura un orden plegado dentro de sus propias turbulencias. *Cfr.*, también, Espacio de Hilbert o dimensiones arbitrarias. *Cfr.* con Teoría del Caos.

comprender el mecanismo de la fragmentación y la razón por la que determinados puntos de ruptura se producen dentro del yo, dando lugar a puntos generadores de bifurcaciones, en principio imposibles y que, sin embargo, tienen lugar, comprenderíamos cómo se forman los heterónimos y la totalidad de las multiplicidades que, por otra parte, nunca terminan por cerrarse lo que implicaría, de no ser por la limitación impuesta por la temporalidad existencial, que el yo podría llegar a ser “otros” hasta el infinito. Lo único que sabemos es que, precisamente, esa “exteriorización expresiva del eterno movimiento del devenir”⁵⁵ íntimo justificará el hecho de que los textos pessoanos sean inacabados. La razón estriba en que ese infinito dinamismo pleno de posibilidades se quiebra con la muerte del hombre que escribe, quién aun sabiéndolo pretende explorarse de forma indefinida.

Será a partir de esta metamorfosis de la conciencia como vendrán a configurarse, de forma novedosa y diferenciada, los elementos constitutivos de las múltiples experiencias del mundo, en concurrencia con la emergencia de una “Realidad Irreal”. Realidad porque aborda al hombre, transformándolo e incidiendo en todo su ser, e Irreal en cuanto representa una dimensionalidad que, en absoluto, se corresponde con ninguna experiencia de tipo empírico y sí con el misterio, el enigma y los sagrados, poniendo a prueba la capacidad expresiva del hombre y su resistencia. Esta tentativa de abordar lo oculto no se corresponde con la interpretación de esa realidad exterior que permite captar-se y percibir-se como sensación empírica y que, según el maestro de los heterónimos, Alberto Caeiro, aparece “contaminada por la enfermedad del pensamiento”⁵⁶, lo que nos lleva a explicaciones de orden patológico⁵⁷ que en nada reflejan la auténtica constitución del universo y de las cosas.

Así se puede entender, según palabras de Eduardo Lourenço, que los hombres “hayan inventado la máscara antes que el rostro, el exterior antes que el interior, el mundo antes que el yo”⁵⁸, por eso el acceso a la Realidad ya sea empírica, extra-sensorial y extra-conceptual ha de realizarse a partir de un proceso purificativo del conocimiento de forma que se pueda re-interpretar, de otra manera, lo cotidiano y el misterio del origen, una vez se ha producido la liberación de los dogmas y de los prejuicios. Esta actitud presupone una reinterpretación de lo Real y ello implica la asunción de “niveles de realidad” diferenciados a los que habrá de adscribirse una dimensión ontológica, en cuanto participan del ser del mundo, en este caso del mundo pessoano.

Esto es así porque en Fernando Pessoa se dan cita “diversas” cosmologías, y cada nivel de realidad coexiste con los otros, aunque es preciso reconocer que cada uno de ellos se rige por normas propias, por una lógica que le confiera sentido. La discontinuidad paradigmática que se origina en el sujeto pessoano y

55 Gil José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Relógio D’Água. Lisboa, p. 188.

56 Rf^a de Seabra José Augusto, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, p. 119.

57 *Ibid.*

58 Lourenço Eduardo, *Fernando Pessoa Roi de notre Baviére*, Editions Chandeigne, París 1.997, p. 71.

en sus diversas concepciones del mundo, refleja la estructura plural configurada por esos campos de realidad que se superponen y, a veces, incluso llegan a solaparse en el universo íntimo. El mundo interior pessoano es el más vivo reflejo de realidades multi-dimensionales donde se dan cita diversidad de espacios y regiones que nos sugieren lo mucho que hay por descubrir y, por tanto, que investigar.

Corresponderá al decir poético dar cuenta de esta pluri-dimensionalidad originaria poniendo de relieve, tal como sostiene Augusto Seabra, la fuerza de “la posibilidad yerma e infinita de donde lo Real emerge inútilmente y calla”⁵⁹. Este espacio indefinido, silente y originario sólo será susceptible de ser acogido en su grandeza y desmesura por quien decide *pensar sintiendo*, con los sentidos del alma, la llamada de lo callado. Es así como nos situamos frente a las relaciones complejas del sentir y del pensar, a partir de las cuales va a tener la posibilidad de generarse una red cerrada de correspondencias entre los heterónimos, dejando de manifiesto que la adecuación entre términos incompatibles sólo puede ser reflejada a través de un lenguaje que pueda dar cuenta de la identidad de los opuestos, “tensión dramática que supone la superación de la dicotomía y de la irreductible posibilidad de sentir pensando y viceversa, con el fin de generar la identidad entre dos términos opuestos”⁶⁰.

De esta manera, la reflexión poética, en Pessoa, se manifiesta como el instrumento óptimo capaz de propiciar el descubrimiento de relaciones antinómicas impensables para la razón dominante y que, a pesar de todos los inconvenientes, intentarán ser conciliadas en un movimiento de reciprocidad generador de identidades diversas dentro del Yo. Será dentro de ese espacio indefinido donde el mecanismo del Pensar y del Sentir modelará, en su juego de correspondencias, el conjunto conceptual formado por el Todo y la Nada, instrumento indispensable e indisoluble a partir del cual va a ser enfocada de forma positiva la dimensión de la negatividad, porque, en realidad Pessoa con su espíritu integrador y universalista lo que busca es una ciencia de la totalidad.

El par Todo / Nada, como es obvio, ya no puede ser explorado desde una razón “bipolar” y dicotómica sino que ha de ser abordado desde una *lógica complementar*, favorecedora de la armonía de los contrarios en la conformación de un sujeto que ya es post-moderno, destronando con esta opción el concepto monolítico de la identidad, toda vez ha sido superada la necesidad de una síntesis que, en cierto modo, había sido forzada.

IV. Una solución: la lógica complementar

El abordaje de las paradojas por parte de Pessoa, promoviendo la comunicación entre poesía y filosofía, entraña con ciertas investigaciones que a principios del siglo XX pusieron de manifiesto la incompatibilidad entre los comportamientos del mundo microfísico y del macrofísico. Por lo tanto las

59 Seabra José Augusto, *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, p. 117.

60 *Ibid.* p. 116.

antinomias y las aporías que estaban de actualidad en ese momento, y eran reconocidas por algunos sectores de la ciencia, debido a los descubrimientos acaecidos en el sector de la física cuántica, supusieron que estos descubrimientos pusieran en solfa todo un paradigma, al que no podían sustraerse las consideraciones de carácter filosófico, obligando a reconsideraciones inevitables en este campo, con lo que se sientan las bases para una revolución del pensamiento.

En el caso de Fernando Pessoa, hombre enterado de los nuevos descubrimientos, esta revisión que afecta al determinismo, a la causalidad y, en definitiva, a la consideración de la verdad, le va a permitir abordar, con audacia, transferencias impensables entre disciplinas que, tal como más tarde vino a constatar Ilya Prigogine, no pueden desarrollarse, como se pretendía, dentro de compartimentos estancos e incontaminados.

Ya a principios de los años veinte la evidencia de la coexistencia de los mundos cuántico y macrofísico provocó la subversión de los que tradicionalmente se consideraban pares contradictorios y mutuamente excluyentes (A y no-A), tales como onda/partícula, continuidad/discontinuidad, azar/ eterminismo, Todo/Nada etc. Lo cierto es que estos pares son contradictorios si se plantean a partir de la lógica clásica, aplicable a un nivel de realidad regido por los axiomas de identidad, no contradicción y el del tercio excluido. La solución a estas aporías exige solventar esa incoherencia más aparente que real. A tales efectos se introducen diversos campos de realidad o de fuerzas, a los que nos hemos venido refiriendo, y estos grados en los que se muestra lo Real van a responder a una lógica específica, la suya propia.

Ya en la década de 1.930 los fundadores de la física cuántica plantearon la necesidad de formular “una lógica cuántica” reguladora de las superlativas contradicciones en las que incurrían los nuevos descubrimientos. El mecanismo arbitrado introduce varios valores de verdad, en lugar del par A y No-A. Pero, la historia le concederá el mérito a Stéphane Lupasco al haber demostrado que “una lógica del tercio incluído es una lógica verdadera formalizable y formalizada, multivalente y no contradictoria”⁶¹. Gracias a ese tercer término o elemento situado en un grado de realidad distinto de A y de No-A se produce una especie de permeabilidad entre niveles de estados vecinos. De esta forma, lo aparentemente antagónico se muestra como no contradictorio porque se establece una cierta permeabilidad fronteriza en ambas direcciones.

La lógica del tercio incluído, en lo que respecta a Fernando Pessoa, no es una metáfora, es una evidencia manifiesta que se pone de relieve y se aplica de forma habitual por nuestro autor, el cual reflexiona ampliamente sobre esta forma de pensar, bastante antes de que Lupasco teorizara sobre esa posibilidad metodológica. En realidad la aplicación de este recurso intelectual se corresponde

61 Cfr. Lupasco Stéphane, *Le principe d'antagonisme et la Lógique de l'energie*, Le Rocher , París 1.987. 2^a Edic. también con Basarab Nicolescu: *Stéphane Lupasco L'Homme e l'Oeuvre*, Le Rocher, París 1.999 y en *Transdisciplinarité*, Edit. por Horia Badescu y B. Nicolescu.

con una visión de la realidad compleja, la cual será investigada aplicando un proceso que sin excluir la lógica del tercio excluso, vigente en su campo concreto de aplicación, permitirá cruzar diferentes áreas de conocimiento de forma coherente, generando una nueva simplicidad, al superar el acotamiento de los espacios de la racionalidad que, a partir de ese momento, se muestra abierta, diversa y transdisciplinaria. Y aquello que semejaba una gran contradicción, ahora nos permite aplicar un modo distinto de ver el mundo.

Una vez dicho esto, se puede abordar la indagación que tendrá por objeto la relación entre un pensamiento “sensitivo-plural”, y el reconocimiento de la pertenencia a una dimensión enigmática y nadificante, de quién se piensa a sí mismo a partir de las sensaciones tamizadas por esa razón abierta y plural. En Fernando Pessoa esta *respectividad* entre un intelecto sintiente y su propia negación tendrá una repercusión productiva porque, como dice Leyla Perrone Moisés,

nos hallamos ante “la reversión de Nadie en Alguien, del discurso vacío en discurso pleno, del nihilismo del Vacío-Pessoa en Vacío-Infinito que es Pura Existencia y Creación, porque si bien Pessoa es lo Negativo, su poesía es lo Negativo en Acción, en producción crítica de nuevos sentidos⁶².

El nihilismo pessano, a nuestro juicio, se supera a sí mismo en la búsqueda de otros grados de realidad que permitan la recuperación del sentido individual con vistas a un proyecto de vida en común. Llegados a este punto, hemos de remitirnos, otra vez, a Eduardo Lourenço, quien se opone a esta consideración cuando subraya que en los últimos años se va configurando *una corriente*, a la que nos adherimos, que rescata a Pessoa de su identificación de poeta del nihilismo moderno, para transformarlo en el poeta de *una nueva revelación*. Esta consideración acerca de Pessoa, dice Lourenço, supone que

el Cristo negro, con el que se identificó, escondería un nuevo Mesías, el descubridor de una nueva fuente de vida a partir de la cual el Sentido resplandecería, restaurando la unidad perdida para salvarnos y redimirnos⁶³.

Esa interpretación que se hace del autor, obviamente, no es compartida por Lourenço, quien pone de relieve la imposibilidad de alcanzar, en la obra de Pessoa, cualquier Verdad que no sea la propia del mundo de la ficción⁶⁴. Compartimos con E. Lourenço el criterio que le merece el asunto de la Verdad en la obra pessoana, el cual ya se ha discutido con anterioridad, pero, por ello mismo, discrepamos, en lo que se refiere a la apreciación que le merecen al ilustre pensador portugués los “sueños mesiánicos” de Pessoa los cuales, entendemos

62 Perrone Moisés Leyla, *Fernando Pessoa, Aquem do Eu, Alem do Outro*, Edit. Martín Fontes, S. Paulo 2001, p. 7.

63 Lourenço Eduardo, *O Lugar do Anjo*, p. 22.

64 *Ibid.*

nosotros, son referidos al mito del Quinto Imperio *a partir del cual*, efectivamente,” el Sentido resplandecería, restaurando la unidad perdida para salvarnos y redimirnos”⁶⁵, lo cual responde a un planteamiento absolutamente utópico y, por ello, *irracional* siempre que sigamos atados a la lógica clásica.

Discrepamos humildemente con el admirado maestro Lourenço, en lo que se refiere a ese planteamiento que pretende ver en Pessoa, tan sólo una figura relevante del nihilismo moderno. Esa corriente, por otra parte muy implantada en algunos sectores relevantes del pensamiento portugués y europeo, a nuestro juicio, reduce a Fernando Pessoa a un poeta nihilista lo que, cómo bien podemos apreciar no es el caso.

Consideramos que el error de apreciación consiste en asociar la falta de una Verdad definida con un nihilismo radical, cuestión que a nuestro parecer no se ajusta al caso Pessoa, toda vez que, como hemos venido explicitando, hemos de considerar en este autor la coexistencia de diversos niveles de realidad, convergentes y divergentes, que entran en acción con sus correspondientes aplicaciones lógicas de las que se desprenden verdades específicas y propias de los planos de realidad a los que pertenecen, y que, por esa misma consideración, pueden llegar a ser contradictorias, lo que efectivamente supone el rechazo de una Verdad dogmática y fuerte, porque es precisamente eso lo que pretende conjurar el poeta.

Cierto es que en el Pessoa mesiánico se pone de manifiesto una aspiración de Unidad, pero, a nuestro parecer, esta ha de concebirse como un ideal ético-regulativo nunca como Verdad-Una, en el sentido de adecuación y consecución, dado que, tal como afirma Antero de Quental, en realidad,

el uno como meta no se consigue (la síntesis), porque la negatividad como Origen, No-Originario, no puede conducir al Uno como meta⁶⁶.

A nuestro parecer y, con el ánimo de complementar la valiosa observación del distinguido filósofo E. Lourenço, tampoco podemos ni debemos deslindar, en la obra de Pessoa, la vivencia de un estado desasosegante y de permanente insatisfacción, en definitiva nihilista, encarnado de forma magistral por el semiheterónimo Bernardo Soares, en el *Libro del Desasosiego*, de lo que es el análisis calculado estético y sociológico, ni, tan siquiera, del lenguaje metafórico con el que adorna el mito sobre el que se sostiene el acervo lusitano, salvo que se disponga una ruptura de la diversidad pessoana y de la raíz que la origina, la fuerza dinámica imprevisible sobre la que actúa el poeta.

Si así fuera, estableceríamos una compartimentación indebida de esta producción lo que nos llevaría a considerar al autor del *Libro del Desasosiego*, al Pessoa de Ensayos sobre Sociología Política y Estética y al poeta de *Mensagem*, por no hablar del elenco de alteridades que componen el sujeto Pessoa, como un conjunto de super- heterónimos, nihilista el primero, analista- racional el

65 *Ibid.*

66 Perrone-Moisés Leyla, *op. cit.* p. 40.

segundo y mesiánico altisonante el último, desgajados de ellos mismos y del resto de los personajes que pueblan el universo pessoano, sin que pudieran darse las correspondencias debidas entre los actores compañeros de reparto, lo cual no es el caso, porque todos los papeles desempeñados en el teatro y en el entramado Pessoa se hallan íntimamente entrelazados, aun cuando cada uno responda a un problema.

Insistimos en que, a nuestro juicio, toda la obra se caracteriza por *las correspondencias y relaciones* entre los más diversos intérpretes que, decididamente, son piezas necesarias en el engranaje de un proyecto definido, aquel que nos conduce por sendas laberínticas a la utopía social del Quinto Imperio, de la cultura y del Espíritu, donde, en palabras de Eduardo Lourenço, el sentido resplandecería y sería rehabilitada la unidad perdida.

En lo que respecta a esa raíz común en la que se sostienen todas las diversidades que conforman el yo pessoano y que responde a la denominación de *La Fuerza*, al tratar la parte de la obra que se centra en la sociología política se pronuncia, también, Joel Serrão cuando afirma que en las

Páginas de Estética No Aristotélica (léa-se Pessoana), se encuentran, en primer lugar, consideraciones de sociología política (...). En segundo lugar (...) se verifica “el foco dinamogénico” “el artista verdadero”⁶⁷.

que se revela en su condición de “tirano de la fuerza mental pues, en definitiva, ambos son manifestaciones energéticas y, por lo tanto, poseen una raíz común”⁶⁸ para terminar afirmando que en Pessoa “no existe ninguna sociología política que por sí sola se explique y a sí misma se baste”⁶⁹ fuera del contexto de conjunto.

Todo este andamiaje es posible porque Pessoa ensayarán un desgarrador modelo de pensar que tiene en cuenta “las sensaciones” purificadas y las piensa, poniendo la mirada en el re-nacimiento de un sujeto débil y, a la vez, poderoso que, aun enfrentado a sus carencias y límites, se reconoce como parte de un *entramado infinito de relaciones* y potencialidades. Desde este conocimiento de sí, considera que es posible un mundo mejor y, para ello, no dudará en recurrir a los mitos mesiánicos portugueses, para darle consistencia al Hombre Nuevo por venir, análogo al Zaratsustra de Nietzsche cuya teorización conlleva, como en el filósofo alemán, una fuerte crítica del cristianismo.

Una vez el sujeto clásico se ve desbordado por la energía incontrolable que se hallaba retenida, *La Fuerza*, y se declara en crisis, conjuntamente con el desengaño profundo, se fragua *una voluntad nueva* que trata de superar el sentimiento de abandono mediante la puesta en práctica de lo que podríamos denominar un “nihilismo activo”, dándose la paradoja de que quien se supera y el objeto superado son la propia negación que, en este caso, impulsa en sí misma la re-creación a partir de la propia Nada en la que se precipita el sujeto moderno.

67 Serrão Joel *Fernando Pessoa Cidadão do Imaginário*, p. 137.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

Desde el No emerge el Sí, desde la carencia surge lo afirmativo y, en consecuencia, el Ser y el No Ser se revelarán como lo no disociado para el pensar, en tanto se han superado las dicotomías dominantes.

En función de lo expuesto, queremos sumarnos a los que ven en Pessoa no sólo “un pensamiento de la abdicación”⁷⁰ sino, también, un proyecto positivo de futuro, en cuanto ofrece un sentido nuevo para el hecho de ser hombre, proyectándolo en un referente socio-político universal, que no puede desligarse de la heteronomía, en tanto será la consecuencia del reconocimiento de una capacidad de re-activación permanente que permite reinventarse desde la Nada con la aspiración de ser Todo. Además, si estamos asumiendo que nos hallamos ante una lógica alternativa no vemos porque no han de coexistir la utopía de la redención con la nausea, la angustia y la esperanza, el tedio y la superación. Justamente, la heteronomía vendrá a resolver esa multiplicidad de estados contrarios y contradictorios, a partir de los cuales se abre un camino pleno de posibilidades.

El hecho de que concurran todas las diversidades es el fruto del amor que Pessoa siente por la paradoja y la contradicción, acto que supone un rechazo a la lógica reconocida y la apertura de una novedad para el pensamiento.

Achei sempre bela a contradição, assim como um criador de anarquias me pareceu sempre o papel digno de um intelectual, dado que a inteligência e a análise estiola⁷¹.

V. Lo real y el “yo”: misterio y simulacro

El pensamiento complejo pessoano se sustenta en tres pilares fundamentales: a) la coexistencia de niveles de realidad, b) la puesta en ejecución del principio del “tercio incluído” y c) la propia complejidad. Además, reconoce como modos de razonamiento simultáneos y complementarios el racional, el sensacionista y el *relacional*, volcándose en una apuesta transdisciplinaria, actitud que representa un claro desafío a la tradicional lógica binaria.

En lo que se refiere a su interpretación del Mundo Fernando Pessoa planteará, en primer lugar, una concepción de la Realidad animada por el espíritu y que responde a una *percepción* de la exterioridad diversificada, proyectada a su vez sobre una conciencia que la elabora, la siente y la piensa, la cual de forma inevitable se verá configurada por estas sensaciones que le vienen de fuera. La materia pessoana adquiere una relevancia especial, porque ya no

70 El propio Pessoa a través de Bernardo Soares, en el *Libro del Desasosiego*, reclamará una estética de la abdicación.

71 Pessoa Fernando, *Escritos Autobiográficos, Automáticos e de Reflexão Personal*, p. 145. Traducción Propia: Siempre encontré bella la contradicción, me pareció siempre que el papel digno de un intelectual es ser creador de anarquías, puesto que la inteligencia desintegra y el análisis debilita.

responde a lo burdo incompleto y carente, sino que es portadora de lo divino. En cierto sentido Pessoa es espinoziano.

A nossa noção de realidade é da matéria, do Exterior que nos vem... Mas o nosso espírito não nos é dado senão pelo Exterior⁷².

En segundo lugar, cuando el autor aborda de forma analítica la concepción que se tiene del mundo y de la naturaleza, en tanto se aprehenden como estructuras y totalidades, considera que esta interpretación es el resultado de un juicio previo proveniente de una conciencia ordenadora y racional.

A juicio del poeta, esa consideración que se tiene de la realidad es la resultante relacional que se establece entre el Sujeto que piensa y el Objeto pensado:

Visto que todo o trabalho mental versa sobre a Realidade e que a Realidade é a Relação do Sujeito e do Objeto, todo o trabalho mental versa sobre a Relação entre o Sujeito e Objecto...

el error, en este caso, según el criterio de Pessoa, consistirá en atribuir

ao Objecto, á Realidade, os atributos do Sujeito, da Consciéncia. Atribuimos á pluralidade das coisas uma sensação, isto é, um elemento racional!⁷³.

Esto supone una profunda revalorización de las *sensaciones*, las cuales terminan por situarse, en la apreciación del poeta pensador, al mismo nivel de interés que la razón, en cuanto la interfieren y condicionan, de lo que se deduce que no podemos hablar, en términos kantianos, de una razón pura.

Hecho este descubrimiento, Pessoa insiste, sin embargo, en la *indebida transferencia conceptual* que se hace, a la hora de juzgar las cosas, desde el plano de la realidad mental al ámbito de la realidad sensible e incluso de la suprasensible, quedando éstos dos últimos ámbitos sometidos al mandato de los conceptos. Son precisamente estas dimensiones, aparentemente inconmensurables e intratables, por los métodos reconocidos, las que, en la obra de Pessoa, han de volver a re-conciliarse, sin exclusiones ni imposiciones metodológicas ni conceptuales, con la finalidad de promover una comprensión aceptable de la existencia. En consecuencia, cualquier transferencia conceptual ha de ser meditada, pensada y, debidamente extrapolada. En este sentido, actuar de forma inconsciente supone hallarse sometido a las precomprensiones y los prejuicios

72 *Ibid.* p. 408.

73 Pessoa Fernando, *Textos Filosóficos* Vol. II, Edições Ática, Lisboa, 1.994, pp. 9, 11; Traducción. Propia: Nuestra noción de la realidad proviene de la materia, nos viene del exterior... Pero... nuestro espíritu no nos viene dado sino por el Exterior". Visto que toda la actividad mental versa sobre la Realidad y que la realidad es la Relación del Sujeto y del Objeto, todo la actividad mental versa sobre la Relación entre Sujeto y Objeto. El error consistirá en atribuir al Objeto, a la Realidad, los atributos del Sujeto, de la Conciencia. Atribuimos a la pluralidad de las cosas una *sensación*, esto es, un elemento *racional*.

establecidos. Por lo tanto, el arte, exige que se lleve a cabo una creación siempre consciente. Esa es la razón por la que propone el intersecciónismo de pensamiento y sensación, es decir, *pensar las sensaciones y sentir los pensamientos*.

Esa interacción es la resultante de una adecuación del espíritu y de la inteligencia a los impulsos que llegan del exterior. De hecho el reconocimiento de la concurrencia de estos dos planos en los que se asienta la subjetividad, demuestra la inevitable correspondencia entre los diversos ámbitos objeto de análisis. Sin embargo, no hemos de olvidar que el autor, en determinadas ocasiones, nos remite a "los sentidos" del alma, los sentimientos y las emociones, liberadas de lastres y convencionalismos, promovidas por un encuentro directo entre el exterior y el interior. Estas son las sensaciones que pretende intelectualizar a través de una racionalidad poética.

Una vez hecho el análisis absolutamente racional, en el sentido clásico, Fernando Pessoa denuncia, de forma contundente, las complejas estructuras teóricas que se ocultan bajo nuestra comprensión del mundo, a partir de las cuales se ha venido a configurar un modelo de realidad adecuado a los intereses de un sujeto-conciencia unificado, que de esta manera encuentra su lugar en un sistema racional cerrado y pleno de sentido. Desestimada la gran mentira sobre la que se asienta la Verdad dogmática y la falacia del Sujeto que pretende sostener, Fernando Pessoa intentará anclar su interpretación del mundo en las diversas dimensiones interactivas que lo configuran, recuperando aquellas que, aun cuando fueron silenciadas, perviven calladas en nuestro pensamiento.

A las dos principales esferas configuradoras de lo Real, *el mundo* que nos llega a través de los sentidos y *el entendimiento* que elabora los datos suministrados por una conciencia afectada por emociones y sensaciones, habrá que añadirles *el amor* que Pessoa siente "por el misterio y la mistificación y el amor por la oscuridad, aun cuando su único horror se manifestaba ante lo desconocido, ante lo que no tiene nombre"⁷⁴.

A partir de estos presupuestos relationales donde confluyen emociones contradictorias, datos elaborados por la razón, sensaciones multiplicadas e intuiciones de enigmas y misterio, Fernando Pessoa planteará dos concepciones antitéticas de la realidad, concurrentes y complementarias, una que se vertebraliza a partir de la recuperación de los presupuestos paganos y otra relacionada con planteamientos cristianos, ajenos a la estructura institucionalizada de la Iglesia católica, en consonancia con la herejía de los primitivos gnósticos⁷⁵. Dentro de la

74 Pessoa Fernando, *Escritos Autobiográficos...*, p. 93.

75 Gnosticismo: del latín *gnosticus* y éste del griego, *conocer*. Doctrina filosófica y religiosa de los primeros siglos de la Iglesia, mezcla de cristianismo con creencias judaicas y orientales, que se dividió en varias sectas y pretendía tener el *conocimiento intuitivo y misterioso* de las cosas divinas. Está directamente emparentado con el neopitagorismo y con el neoplatonismo. De oriente se toman las ideas que conducen a la unión con la divinidad y las emanaciones graduales derivadas del principio supremo. El planteamiento fundamental viene a constatar que el hombre es portador en sí mismo de la Luz divina, dada su pertenencia al principio espiritual. La filosofía gnóstica, aun reconociendo *realidades*

primera concepción se alinearán, el objetivismo del maestro de los heterónimos Alberto Caeiro, el neo-paganismo del personaje literario Antonio Mora, y el clasicismo del heterónimo Ricardo Reis. El ortónimo vendrá a representar en el escenario de la heteronimia la culminación de una corriente gnóstica, a través de la cual se manifestará el acceso a un conocimiento superior implicado en una gradación iluminativa de corte vertical sin que, por ello, se puedan obviar transferencias transversales entre todos los personajes de este drama que se representa en un escenario compartido, un sujeto inexistente. En virtud de estas transferencias y correspondencias, conjuntamente con estos dos planos, el pagano y el gnóstico, se desarrolla una corriente intimista y subjetiva doliente, plasmada en ciertos poemas del heterónimo futurista Álvaro Campos que será desarrollada intensamente por el semi-heterónimo Bernardo Soares y tematizada por los personajes secundarios Charles Robert Anon, Alexander Search y por el propio Pessoa.

Vista la permeabilidad de los innumerables compartimentos que constituyen la conciencia, se puede iniciar la búsqueda de una identidad que una vez ha perdido su centralidad, se suspende en una deriva laberíntica cuyas trazas se asemejan más a un sistema caótico que a un estado conformado por equilibrios. Es así como nos encontramos con una identidad excéntrica, superada, excedida, debilitada y configurada por remanentes de “los otros virtuales”. Este sujeto estará vinculado con lo que Deleuze ha venido, posteriormente, a definir como “un simulacro liberado, que por su relación con lo fantasmal será entendido algún día como práctica metafísica” y “como teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y, sin embargo, se hacen señales, y en el que sin representar nada (copiar, imitar), danzan máscaras...”⁷⁶ En justa correspondencia con este planteamiento deleuziano nos dice Pessoa:

...Eu sinto-me varios seres. Sinto-me viver vidas alheas, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada, individuado por uma suma de não-eus sintetizados num eu postizo⁷⁷.

Ese yo plural que a la manera de un “simulacro liberado” (Deleuze) y “postizo” (Pessoa) converge y emana de sus propios personajes, será un compendio indefinido de todas las configuraciones derivadas de las muy diversas

distintas del propio conocimiento, se atiene a la idea de un conocimiento supremo y filosófico, de la Verdad, no entendida como adecuación, sino como pertenencia del hombre a un ámbito superior. A través del “conocimiento” se percibe una dimensión intuida, no empírica ni explicativa. El gnosticismo pessoano está influenciado por los textos de Plotino, Filón de Alejandría, Hermes Trismegistus, Karl Gustav Jung y por la teosofía.

76 Foucault Michel, *Gilles Deleuze, Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y Diferencia* Edit., Anagrama, S.A. Barcelona, 1.995. Trad. Francisco Monge, p. 15.

77 Pessoa Fernando, *Escritos Autobiográficos*; p. 151; Traducción Propia: Yo me siento varios seres. Me siento como viviendo vidas ajenas, en mí, de forma incompleta, como si mi ser participase de todos los hombres, de forma incompleta de cada uno, individualizado por una suma de *No Yoes sintetizados en un Yo postizo* (La cursiva es nuestra).

experiencias por las que atraviesa el sujeto quién transformado, ahora, en un agregado de evanescencias será portador de lo múltiple diferenciado y virtual.

Esta diversidad de texturas, que al modo de máscaras-acontecimientos se manifiestan con disparidad de criterios, lleva a situaciones paradójicas. Tal es el apego por lo antagónico en Pessoa que llegaremos a encontrarnos, incluso, dentro de un mismo personaje-ficcional, con elementos contradictorios y divergencias que de no ser por apelar a una racionalidad poética serían inviables. Es más, cuando el propio autor suscribe su obra, no podemos afirmar que estemos ante un proyecto elaborado por el sujeto Fernando Pessoa, en todo caso nos encontramos frente a un trazo de esa conciencia hecha de antítesis, contrastes, incompatibilidades, paradojas varias y permeabilidades impensables, que se reconoce de esta manera como otra diferencia cualquiera y, las más de las veces, como subordinación a lo múltiple emergente.

En consecuencia, es preciso, como afirma Foucault, “pensar toda esa abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma (...) en el retorno que hace pasar todo lo interior afuera y todo lo exterior adentro”, liberando al pensamiento de los dilemas que contraponen “lo Verdadero a lo Falso y el Ser al No Ser” y dejando emerger lo que el propio Foucault denomina “los extra-seres”⁷⁸, en el caso Pêssoa los heterónimos, que vendrán a desarrollar sus acciones en “ese teatro multiplicado, poliescénico, simultaneado, fragmentado en escenas que se ignoran y, a la vez, se hacen señales...”⁷⁹.

Obviamente esta deriva implicará el ejercicio de una lógica más compleja y desconocida, la lógica complementaria, a la que con anterioridad hemos hecho referencia, garante de la confluencia de varios acontecimientos incorporales simultáneos, que actúan a la vez como tiempos presentes diversos interrelacionados, desde su diversidad, en un plano de inmanencia que se manifiesta como escenario donde se dispone toda una filosofía de la representación y emerge un pensamiento del azar y del caos, conformado por los instantes y sus fijaciones ficcionales causantes de la fisura del yo y de la emergencia de múltiples puntos dispersos, de los que emerge una teoría del pensamiento liberada del sujeto y del objeto, “un pensamiento- acontecimiento tan singular como un golpe de azar”⁸⁰.

Reconocida la dispersión de la conciencia, ésta se vuelve sobre sí misma, como un espectador ajeno a la vida que, sin embargo, se fragua en su propio interior y que pretende desde la distancia dar cuenta del acontecimiento de ser hombre, un hombre que desesperadamente busca la salida como aquel insecto que se halla atrapado tras los vidrios de una *ventana*⁸¹:

78 Foucault, Michel, *op. cit.*, pp. 12-13.

79 *Ibid.* p. 15.

80 *Ibid.* p. 25.

81 Pessoa Fernando, *Escritos Autobiográficos...*, pp. 141. Traducción Propia: Actué siempre hacia dentro... Nunca toqué la vida...procuré ser siempre espectador de la vida, sin mezclararme con ella...Asisto a lo que me acontece, desde lejos, de forma desprendida, sonriendo tenuemente ante las cosas que me suceden en la vida....PERO QUÉ ES EL

AGI sempre para dentro... Nunca toquei a vida..procurei sempre ser espectador da vida, sem me misturar nela... Asisto ao que me acontece, de longe, despreendidamente, sorrindo ligeiramente das cousas que acontecem na vida... ¿MAS O QUE É O PRÓPRIO HOMEM senão um insecto cego e inanem zumbindo contra uma janela fechada?.

Estas vivencias en la periferia de propios límites, propiciarán fructíferos estados de melancolía, que se nutrirán de un oportuno uso de la metáfora. El símbolo será una herramienta que permitirá al autor indagar más allá del discurso racional, permitiéndole configurar un pensamiento sustitutorio del concepto cerrado y fijista, de lo idéntico, para dar paso a lo diverso y a la emergencia de lo posible, de las repeticiones indefinidas y diversificadas, proyectadas en diferencias emergentes, contraídas, ensanchadas, desplazadas e irregulares:

“Entonces el pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues la intensidad mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma pura diferencia; diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones.

Es preciso pensar el pensamiento como irregularidad intensiva: Disolución del yo”⁸².

Es preciso subrayar que, en Fernando Pessoa, el simulacro alcanza tales niveles que se hace difícil reconocer cuando nos enfrentamos a la ficción o a un sentir y pensar auténticos, incluso se hace embarazoso, para él mismo, deslindar los niveles a través de los que transita en su viaje a ninguna parte. Dada esta condición, el personaje literario Antonio Mora⁸³, considera la posibilidad de arbitrar un estatus para la ficción, llegando a afirmar que “son las ficciones estéticas las que sirven para guiarnos en nuestras relaciones con nosotros mismos”⁸⁴.

El mismo Antonio Mora, valorará el “uso regulado” de la ficción como un recurso necesario y útil para la consolidación de una determinada reflexión, en la que si se aceptan las reglas que garanticen el equilibrio, “la ficción resultará ser una verdad en relación con el sistema al que pertenece; el error, ahí, consiste, en la falta de armonía de ficciones”⁸⁵.

Es en el poema denominado “utopsicografía”, donde el poeta se autodefine como *un fingidor*. Esto supone que fingimiento y verdad, según Augusto Seabra,

PROPIO HOMBRE sino un insecto ciego y exangüe, zumbando contra una ventana cerrada?

82 Foucault Michel *op. cit.*, p. 25.

83 Lopes Teresa Rita, *Pessoa por Conhecer.II.Textos para um Novo Mapa*. Edit. Estampa, Lisboa, 1.990, p. 113.

84 *Ibid.*

85 *Ibid.*

se conjugan en una *coincidentia oppositorum*, y es en esta coincidencia de los opuestos donde Seabra, más que a una lógica de la disyunción, nos remite a esa lógica trivalente que domina la obra pessoana, en la que lo falso no es más que el eje de una relación entre la verdad de una afirmación y la verdad de una negación⁸⁶.

Dadas estas circunstancias se pone de manifiesto la imposibilidad de encontrar una Verdad que garantice la propia identidad para poder decir “Soy Yo”, y todo el entramado de relaciones que la rodean. Bernardo Soares, el personaje que practica con más éxito el doble juego de las ficciones, será quien constate de forma fehaciente que siempre será mejor componer y elaborar nuestras propias ilusiones de las que, a buen seguro, ha deemerger alguna forma de verdad íntima, a ser súbditos de las mentiras institucionalizadas porque, en realidad, dice el semiheterónimo, “somos fantasmas de mentiras, sombras de ilusiones (...)” y es el propio Soares quién se pregunta, “¿Conoce alguien las fronteras de su alma, como para poder decir “soy yo”?”⁸⁷.

La única verdad constatable es que en este juego lúcido de máscaras que interaccionan y disputan su protagonismo, perece el sujeto Pessoa en su propio laberinto de disfraces, disuelto entre tanta mascarada, en tanto se impone sobre él la eclosión de las diferencias, a partir de las cuales se modelarán diversas interpretaciones del mundo, aun cuando el afán por el autodescubrimiento no decrece. Dice el propio Pessoa a través del heterónimo Álvaro de Campos:

...Y gasto inútiles horas enteras / en descubrir quien soy; y nunca dió/
resultado la búsqueda...Tras las máscaras, máscaras me acechan, / tras los
hombres algún misterio acude/ al que mis versos anodinos rechazan/ ¿Soy
mayor o menor? Con manos, pies/ y boca hablo y me muevo por el mundo/ Y
hoy, que todos son máscaras, tú eres un ser-máscara — gestos desde lo
profundo...⁸⁸.

La heteronomía con la irrupción de las máscaras y sus momentos, implica una transformación en la vivencia del tiempo. A partir de ahora ya no será entendido por el sujeto ficticio como sucesión, se mostrará en forma de alternancias, de instantes modulados por acontecimientos psíquicos que lo quiebran y lo fijan como presencias para facilitar la emergencia de seres fantasmales operativos, máscaras y simulacros que desvirtúan el yo quien deja de responder a los códigos de la unidad personal.

Es así como la ficción se impondrá sobre la realidad modelando el mundo y la conciencia. El sujeto quedará reducido a complejidad evanescente elaborada a partir de los deshechos, deslizándose a través de los intersticios de “los otros”,

86 Augusto José Seabra o *Coração deo Texto*, Ediç. Cosmos, Lisboa 1.999, p. 14.

87 Pessoa Fernando- Bernardo Soares: *Livro do Desasosego*. Vol.I Organizaçao e notas, Teresa Sobral Cunha. Lisboa Edit. Presença, 1.990, p. 93.

88 Pessoa Fernando, *Poemas de Álvaro Campos,I. Arco de Triunfo*. Ed. Hiperión, S. Sebastian de los Reyes, Madrid, 1.998. Traducc. Adolfo Montejo Navas. pp. 89-91-92.

colonizadores de una geografía que se había configurado como espacialidad delimitada con rigor, como una verdad incuestionable.

Ese Yo pessoano, frágil y oscuro, detectado tan solo por sutiles emergencias, en lo sucesivo, será tratado como estructura literaria, abierta a una actividad interpretativa, quedando oculto, incluso para el propio interesado, que se disuelve en su juego creador hecho de encuentros, desencuentros y polémicas internas.

En definitiva, Pessoa pone en escena una obra que se caracteriza por un discurso plural propio, el de un sujeto configurado por entidades diferentes, que se manifiesta y se exhibe en diálogo consigo mismo. Y en esta “pluralidad dramática se fundamenta un dialogismo intertextual”⁸⁹ de sujetos que, en una escenificación dramática de la existencia ponen en evidencia la gran complejidad del yo, el abismo que lo configura, el caos y el azar originarios, en cuanto se muestra como un espacio donde se dan cita múltiples interacciones imposibles de describir y acotar. Esa “geometría del abismo”, no obstante, busca su propio orden y lo encuentra a través de un estatuto ficcional más verdadero que la Verdad dogmática, la cual nunca admitiría la posibilidad de un fingimiento creador de armonías, una simulación que aproxima al creador de sí mismo al conocimiento de lo divino, a sabiendas de que nunca podrá ser alcanzado.

Julia Alonso Diéguez,
Universidad de Valladolid.
julia.alonso.dieguez@gmail.com

89 Augusto Seabra José *O Coração do Texto*, p. 10.

**POESÍA Y FILOSOFÍA, EL ÚLTIMO ASALTO:
Usos referenciales y plasmaciones paródicas de lo filosófico en la
poesía española reciente¹**

Cristina Gutiérrez Valencia, Universidad de Valladolid.

Resumen: Este trabajo dirige su atención a la parte más superficial de la relación entre filosofía y literatura a través de una muestra de poemas españoles que introducen la filosofía mediante la referencialidad más explícita o como materia para la sátira. Desde los años 50 hasta la actualidad y en un rango de estilos que oscila entre el realismo sucio y el culturalismo novísimo, la poesía española utiliza la filosofía como medio para la funcionalidad poética, despojándola así de su seriedad.

Abstract: This paper draws attention to the most superficial section of the relationship between Philosophy and Literature. This is done through the analysis of a sample of Spanish poems that introduce Philosophy; be it by explicit referentiality or as satirical matter. Since the 50's to the present, and in a range of styles varying between dirty realism to the culturalism of the Novísimos, Spanish poetry uses Philosophy as a means of its poetic functionality. Thus, it divests Philosophy of its seriousness.

¡Y siempre con ese tono, con ese empaque de la seriedad, como si sólo la seriedad fuese la que conociese, como si no hubiese más que una lógica y una comprensión, y con esas palabras siempre, tan escasas, tan dadas la vuelta una y mil veces!

J.A. González Sainz

A la hora de acercarnos a un tema tan amplio y tan complejo como la relación entre la filosofía y la literatura el primer paso, si somos prudentes, es el de la toma de posición. No se trata, por supuesto, de la alineación con uno de los bandos, pues incluso la demarcación de las oposiciones jugaría en nuestra contra, sino de precisar con claridad y concreción el objeto de estudio y delimitar así nuestra perspectiva, el punto de vista a adoptar, la metodología. El centro de nuestro interés, en este caso, será la poesía española desde los años 50 a la actualidad. Pero para concretar más la relación con lo filosófico y el tipo de acercamiento necesitamos dar un paso atrás e ir al grado cero de la cuestión, rebobinar por un momento, pulsar [«Rew»]:

Muchas voces actuales esclarecen las causas de la complejidad de la relación entre filosofía y literatura y de su estudio apuntando a aquello que las une: materias comunes o afines tejidas en la textualidad y la lingüisticidad. Ignacio Gómez de Liaño habla de límites borrosos y fronteras permeables² y Manuel

1 Quisiera agradecer a Javier García Rodríguez el haberme facilitado varios de los poemas que aquí aparecen.

2 Ignacio Gómez de Liaño, “Fronteras permeables”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 50 (marzo-abril 2002), p. 18.

Asensi de la transformabilidad y desfigurabilidad que caracteriza a ambas³. Por el mismo camino transitan las teorías postmodernas y deconstrucionistas y el postestructuralismo; como dice Asensi: “lo propio del pensamiento postestructuralista ha sido una puesta en entredicho de las fronteras que separaban con nitidez la filosofía y la literatura y viceversa”⁴. Pero no se trata de que únicamente en la contemporaneidad hayan comenzado a darse textos cuya genericidad es marcadamente híbrida, sino que ha sido en la actualidad reciente cuando la conciencia de esta transversalidad se ha hecho más explícita, cambiando la visión de las relaciones entre ambas en una nueva relectura consciente de su historia. Rafael Argullol da cuenta de ello en la reflexión sobre sus propios intentos de escritura transversal:

Naturalmente era una propuesta que no tenía nada de original si tenemos en cuenta que tanto en sus desarrollos modernos como en los referentes antiguos la historia cultural europea era, en sus más fecundos momentos, la crónica de aquella transversalidad. Si reconocemos la “filosofía” presente en la obra de Esquilo, Dante o Thomas Mann, así como la “literatura” de Platón, Kierkegaard o Nietzsche, llegaremos a la conclusión de que el conflicto de términos es, a menudo, más externo que inherente a las creaciones escritas.⁵

Estando de acuerdo en que filosofía y literatura no son elementos tan distanciados, cabe preguntarse por el origen de la confrontación, por las causas de la violencia entre ambas en la historia de la relación conflictiva que han mantenido. La raíz tiene mucho que ver con lo que Argullol llama “la tensión, endémica en Occidente, que oponía el «mundo de las ideas» al «mundo de las sensaciones»”⁶, con la polaridad entre el *ser* y la *apariencia*. Esa oposición tan clara, nos explica Manuel Asensi, comienza con Platón y Aristóteles, pues no existía en la época presocrática, como lo apuntaba ya Heidegger en el capítulo “Ser y apariencia” de *Introducción a la metafísica*⁷. En Platón, que identificaba poesía con mito (*República* II, 376c⁸), la actividad poética formaba parte de la oratoria popular, interesada en la *doxa* (opinión) y en la *eikasia* (conjetura), alejada, por tanto, de la *episteme*, la *paradoxa*, el conocimiento, la utilidad, el ser, la bondad, la belleza⁹. La consecuencia de esta identificación entre poesíaimitación-impropiedad es la expulsión por parte de Platón de los poetas de la República ideal. La poesía, desde entonces, ha permanecido por debajo o por detrás de la filosofía, mostrándonos la continuidad del sistema jerárquico de

3 Manuel Asensi, *Literatura y filosofía*, Madrid, Síntesis, 1995, p. 10.

4 *Ibid.*, p. 10.

5 Rafael Argullol, “Los cinco oficios del escritor”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 50 (marzo-abril 2002), p. 63.

6 *Ibid.*, p. 63.

7 *Apud* Manuel Asensi, *op. cit.*, p.14.

8 *Ibid.*, p. 18.

9 *Ibid.*, p. 21.

ideales de Platón y el encabezamiento de este sistema por parte de la VERDAD. La ficcionalidad, piedra de toque de la literatura, se ha opuesto tradicionalmente al ideal de verdad, y esta oposición ha marcado la literatura como falta de seriedad; incluso la terminología con la que trabajan algunas de las teorías sobre la ficción literaria dan buena cuenta de ello: frente a las corrientes, dentro de la pragmática filosófica, que cuestionan la adecuación de la pregunta por la verdad o la falsedad en la ficción, aquellas que hablan del discurso literario como un *uso parasitario, no serio* y, sobre todo, no pleno y los actos de habla en que aparece como *cuasi-actos*, o quienes diferencian entre usos serios y comprometidos del lenguaje y usos lúdicos o averiados¹⁰.

A pesar de que el centro de interés del conflicto se ha ido desplazando en el transcurso de la historia de esta relación, la posición secundaria y no-seria de la literatura se ha mantenido, al igual que se ha sostenido el lamento y la queja constante de quienes practican su oficio, que continuamente siguen defendiéndolo de estos planteamientos. Dos ejemplos: Gómez de Liaño dirá que “la verdad que descubre el Narrador no es la del Filósofo a secas, se asemeja más bien a la del que, como el anciano Aristóteles, hubiera aprendido a amar los mitos, a hacerse perdidamente mitósofo, pues la suya es una verdad que está penetrada de emoción, que es inundación de gozo, tal vez éxtasis, ese raro y feliz instante —«detente, eres tan bello», decía Goethe— donde la existencia carnal se reconcilia consigo misma”, y J. A. González Sainz escribe que

por eso los escritores, aunque los tratemos y los admiremos, les tenemos una secreta inquina a los filósofos, porque ellos siempre sacan algo en limpio, siempre sacan tajada aun a su modo, algunos muy negativo, de codearse con la verdad, siempre pueden presentar una cuenta de resultados más o menos abultada. Son amantes a los que la sabiduría acepta en su alcoba a todas horas y a la vista de la familia, de los vecinos y la servidumbre, no como nosotros, que nos tenemos que colar a horas intempestivas, con triquiñuelas y por vericuetos a veces infames que ni siquiera sabremos recordar la próxima vez y sin que nadie se dé cuenta, ni siquiera a veces la propia dama. Así que cómo vamos a presumir más tarde de sus favores.¹¹

La herida, entonces, sigue abierta, y por mucho que los trabajos sobre las relaciones entre filosofía y literatura sean cada vez más abundantes y que escritores y poetas traten de defender mediante sus poéticas, estudios o intervenciones públicas la actividad literaria, la desventaja es patente¹². En un

10 Antonio Garrido Domínguez, “Teorías de la ficción literaria: los paradigmas”, en *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1997, p. 33 y 35. Ver también Lubomir Doležel, “Verdad y autenticidad en la narrativa”, en Antonio Garrido Domínguez (comp.), *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Arco/Libros, 1997, pp. 95-122.

11 J.A. González Sainz, “Ahí te quiero ver”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 50 (marzo-abril 2002), p. 72.

12 En el plano de los estudios, Berel Lang explica muy bien la hegemonía de lo filosófico en la diáada, cómo las discusiones sobre las relaciones entre literatura y filosofía se han

momento en el que ni siquiera los límites entre ambas disciplinas están claros no parece tener mucho sentido hablar en estos términos, pero lo cierto es que la literatura precisa legitimarse, necesita de discursos secundarios que la justifiquen, y esa legitimación, por más que sea hecha por los propios poetas y trate de alabar las bondades de la literatura, entra ya en el ámbito de lo filosófico (la estética, la teoría del arte, la pragmática filosófica, etc.)¹³.

Donde la literatura gana terreno, donde no tiene la necesidad de comparación ni de situarse a la altura de las expectativas de verdad que han rodeado siempre a lo filosófico es en los propios textos literarios; los textos primarios de la literatura no sienten la angustia de la influencia respecto a lo filosófico (sino sobre la propia literatura, nos dice Bloom) y son libres de hacer uso (y abuso) de ella para sus propios intereses, desde sus propios puntos de vista y recursos. Es por esto que en nuestro acercamiento a la poesía española reciente el método será dejar hablar a los textos lo máximo posible, mostrar (en contraposición a “decir”, como quería Wittgenstein) la filosofía en la literatura con la menor cantidad de texto secundario posible.

Para la selección del muestrario hemos buscado, por la misma razón que exponíamos más arriba —dejar de lado la comparación, la necesidad de buscar resultados filosóficos— y por ampliar el máximo la variedad de poetas y corrientes recientes, textos que tuvieran a la Filosofía en la superficie del poema, en el ámbito epidérmico de lo referencial, no de lo terminológico, la profundidad o la intencionalidad filosófica (nunca hay que descuidar la falacia intencional), sino la referencia explícita a algún elemento de la Filosofía como disciplina. No nos hemos acercado, entonces, a la llamada poesía metafísica o meditativa, cuya existencia incluso se ha puesto en duda¹⁴, ni a la llamada poesía de la indeterminación del lenguaje, donde se aprecia “la influencia o el juego a partir de pensadores modernos y posmodernos como Wittgenstein, Derrida, Foucault y Deleuze”¹⁵. Nos interesa ver en el amplio panorama poético español y desde sus variadas corrientes y etapas cómo tratan los poemas a la Filosofía como disciplina y a los filósofos como actantes de la Historia de la Filosofía y como personajes de su tiempo, ver qué técnicas, qué voces, qué tonos utilizan, qué corrientes poéticas se prodigan más, qué filósofos son los más citados. Todo esto en un panorama donde, según Vicente Luis Mora, la mayoría de poetas muestran una peculiar

centrado en el papel de las ideas filosóficas en la literatura, en la filosofía *en* la literatura. Berel Lang, *The Anatomy of Philosophical Style: Literary philosophy and the philosophy of literature*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, pp. 1-8.

13 Félix de Azúa, “Sobre una línea de Julien Gracq”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 50 (marzo-abril 2002), pp. 23-29.

14 Vicente Luis Mora no solo nos recuerda que la Metafísica murió hace un siglo como rama de la Filosofía, sino que argumenta con vehemencia que “la poesía metafísica como tal no existe”, Vicente Luis Mora, *Singularidades. Ética y poética en la literatura española actual*, Madrid, Bartleby, 2006, p. 157.

15 Martín Rodríguez-Gaona, *Mejorando lo presente. Poesía española última: posmodernidad, humanismo y redes*, Barcelona, Caballo de Troya, 2010, p. 69.

alergia a la filosofía (citando una lista de excepciones y con la afirmación de que “no sé si por casualidad [o si lo sé] la lista completa no diferiría mucho de los mejores poetas de los últimos años”).¹⁶

Los poemas o fragmentos que vamos a mostrar pretenden ser un corpus amplio —por supuesto no absolutamente completo y exhaustivo, siempre será una muestra representativa— que teje su propia Historia de la Filosofía a través de la poesía reciente; de ese modo, cronológicamente según los filósofos citados, iremos mostrando los poemas y señalando las diferentes posibilidades, versiones y perversiones de los filósofos o las ideas que en ellos encontramos.

Podemos comenzar, antes de retrotraernos a las referencias a los filósofos más antiguos, viendo algunos ejemplos del tratamiento general de la filosofía en poemas concretos. En ocasiones las lecturas de textos filosóficos sirven como inspiración a los poetas, que reflejan el paso por la filosofía y saldan su deuda haciéndola explícita. Un buen ejemplo es el poemario *Los principios del tigre*¹⁷, de Francisco Acuyo Donaire, donde una de las secciones es “El jardín de los filósofos”, y recoge poemas inspirados en los pensamientos de grandes filósofos pasados por el tamiz poético, dedicando cada título a uno o varios de esos inspiradores: “El jardín presocrático”, “Platón o Aristóteles”, “El jardín de Euclides”, “Lucrécio”, “Cicerón”, “Plotino-Diógenes”, “Descartes”, “Spinoza”, “Hume”, “Kant”, “El sueño de Kant”, “Hegel”, “Bergson”, “Heidegger y Sartre”, “Whitehead”, “Einstein. Eddington”, “Borh-Heisenberg”. Pero esta demostración de gratitud no es lo más habitual, la actitud que predomina es la de oposición o descreimiento, en diversos sentidos. José María Álvarez hace alusión a un joven para enfrentarse a la sistematización del pensamiento por parte de la filosofía en “Monólogo platónico ante las inquietudes aristotélicas”¹⁸:

Este joven es muy inteligente./ acaso demasiado inteligente./ Se hablará de su obra.
Pero/ qué lástima que todo ese talento/ se afane por encerrar el vasto mundo/ en un sistema. Aún no se ha dado cuenta/ de que lo único importante/ es pensar, divagar,
pensar, contradecirse/ continuamente, emerger de cada duda/ como del mar bañándose/
para hundirte de nuevo en otra ola./ Seguir el pensamiento como la frescura de esas/
aguas. De/ todas formas, si lo suyo no es eso,/ que monte todos los sistemas que le
plazcan,/ también son buen tema,/ también es un espléndido argumento. Y/ al fin y al
cabo/ eso es lo único que importa:/ las volutas de la Inteligencia.

No sorprende esta postura en un poeta que ha escrito que “sólo hay un problema/ metafísico digno/ de consideración:/ El Coño”¹⁹. María Eloy-García, por su parte, opone mediante una escena doméstica la Filosofía a la realidad

16 Vicente Luis Mora, *op. cit.*, p. 159, n. 212.

17 Francisco Acuyo Donaire, *Los principios del tigre*, Torredonjimeno, GC, 1997.

18 José María Álvarez, *El botín del mundo*, Sevilla, Renacimiento, 1994, p. 107.

19 José María Álvarez, “La piedra que aparece en la mar cuando asciende Venus”, *Museo de cera*, Sevilla, Renacimiento, 2002, p. 146.

cotidiana y encuentra finalmente una en otra en “De cuando descubrí que la vecina del tercero B es la Filosofía”²⁰:

hoy me he levantado tan preclara/ tan nítida en la posible arborescencia de los días completos/ tan exacta en la permutación que de doscientas cosas me pasen/ tan ciega de mundo tan sutil/ tan abismo en la sima/ tan horizontal en la cama/ tan vertical en todo lo que haré vertical/ tan agotada de haberlo visto todo/ que puedo decir sin mucho esfuerzo/ que llegué a entender por fin a la vecina del tercero B/ cuando todas las mañanas dice/ con ese tono de primer alumno de la escuela de platón// —aquí estamos, tendiendo// y pensé sí/ tendiendo todos con nuestro propio peso/ dejando que las cosas sean/ entonces/ ella cerró su ventana que chirría como una negación/ y yo me dispuse a ser de nuevo de tiempo/ cerré también mi ventana/ y nada nuevo sucedió en el interior.

Roger Wolfe se muestra igual de escéptico pero más agresivo, haciendo gala del realismo sucio del que es el máximo exponente en nuestro país, en “Es lo que dice”²¹ mediante la anáfora que va formando ese sinsentido circular interrumpida por un lenguaje interpelativo cortante: “Sócrates/ es lo que dice Platón/ es lo que dice Marco Aurelio/ es lo que dice Kant/ es lo que dice Hegel/ es lo que dice Nietzsche/ es lo que dice Marx/ es lo que dice Freud/ es lo que dice Borges/ es lo que decía mi abuela...// ¿Y tú? ¿Tú qué dices?// ¿Yo? ¿Cómo que/ qué digo yo?/ Menuda pregunta./ Yo no digo nada.” Si las respuestas eran aquí agresivas en su tono, la violencia se hace explícita en un poema narrativo como “Explica esto”²² donde la pregunta por la eficiencia de la filosofía para dar respuestas se materializa en esta escena:

El conferenciante/ era un viejo canoso/ con gafas,/ traje sastre/ sin corbata,/ la camisa abotonada/ hasta el último botón// Las gafas/ aumentaban el tamaño/ de sus ojos/ como cuando alguien/ se asoma a la mirilla/ de una puerta/ o se mira/ en la parte de atrás/ de una cuchara// Tenía una boca/ rígida,/ una grieta/ que se abría/ y se cerraba/ llena de dientes amarillos/ en la arrogante/ impavidez/ de un rostro/ poseído/ por la alegre furia/ de un charlatán/ en una feria// Era como un sapo/ de piel acartonada/ dando brincos/ en su asiento,/ agitando el aire/ con las manos,/ esparciendo/ la espesa/ viscosidad/ de su halitosis/ por la sala/ abarrotada// Estaba hablando/ de Sócrates,/ Platón,/ la dialéctica/ marxista,/ Hegel, Kant,/ la antropofagia,/ la evidencia indiscutible/ del uso de alucinógenos/ en la obra poética/ de Santa Teresa/ de Jesús// Aseguraba/ sin el más mínimo/ temor/ a equivocarse/ que absolutamente todo/ en este mundo/ tenía un porqué,/ un antes,/ un después, un motivo/ y una explicación./ Y esa explicación/ era la suya;/ la suya/ y la de nadie más// Concluida/ su interpretación particular/ del Apocalipsis/ y enterradas/ bajo una avalancha/ de insultos/ y contundentes citas/ bibliográficas/ las tentativas/ de poner en duda/ la evidente solidez/ de su discurso/ por parte/ de algún ingenuo/ impertinente/ entre los jocosos abucheos/ de los secuaces/ del Maestro,/ alguien dijo que en el caso/ de que no hubiera/ más preguntas/ se daría/ por finalizada/ la sesión// Y fue en ese momento/ cuando un chico/ cuyo pálido semblante/

20 María Eloy-García, *Cuánto dura cuanto*, Almería, El Gaviero, 2010, p. 33.

21 Roger Wolfe, *Noches de blanco papel*, Barcelona, Huacanamo, 2008, p. 434.

22 *Ibid.*, pp. 206-209.

según se comentó después/ hablaba de onanismo compulsivo/ mala dieta/ y un patente exceso/ de licores espirituosos/ de alta graduación/ irguió su largo/ y desgarbado cuerpo/ de un asiento/ de la primera fila,/ sacó un revólver/ del 38/ de debajo de un sobaco,/ apuntó al gran hombre,/ y exclamó:/ «¡Me gustaría/ que me explicaras esto./ hijo de puta!»,/ antes de espaciar/ insignes/ y muy estropeados restos/ de masa encefálica/ por toda la pared.

El mismo escepticismo, más resignado ante la falta de respuestas, expone José María Valverde en “Historia de la filosofía”²³, explotando su faceta profesional de profesor de Filosofía, elemento que veremos repetido en varios autores —la desmotivación y la incredulidad ante lo que enseñan como factor común— (la Filosofía como disciplina, como materia de estudio en una poesía que tiende a la representación de lo cotidiano):

Entro en el aula, empiezo a hablar a un ciento/ de caras mal despertas: por un rato/ sobre sus vidas, rígido, desato,/ cumpliendo mi deber, el frío viento// del Ser y de la Nada, de la Idea/ y la Cosa; la horrible perspectiva/ de vértigo que se ha hecho inofensiva,/ espectáculo gris, vieja tarea.// Si alguno, casi inquieto, se remueve,/ los más sueñan, o apuntan, o hacen ruido./ Pero basta: es la hora ya. De nueve// a diez, vieron el Ser, ese aguafiestas;/ prosigan su vivir interrumpido:/ yo vuelvo a mi silencio sin respuestas.

Los escritos de los presocráticos, llegados hasta nosotros de forma parcial, fragmentaria o secundaria, son representados como pecios de nuestra cultura, como forma de recuperación de la memoria antigua en “Derelicción del contexto”²⁴, de Jorge Riechmann:

Que el alba del pensamiento, la deslumbrante aurora de nuestra sensibilidad, se nos transmita como pecios arrojados por la mar después de algún naufragio insondable es justo. Rescatados del desastre, piedras palpitantes sobre la playa, los preñados fragmentos de Heráclito, Tales, Anaximandro, Jenófanes... Restos de alguna remota catástrofe geológica, regurgitados por la memoria del mundo. ¿Cómo opera ésta? Súbitos fogonazos, desapariciones selectivas, foco sobre el detalle que parecía carecer de importancia, superposición de los tiempos, extraña recomposición del argumento, metonimia veloz, exasperación, aroma. Esas arcaicas esquirlas forman para nosotros un lecho actual, son delta acogedor para el veleidoso río de nuestra conciencia. Presentes, respirables sin término: Heráclito, Anaxágoras, Empédocles, Epicuro. Y vuelta a Heráclito. Memoria del mundo que funcionas como nuestra propia memoria: las raíces del cardo, la base del atolón, el hielo azul del iceberg, los aguazales lejanos. Aunque una superficial mirada melancólica quedaría prendida en el archipiélago del desastre, todo está ahí, esperando que recordemos aquellas palabras que son nuestras, que son las más nuestras: el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

23 José María Valverde, en Jesús Munárriz (comp.), *Un siglo de sonetos en español*, Madrid, Hiperión, 2000, p. 290.

24 Jorge Riechmann, *Conversaciones entre alquimistas*, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 31-32.

Dentro de los presocráticos, el que aparece de forma más recurrente casi exclusiva (exceptuando algunos casos como “Lección de Demócrito” de José Agustín Goytisolo) es Heráclito, ligado a su famosa sentencia sobre el río y lo mudable, y en contraposición a su tradicional contrapunto y defensor de lo estable Parménides. La figura de Heráclito se utiliza ya prolíficamente en diferentes autores latinoamericanos que aunque no entran dentro de nuestro corpus, contribuyen a fosilizar la imagen heracliteana del río y hacer de ella un símbolo que sigue apareciendo en nuestra poesía hasta la actualidad. Entre ellos “Heráclito” de Amado Nervo, “Don de Heráclito” de José Emilio Pacheco, “Fragmentos de Heráclito al estrellarse contra el cielo” de Carlos Hahn, o “Le regret d’Héraclite” y los dos poemas titulados “Heráclito” de Borges. Ya en nuestro ámbito la referencia a Heráclito suele aparecer como recurso para introducir un ambiente solemne y simbólico en poemas de tono meditativo, así es en los siguientes poemas:

Pues todo río es siempre el mismo río,/ aunque cambie el color o el volumen de sus aguas,/ y fluye hacia la mar que es el morir./ Heráclito y Parménides llevaban/ ambos y por igual razón bastante.²⁵

Liberado de todo transcurrir/ sin pausa se desliza/ en oleaje sepia,/ pétreo mar,/ arrimo al pez intacto,/ aguas que a Heráclito se oponen/ en ecuación secreta,/ que el ser es o no es,/ y el breve gusto queda.²⁶

Despacio/ cada noche/ colgamos la mirada de una estrella/ y cubrimos el suelo con la ropa.// Las velas se deshacen/ iluminando la fiesta cotidiana/ ritual que/ cada noche/ se conserva y modifica/ (Heráclito y Parménides nadando juntos en ríos diferentes)/ en un proceso que sólo se entiende/ pensando en otra cosa [...].²⁷

Hay un esfuerzo hacia la exactitud:/ es su respiración,/ la transparencia, el cambio./ Todo resulta físico.// Son antinaturales:/ carecen de hogar propio./ El sol, gastado en días/ hechos en serie, inmóvil/ sobrevive, no tiene un pensamiento/ preciso, simplemente/ está, con más tristeza biológica/ en busca de Parménides/ y lo invariable o Heráclito/ y su continua mudanza./ Ella debiese incluso ser medida/ de la misma forma: en su utilidad./ En un cuerpo da forma a muchos cuerpos.²⁸

Mas heme aquí tendido,/ viendo el río de Heráclito/ dudar de la corriente/ y perderse en un valle misterioso/ donde vagan sin sus caparazones/ las perezosas tortugas de la noche [...].²⁹

25 Enrique Baltanás, *Trece elegías y ninguna muerte*, Sevilla, Siltolá, 2010, p. 20.

26 Clara Janés, “Smerdis macrurus”, *Fósiles*, Málaga, e.d.a., 2008, p. 15.

27 Mariano Peyrou, “Se abrazan los enemigos”, *De las cosas que caen*, Buenos Aires, Bajo la luna, 2004, p. 43.

28 “Modelos”, Raúl Pérez Cobo, *Game over*, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 14.

29 Carlos Aganzo, *Ángeles caídos*, Sevilla, Algaida, 2008, p. 33.

Pulvus sumus... Somos/ nada más que/ el tránsito apasionado/ entre dos puñados de carbono/ (esos despojos de Heráclito/ en los que un dios se empeña/ en descubrir orden; y vivir/ en seguirle el juego/ y repetirlo) [...].³⁰

Otros ejemplos parecidos podrían ser “Homenaje a Heráclito” de Enrique Barrero Rodríguez, “Heráclito” de Joan Brossa, “Desde Brandeso-Estación” de Manuel Vilas, “También por donde nadie anduvo es posible hallar huellas” de Jorge Riechmann, o “Heráclito pregunta” de Eva Villavieja. Un uso diferente es el que le dieron Ángel González y Abelardo Linares, el primero con una recuperación de la tradición con un giro hacia lo humorístico y el compromiso, y el segundo como hilo conductor de una panorámica muy personal de la poesía española actual:

GLOSAS A HERÁCLITO

1

Nadie se baña dos veces en el mismo río./ Excepto los muy pobres.

2

Los más dialécticos, los multimillonarios:/ nunca se bañan dos veces en el mismo/ traje de baño.

3

(Traducción al chino)

Nadie se mete dos veces en el mismo lío./ (Excepto los marxistas-leninistas)

4

(Interpretación del pesimista)

Nada es lo mismo, nada/ permanece./ Menos/ la Historia y la morcilla de mi tierra:/ se hacen las dos con sangre, se repiten.³¹

EL REGRESO DE HERÁCLITO

Los que se retratan con el fusil del adjetivo en alto/ ante la pieza cobrada./ Los que buscan en la profundidad de su bañera para/ encontrar el silencio./ Los perseguidores del éxito que dibujan la diana/ después de haber lanzado la flecha./ Los que lo saben todo de las mayúsculas y nada de la/ puntuación./ Los que espolean los ijares de un caballo de cartón/ piedra con los ojos perdidos en lo infinito./ Los místicos dispuestos a renunciar a todo excepto al aplauso./ Los que vocean en la plaza pública su rebeldía ante la/ mirada complaciente de las autoridades./ Los practicantes de la escalada libre en riscos de/ noventa centímetros de altura./ Los dinamiteros de la palabra tiznados de un/ hollín que simula ser polvo de estrellas./ Los taxidermistas de la vanguardia siempre adornados/ de plumas con olor a naftalina./ Todos ellos están invitados a bañarse, al menos dos/ veces en el río de esta página.³²

30 Javier Moreno, *Cortes publicitarios*, Madrid, Devenir, 2006, p. 33.

31 Ángel González, *La primavera avanza. Antología*, Madrid, Visor, 2008, pp. 170-171.

32 Abelardo Linares, en Marta Sanz (comp.), *Metalingüísticos y sentimentales. Antología de la poesía española (1966-2000). 50 poetas hacia el nuevo siglo*, Madrid, Biblioteca nueva, 2007, pp. 450-451.

Dentro de los sofistas Juan Antonio González Iglesias recupera a Protágoras para su promulgación de la admiración de la belleza de los cuerpos, para la cual remite constantemente al mundo clásico: “Según Protágoras/ Tres tipos de hombres acuden a los Juegos Olímpicos./ Los primeros vienen a competir:/ son los atletas./ Los segundos vienen a comerciar:/ son negociantes./ Pero los mejores/ según Protágoras/ son aquellos que vienen/ tan solo a contemplar”³³.

A Sócrates lo recuerda Karmelo C. Iribarren explícitamente en “Cultura”, un poema que trata en principio de despertar la conciencia sobre la sociedad consumista y que rápidamente se torna, escéptico, hacia ella: “Grandes almacenes,/ Rebajas,/ se abren las puertas,/ avalanchas hacia el interior.// Observando la escena/ —desde la barra del bar de enfrente—/ recuerdo la famosa sentencia de Sócrates:// «Cuántas cosas que no necesito para nada»// Luego me río,/ acabo la cerveza,/ enciendo un cigarrillo,/ le pido cambio de veinte al camarero,/ y me lo juego a la máquina”³⁴. Francisco Brines, por su parte, recrea la muerte de Sócrates en un poema narrativo de corte político, utilizando el caso histórico de Sócrates como correlato de las represalias ejercidas en la España franquista (recordemos que Brines lo publica en 1965), no sin cierta ambigüedad final:

LA MUERTE DE SÓCRATES

Después de muchas horas de discusión enfebrecida/ proclamaron: «Ha de morir el hijo de la partera,/ su elocuente palabra puede conducirnos a todos a la muerte». Hacía ya tres noches que Atenas comentaba, por boca de los/ jóvenes,/ el entusiasmo, que en la casa de Céfalo, se apoderó de los/ presentes/ al señalarles Sócrates las normas que habrían de regir el/ nuevo Estado. Esta fue la razón de que aprobasen, en conciliáculo secreto, la/ muerte del filósofo,/ ya que a su vez todos estaban condenados por la palabra de/ aquel hombre./ Muy larga fue la discusión, y acalorada, pero también fue/ noble por parte de unos pocos;/ y sólo al argumento de estos últimos, pasados tantos años de/ aquel torpe homicidio,/ debo yo darle vida en mis palabras./ Porque sus corazones eran buenos,/ aun advirtiendo en ellos acciones muy confusas/ cuyos informes trazos eran fruto de la debilidad del ser humano,/ injustos hechos, por no haber alcanzado todavía/ aquel conocimiento deseado de la oculta verdad,/ y otros sucesos mínimos, no menos desplorables./ Mas repasando ahora sus vidas, otras acciones fueron/ las que debieron merecer la gratitud de los conciudadanos,/ pues al oído de sus hijos/ pusieron como ejemplo a imitar el de aquellos varones./ Esto es cierto, los corazones nobles eran pocos:/ la miserable envidia, el temor de perder la preeminencia, ruin/ resentimiento,/ oscuras fueron las razones que impulsaron la muerte./ Pero no en los que digo, tan sólo coincidentes en el miedo a/ morir,/ pues sustentaban la sentencia en una reflexión/ que admita, acaso, alguno de vosotros./ Es más, mientras vivieron/ sintieron el dolor por la muerte de Sócrates,/ el hombre en quien veían al mejor ateniense,/ y aún propusieron aplicar, y así lo hicieron, algunas de sus/ normas./ La creación del nuevo Estado/ significaba el sacrificio de los que hubieran alcanzado mayor/ edad de los diez años,/

33 Juan Antonio González Iglesias, *Olímpicas*, Almería, El Gaviero, 2005, p. 15.

34 Karmelo C. Iribarren, *Seguro que esta historia te suena. Poesía completa (1985-2005)*, Sevilla, Renacimiento, 2005, p. 247.

deportados en masa para labrar la tierra,/ porque según los estatutos de la nueva República/ la educación viciaba los espíritus todos./ Estimaba el mejor que el sacrificio suyo no importaba/ (pues era desasido de los bienes y también de la vida;/ digno de figurar, si no al lado de Sócrates, en línea con Glaucóñ/ o con su hermano),/ pero tenía un hijo de tres años,/ tullido de las piernas, y aunque de bella faz,/ incapaz de ejercicios gimnásticos;/ según la nueva ley,/ condenado a morir por vicio natural./ Otras razones personales nos parecen más débiles,/ pues alguien defendía la vida de un pariente/ querido/ condenado, sin duda, por ser incorregible su maldad en algunos/ aspectos de su alma./ Eran siempre razones personales,/ como el miedo a morir que a todos dominaba,/ o esta extraña razón que algunos expusieron con documentos/ abundantes:/ la calidad de los discípulos/ era inferior, en mucho, a la de Sócrates,/ y algunos no llegaban a la altura de los medianos ciudadanos./ Y al repasar la vida y las costumbres de cada uno de ellos/ advirtieron que no correspondían la palabra y el acto;/ era simulación en ellos la doctrina,/ y el hecho evidenciaba su condición hipócrita./ Las razones más nobles de que muriera Sócrates/ fueron, pues, éstas (débiles, sin embargo, al sereno entender/ de la historia futura):/ engendra, muchas veces, acerba crueldad/ la mirada del puro,/ pues no ve que del justo principio se deriva el error en/ocasiones;/ y en el ojo del puro se adhiere red tupida/ que impide distinguir en los discípulos la verdad del espíritu./ Y, sin embargo, Sócrates sabía/ que su Estado no habría de existir sobre la tierra,/ pues sólo era un modelo de virtud/ para ayudar al hombre a que ordenase la conducta del alma.

*

(Este seco relato de aquel crimen político/ lo dejaron escrito, y hoy se escribe, se/ escribirá mañana,/ al cumplirse cien años del oscuro homicidio.)³⁵

Entre Aristóteles y Platón el primero se ha de conformar con alguna referencia breve y residual a sus ideas sobre los elementos, el justo medio, la razón, etc., como en “El jardín filosófico” de Antonio Colinas, “Ciclismo olímpico” de Juan Antonio González Iglesias, “Mi alma está cansada y triste y tiene frío...” de Carmen Jodra, o “Himno a George Eastman” de Javier Moreno, mientras que Platón acapara gran parte del interés de los poetas recientes. Aparece mencionado como metonimia de la Grecia clásica en “España” de Manuel Vilas, en relación a su *Parménides* en “Contemplación del voley playa” de González Iglesias o tomando su República como contexto para la narración de un amor entre guerreros en el monólogo dramático “En la república de Platón” de Francisco Brines. Pero una de las razones de esta supremacía puede ser el carácter visual que cobra su teoría de las ideas gracias a la alegoría de la caverna y su consistencia como sistema de pensamiento, que se refleja en la influencia posterior en las diversas escuelas neoplatónicas (Luis Antonio de Villena tiene un poema titulado “Estudios neoplatónicos” y Felipe Benítez Reyes otro bajo el título de “Murmillos en escuela neoplatónica”). Muchos son los poetas que se hacen eco de esta teoría y sus aledaños: Luis Alberto de Cuenca, Vicente Luis Mora y Blanca Andreu, respectivamente, la introducen de forma neutra:

35 Francisco Brines, *Ensayo de una despedida. Poesía completa (1960-1997)*, Barcelona, Tusquets, 2011, pp. 64-67.

DESDE LA CAVERNA

Como todos los hombres, vine al mundo/ a recordar, porque el conocimiento/ es tan sólo memoria, remembranza,/ reminiscencia de otra realidad/ mejor, más prestigiosa y más estable,/ de la que un día fuimos desterrados./ La vida es perseguir inútilmente/ la fuente primordial, donde confluyen/ todos los hilos de agua del recuerdo./ rozar casi sus gárgolas y hundirse/ en el suplicio de una sed eterna./ Tú, madre mía, soledad, aún puedes/ salvarme de este olvido que amenaza/ con sembrar de silencio las llanuras/ sonoras de mi alma. Novia mía,/ hermana soledad, dime qué hubo,/ o si hubo algo, digno de memoria/ fuera de la caverna en la que vivo.³⁶

[...] Se está apagando/ el fuego/ en la caverna/ de Platón [...].³⁷

MAR PLATÓNICO

Las aguas de la Argólida y sus islas azules/ sus templos blancos donde pacen caballos/ vienen del mundo de los pensamientos// como nosotros.³⁸

Jorge Riechmann prefiere su habitual ironía en “Persecución de ideales”: “Platón/ inventó la teoría de las Formas/ y la Dow Corning/ inventó los implantes de silicona.”³⁹ Y muchos otros parecen declararse abiertamente en contra del pensamiento del filósofo:

ADORACIÓN DEL VERANO

(Escena Segunda):/ Lo había leído en Platón (*República VI*) y en la leche solar/ Dijo “qué olor el de tus manos/ al ponerte protección”, y luego,/ “tus brazos, tus ojos/ escondidos/ tras las gafas negras, tus labios/ al masticar el frigo, tu cuerpo/ enrojecido y exacto sobre la toalla,todo eso me hace pensar, amigo,/ en la irreflexión que lleva a la muerte—lo había leído en Esquilo—”. Todo eso/ me hace pensar, dice, y había leído/en la blanquísimas luz del verano aquello/ de la arquitectura del sol como idea del bien,/lo había leído, y observaba ahora los cuerpos aceitosos,/ extraños e idénticos cada verano,/perfectos,—a qué engañarnos— hundiendo los pies en la/ arena/ huyendo del sol a medias, del bien —tendidos—/ “humedecida el alma por la mirada prendida/ de un cuerpo dudoso a sus diecisiete años”./ “Qué olor —dijo— el de tus hombros/ al ponerte protección, qué olor el de tus límites/ contra mi cuerpo. Me gustas porque odias el bien/ sobre la tierra y extiendes por tus pechos el sabor/ a ron y arena de tus pecados”./ Dijo “qué sentido el sol/ más allá de la forma, qué sentido el bien/ en la derrota de los años./ A Platón —amigo— sólo lo escucho en la cama.”⁴⁰ (Enlaza con otro poema de la misma obra, “Ser uno”, p. 46, que termina: “(Creo/ que ya lo he dicho, «a Platón sólo le hago caso/ en la cama»).”

36 Luis Alberto de Cuenca, *Por las calles del tiempo (Antología personal, 1979-2010)*, Sevilla, Renacimiento, 2011, p. 248.

37 Vicente Luis Mora, *Tiempo*, Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 84.

38 Blanca Andreu, *Los archivos griegos*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2010, p. 21.

39 Jorge Riechmann, *El día que dejé de leer EL PAÍS*, Madrid, Hiperión, 1997, p. 37.

40 Alberto Santamaría, *El hombre que salió de la tarta*, Barcelona, DVD, 2004, pp. 25-26.

PLATÓN

Amó el amor y amó la belleza:/ Apasionada, loca, absurda, quiméricamente./ Pero al fin de su vida era un viejo amargado,/ que tras mucha piedra en el camino,/ soñaba en dioses leves de ayer/ y en imponer al hoy estricta disciplina./ No es arduo entender a ese viejo lunático:/ ¡Ahí estaba la vida!/ Y él soñó una vida más pasional y exacta./ ¡Ahí flotaba la luz!/ Y él llenó su sonido de significados./ De la carne hizo un templo, de la juventud/ un raro gamo alado;/ del entender el mundo, una caverna/ plena de genios y sonidos y sistros de mirada.../ Invicto sol, justiciero sol era la tierra./ Mataron a Sócrates. El amor no fue carne./ Se tornaron aire los días y las copas y sus ojos,/ y vio odio, violencia, temible miedo,/ palabras oscuras que pueden apenas pronunciarse./ Gente que busca y no halla./ Imposibilidad, carencia, fuerte dolor. Miseria del alma./ ¿Cómo no sentir lo tremendo del hombre,/ su muy pobre nada?/ ¿Fracasa la realidad o fracasamos nosotros?/ Quizá tuvieran razón los cínicos, perros callejeros.../ Él construyó en la mente una perfecta fortaleza/ y odió el resto. Sí, odió la vida por su inexistencia./ Soñaba un líquido oro, hubo un campo de piedras,/ El hombre vil, absurdo, traicionero, mezquino/ ¡qué lejos está del hombre! De jóvenes de su juventud hizo un ídolo lejos./ No quiso a la tierra llamarle tierra./ Cerró las puertas. Se tornó visionario y severo./ ¡Todavía no existe el hombre! La vida está remota de la vida./ Todo joven sol es futuro en metáfora./ El sueño sólo y el deseo me defiendan.⁴¹

LOS ESCLAVOS DE PLATÓN

Dibujaba Sócrates cuadrados en el suelo,/ con su bastón, e iba preguntando a un esclavo/ para que recordara lo que ya sabía de antemano,/ de una anterior vida, sobre esa figura geométrica,/ probando así que el alma había vivido,/ y era inmortal./ Mas los esclavos de Platón luego informados/ mostraron su desacuerdo./ Estaban agradecidos al filósofo de su humano trato,/ pero/ ¡era horror tan extenso el que recordaban de otras vidas!/ El cuadrado de las cuatro paredes del ergástulo,/ los cuatro muros del establo donde/ a esclavos y ganados se marcaba a fuego,/ los cuatro lados de la tumba, dos de ellos/ alargados, mas no mucho./ Así que tenían suficiente con estas geometrías,/ con estas vidas, y robaban/ a su señor Platón, fervientemente,/ no les cargase con un alma/ inmortal. Mejor cadenas, cepos, la tortura,/ el hambre/ cualquier cosa/ antes que vivir desde siempre, y para siempre.⁴²

TOP MANTA

[...] Benjamin se adelantó y narró/ el fin del aura en la época/ de la reproductibilidad técnica/ aunque no pensase en Rolex/ Givenchys ni Ray Ban/ sino en los originales de esas/ imágenes de caverna proyectadas/ sobre el top manta de cada día// *Se venden los cuerpos, las voces, la inmensa opulencia indisputable, lo que nadie/ venderá jamás!*// Pronto circularán nuestras copias/ en probetas y fotos de familia/ nos adelantarán cuando nos detengamos/ en las esquinas/ nos reconoceremos en los carteles/ por su sonrisa maquillada/ y sólo nos quedará el recurso/ de aquel trasnochado platonismo/

41 Luis Antonio de Villena, *La belleza impura. Poesía 1970-1989*, Madrid, Visor, 1996, pp. 352-353. Es curioso, porque al Villena de los primeros libros se le caracterizó como “platónico”.

42 José Jiménez Lozano, *El tiempo de Eurídice*, Valladolid, Fundación Jorge Guillén, 1996, p. 86.

según el cual todo simulacro/ es un original devaluado (la versión gnóstica/ afirma que toda copia implica error/ de ahí el terror/ de Borges a los espejos) [...].⁴³

Sin embargo, lo que más atracción parece suscitar es la conocida decisión de Platón de arrojar a los poetas de su República ideal. Los poetas parecen vengarse con sus menciones de aquella determinación que tanto ha marcado la historia entre Filosofía y Literatura:

BAJO TOLERANCIA

[...] No conocen vergüenza ni reposo/ se emperran en su oficio a pesar de las críticas/ unas veces cantando/ otras sufriendo el odio y la persecución/ mas casi siempre bajo tolerancia// Platón no les dio sitio en su República [...].⁴⁴

PLATÓN ACONSEJA A UN GUARDIÁN DE LA REPÚBLICA

Si a nuestra casa llega en pleno invierno/ Un poeta, guarécele del frío/ Temporal, dale trato amable y cama/ Y cuando se despierte que reciba/ Comida en abundancia. Mas escucha/ Atentamente: saciado el ignorante/ Debes mostrarte, firme, la salida/ Pues en sus ojos pueden verse sombras/ De un tiempo que es escarcha en la memoria.⁴⁵

Y Miguel d'Ors imitando el poema anterior de Tesán escribe:

VARIACIÓN SOBRE UN TEMA DE ALBERTO TESÁN

«Platón aconseja a un guardián de la República»

Si una noche de invierno/ llegase a nuestras puertas un poeta,/ procúrale un cobijo; que tenga trato amable/ y comida caliente; que le ofrezcan/ un baño y ropa limpia./ Cuando haya descansado,/ que los nobles le inviten a sus mesas,/ que cante para ellos y reciba/ honor y recompensas// Que las autoridades le inviten a vivir/ en palacio, encargándole himnos para las fiestas/ de la ciudad (le asignarán asiento/ fijo en la presidencia),/ y sea su salario una partida/ más en los presupuestos de la hacienda/ pública./En fin, que la ciudad le cuente/ pronto entre sus figuras más egregias// pues ya sabes que para la república/ nada más peligroso que un poeta.⁴⁶

El caso más extremo es el de la poeta Chantal Maillard, que tituló a una de sus obras *Matar a Platón*, un poemario complejo, con una primera parte llamada “Matar a Platón (V.O. subtitulada)”, donde un narrador relata en los subtítulos cómo se encuentra con un amigo que le pide consejo sobre un libro (*Matar a Platón*). En los versos finales el yo lírico reflexiona: “Bien pensado, es posible que Platón/ no sea responsable de la historia:/ delegamos con gusto, por miedo o por pereza,/ lo que más nos importa”⁴⁷.

43 Javier Moreno, *Cortes publicitarios*, Madrid, Devenir, 2006, pp. 19-21.

44 José Agustín Goytisolo, *Poesía completa*, Barcelona, Lumen, 2009, p. 221.

45 Alberto Tesán en Luis Antonio de Villena (ed.), *La lógica de Orfeo(Antología)*, Madrid, Visor, 2003, p. 187.

46 Miguel d'Ors Lois, *Hacia otra luz más pura*, Sevilla, Renacimiento, 1999, pág. 35.

47 Chantal Maillard, *Matar a Platón*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 67.

Para terminar con el mundo griego, algunos autores posan la mirada en uno de los filósofos helenísticos más recordados: Epicuro. Aurora Luque tituló uno de sus poemarios *La siesta de Epicuro*, y en él encontramos estos dos poemas:

LA SIESTA DE EPICURO

Ojalá que los dioses/ me abandonaran. Todos./ Despertarme, de pronto,/ desprovista de mapas,/ limpia de certidumbres/ añosas, despojada/ de falacias y fábulas,/ desnuda de pronomeros/ y atuendos de palabras—sobre todo./Ojalá/ que los dioses, corteses,/ todos me abandonaran.⁴⁸

EPICURO EN LA QUINTA AVENIDA

En la Quinta Avenida, restaurante *Epicure*./ Sopa de tortellini, bocadillos con rúcula./ Esa Italia adoptada por Manhattan y Coppola/ qué poco ya que ver con la mía, la antigua,/ la caducada y vieja. Yo quería tener, con Fabiola,/ mi quinta en la Campania./ La cárcel Mamertina, las turbias catacumbas/ cruzadas por antorchas milagrosas, el estilete cruel/ de la joven patricia. Soñar con esos cielos de azucena/ de Cecilia y de Inés. Pero al final/ —comenzaba mi vida: al acabar el libro—/ me quedé en la Ciudad, en la Roma dorada,/ asfixiante y deshecha de los paganos últimos/ que perdieron la quinta en la Campania./ Tal vez el Cardenal me hizo epicúrea.⁴⁹

Juan Antonio González Iglesias, además de “Me gusta que Epicuro se preocupe”, donde hace una breve mención, escribe este otro poema:

UNCONVENTIONAL EPICUREANS

«Unconventional epicureans», Arnaldo Momigliano,/ Epicureans in Revolt/ Pocos entre los pocos, raros entre los raros,/ filosóficamente nos sentimos muy solos./ La puerta del jardín no la cerramos nunca/ porque nos apasiona la política./ A mediados del siglo primero antes de Cristo/ fuimos tiranicidas. En el nuevo milenio/ no vamos a rendirnos a la melancolía/ de otro siglo que adora los caóticos/ ídolos de la sangre y de la tierra.⁵⁰

José Luis Giménez Frontín deja hablar directamente a Epicuro en el monólogo dramático “Habla Epicuro” para que sea el propio personaje verbal quien exponga las ideas como trasunto literario o correlato del autor. Si hacemos caso de Robert Langbaum⁵¹, autor de *The Poetry of Experience*, obra que supone la expansión del monólogo dramático en la poesía española⁵² a través, sobre todo, de la lectura que de ella hace Gil de Biedma⁵³, el lector ha de simpatizar con el

48 Aurora Luque, *La siesta de Epicuro*, Madrid, Visor, 2008, p. 10.

49 *Ibid.*, p. 11.

50 Juan Antonio González Iglesias, *Un ángulo me basta*, Madrid, Visor, 2002, p. 49.

51 Robert Langbaum, *Poetry of experience. The Dramatic Monologue in Modern Literary Tradition*, London, Chatto and Windus, 1957, pp. 83-137.

52 Sobre todo en la llamada poesía de la experiencia o figurativa. Cf. Luis Bagué Quílez, “Pero... ¿hubo alguna vez una lírica posmoderna? Notas sobre cultura y poesía españolas (1975-2005)”, *Siglo XXI. Literatura y cultura españolas* 5 (2007), p. 184 y 187.

53 J. Gil de Biedma, “Como en sí mismo, al fin”, en *El pie de la letra. Ensayos completos*, Barcelona, Mondadori, 2001, p. 392.

personaje hablante y suspender su juicio moral para poder disfrutar de la lectura del poema, de modo que deducimos que los poetas que utilizan esta técnica con filósofos o personajes históricos son favorables al pensamiento de estos y dirigen, mediante este recurso, las inclinaciones del lector:

Una mañana, uno se sorprende/ con la vida madura entre las manos./ Ha enterrado su infancia en ese día./ La adolescencia sigue, y se resiste,/ y cree no morir y va muriendo./ Hasta la noche en que uno se desvela,/ agobiado su lecho de recuerdos./ Pierde la juventud en este encuentro./ Pero la madurez —oh donación tardía—/ ya no nos abandona, aunque queramos/ a la vejez abrirlle nuestras puertas./ Que es más veloz la muerte que la vida,/ dice Epicuro, anciano, a sus discípulos.⁵⁴

En el ámbito de la filosofía latina el poema quizá más memorable es el de Javier Velaza “Contra Séneca”, que una vez más utiliza el yo lírico correlato del Velaza profesor universitario para confrontar la lección filosófica con la vida y mostrar su escepticismo ante las ideas que ha de enseñar:

Otra vez las malditas menos cuarto. Otra vez/ ruge Radio Pandora con su parte de paz,/ rápido, ducha, frío, más rápido, café,/ más café, vaya pelos, resignación untada,/ este maldito invierno viene duro.// La agenda viola cruel mis párpados —llamar a Fulanito,/ comprar sal, concertar cita con el dentista,/ tema del día Séneca—/ Hojeo mi camisa/ me abrocho las *Cartas a Lucilio*.// Estornuda el coche. A duras penas me despierto a un guión:/ *Corduba*, intermitente derecha, *las tragedias*,/ calle Balmes, *Calígula*, *epístolas*, *discursos*,/ *suicidio: el ideal estoico, las pasiones/son malas, resignarse es virtud de los sabios*.// Llueve.// Para explicar a Séneca estoy yo,/ cuando tú te has quedado recogiendo las copas/ del insomne champán y todavía te veo/ despedirme en la puerta, vestida únicamente/ con cuatro serpentinas, tan toda fiesta aún/ que me entran unas ganas cuerdas de dar la vuelta/ para contarte a ti lo que opino de cierto/ de todos los ridículos séncas de este mundo,/ y pedirte que vuelvas a bajar las persianas/ y a descorchar licor y a esparcirme confeti,/ porque yo soy más bien del bando de Nerón,/ y que si ardemos Roma ya vendrán los bomberos,/ y que, muertos al fin, seremos como Séneca,/ sobrios y mesurados, muy formales y quietos./ Esto te explicaría, de no ser un cobarde,/ si esta calle no fuera de único sentido/ —ese sentido estúpido que llaman del deber—, eso, y no otra cosa, si ochenta y cuatro ojos/ no me escrutarán ya como esperando alguna/ fatal revelación: *hoy quiero hablaros/ de Lucio Anneo Séneca*, me atuso la mentira,/ *filósofo admirable...*// Directo al estómago.⁵⁵

Juan Antonio González Iglesias aprovecha la oposición entre Tomás de Aquino y Francisco de Asís para mostrar sus propias ideas acerca de la jerarquía en “Tomás de Aquino afirma que el Demonio”: “Tomás de Aquino afirma que el

54 José Luis Giménez Frontín, en Pedro Conde Parrado y Javier García Rodríguez (eds.), *Orfeo XXI. Poesía española contemporánea y tradición clásica*, Gijón, Llibros del Pexe, 2005, p. 151.

55 Javier Velaza, en Pedro Conde Parrado y Javier García Rodríguez (eds.), *Orfeo XXI. Poesía española contemporánea y tradición clásica*, Gijón, Llibros del Pexe, 2005, pp. 275-276.

Demonio/ odia la jerarquía, porque sabe/ que el orden es escala ascendente hacia Dios./ Sin embargo, Francisco/ de Asís —cuyo deseo/ era seguir desnudo a Dios desnudo—/ se declaraba ajeno a cualquier jerarquía./ Uno de los dos miente. Creo que es Tomás de Aquino.”⁵⁶

La recreación de una escena histórica que veíamos ya con Francisco Brines y la muerte de Sócrates no es el único ejemplo de la utilización del biografismo de los filósofos —interés que, por otra parte, no es actual, ya Diógenes Laercio escribió las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*—. Eduardo Jordá relata los “Últimos días de Montaigne”⁵⁷ en un poema que mezcla la voz del narrador-biógrafo y la del propio filósofo, convirtiéndose Jordá en el Diógenes Laercio particular de un pensador que escribió: “Lamento que no tengamos una docena de Laercios” (*Ensayos*, II, 10):

Cuando empezó septiembre, bajó el río/más crecido, y llegó un hombre de Italia/con intención de verlo. Muy débil de la vista,/malo el oído, peor el aliento,/perdido el/ paladar y la memoria,/no quiso ver a nadie: «Estoy de viaje»./No le gustaban ya las tardes frescas/ni las primeras lluvias, él, que como los patos/amaba la humedad y el barro dócil./Desdeñó ver el huerto de manzanos/y acariciar las uvas rojas, fuertes/como sus gruesos cálculos biliares./Con la mano alejó a su secretario/que entraba con un libro de Platón./Las ocas epicúreas engordaban./El viento era jovial. Pero los hombres/mataban por disputas teológicas./Cada nube era un signo sin sentido./Y un día le asaltó la parálisis./Su lengua fiel se volvió sediciosa/y obstinada, igual que un hugonote./Escribía: «Traedme mi caballo»,/«Mi jubón», «Mi orinal», «Mi libro», «Basta»./Hizo llamar a tres de sus vecinos:/quería despedirse. Iba en contra de sus consejos,/pero contradecirse era su orgullo./Puso una nota más en los «Ensayos»/rebosantes de notas añadidas./Pidió que lo llevaran hasta su biblioteca,/y no pudo. En la cama, a solas/añoró a Mademoiselle de Gournay. Rozó su frente,/por desgracia intocada, y se maldijo./Su lecho olía a fósforo y a nada./Lamentó todo aquello que iba a dejar atrás:/las colinas de Roma, un rey benévolos/su posada en París, el fuego de sus amigos./Se arrastró a la ventana. El horizonte/era un hombre obcecado. Los labriegos mentían a sus hijos. Quiso oír misa.

Sobre Descartes solo encontramos un poema (en el ámbito hispanoamericano está también el “Descartes” de Borges) cuyo tono no sea irónico o donde no se haga un aprovechamiento del *cogito* cartesiano con fines humorísticos, el de Vicente Molina-Foix en la famosa antología *Nueve novísimos poetas españoles*, “Descartes”⁵⁸:

En un principio se creyó ver en él al desprovisto de/ mensajes,/ al venido de lejos,/ a sólo un miembro de secciones ocultas/ que todo encierran en el estrecho cauce de los libros./—ignorantes, según se observa, lo fiel de su manejo/ con problemas de audiencia más

56 Juan Antonio González Iglesias, *Un ángulo me basta*, Madrid, Visor, 2002, p. 20.

57 Eduardo Jordá, *Pero sucede (Antología poética)*, Sevilla, Renacimiento, 2010, pp. 64-65.

58 Vicente Molina-Foix, en J.M. Castellet (ed.), *Nueve novísimos poetas españoles*, Barcelona, Barral, 1970, p. 194.

vasta—./ Tuvieron que llegar edades más adultas/ que le reconocieran./ —algunos han pensado que hallábanse/ ante un nuevo profeta de lo inútil—./ (Los grabados de época nos muestran un Descartes/ siempre sentado junto al fuego,/ con el hábito negro,/ más preocupado en la textura o esencia del escrito/ que propiamente haciéndolo.)

De entre los irónicos, Jorge Riechmann hace uso de él en “En la estación de Francia”⁵⁹: “Ella me dice que un tal Descartes dijo/ «pienso luego soy»/ y luego Lacan le enmendó la plana diciendo/ «pienso luego no soy»/ yuxtapuestamente, servilletamente,/ ferroviariamente// Y yo pienso que dije, digo,/ que diré/ precisamente en el próximo verso/ que la vida me fue muy generosa/ porque la tengo a ella// je incluso tengo algunos enemigos!”, y Enrique Badosa en dos poemas, “Epitafio de un poeta pensador”⁶⁰ y “XXXV”⁶¹:

«Escribo, luego soy» se repetía,/ filósofo este vate cartesiano,/ que compuso muy poco y muy en vano/ de tanto meditar su letanía// Después lo existencial le atraería,/ y del todo a destiempo fue sartreano:/ «Existo porque escribo», que es lo humano,/ según la nueva escuela proponía// Porque nunca escribió nada importante,/ entre el ser y el no ser iba no siendo;/ y entre existir y no, pues no existiendo// Cuando aquí le trajeron, vacilante,/ aún nos recitaba, convencido,/ poemas que ni han sido ni existido.
Cartesiano, un poeta filosofa:/ Me cantan, luego soy. Y si no, no./ Por piedad, unas notas, cantautores,/ un do, re, mi, fa, sol misericorde,/ una caritativa melodía/ con que salir del limbo del no ser./ Aquí están mis poemas, destrozadlos/ a guitarrazo limpio y melopea./ Todo este sacrificio será poco,/ mi drama existencial queda resuelto/ si me cantáis. ¿Qué me cantáis? ¡Ya soy!

Continuando con el Racionalismo, destacan los tres poemas que José Jiménez Lozano le dedica a Spinoza (Borges le había dedicado ya dos), “La risa de Spinoza”, “Chejov y Spinoza” y el sobrecojedor “Visión tras una lectura de Spinoza”⁶², donde el poeta interpela al filósofo:

¿Escuchas? ¿Escuchas los gemidos,/ oraciones, silencios? Mira a los adentros/ de la estancia por la cerradura: ésta es la cámara/ de gas del campo de Auschwitz, sinagoga/ de la Razón del hombre vencedora/ del viejo Dios de nuestros padres, muerto,/ aunque de Él se narraban la gloria/ y el poder. Mas estos atributos/ son de la Araña inmensa que en sus redes de seda/ atrapa toda vida. ¿Oyes/ su runruneo de placer y las idiotas/ preguntas y todavía esperanzas de las víctimas/ en sus ojos fuera de las órbitas, sus muelas,/ sus miembros retorcidos como/ de marionetas en las tardes holandesas, tan calmas?/ Pero creo haber visto tu cadáver tan breve/ como el de un gorrióncillo caído del alero y estrellado bajo la bota de los que gobiernan/ el mundo, entrando con los otros muertos/ en el horno. ¿Acaso no leías en tu Biblia que Dios es un amor/ así de horrible? Dime,/ Baruch de Spinoza, el más extraño,/ el más amado de mis conversadores y

59 Jorge Riechmann, *El corte bajo la piel*, Madrid, Bitácora, 1994, p. 101.

60 Enrique Badosa, *Parnaso funerario*, Barcelona, DVD, 2002, p. 53.

61 Enrique Badosa, *Epigrana de la Gaya Ciencia*, Barcelona, DVD, 2000, p. 31.

62 José Jiménez Lozano, *El tiempo de Eurídice*, Valladolid, Fundación Jorge Guillén, 1996, p. 91.

parientes./ Por ti arrastro mi carga oscura de hombre, ¿lo sabías?/ Y quiero que me expliques Auschwitz.

No es de extrañar que Alfredo Saldaña, en su último estudio sobre poesía española (*No todo es superficie. Poesía española y posmodernidad*) escribiera de José María Álvarez que es “el novísimo que de forma más incontestable ha hecho de la tradición cultural referente y razón de su escritura poética”⁶³, pues aunque ya hemos visto su faceta más irónica respecto a ésta (tener como referente la tradición no significa comulgar con ella), tiene también poemas como “Qué vida tan ilustrada (¡Y en estos tiempos!)”⁶⁴: “Toda la tarde/ a la sombra bendita de este árbol,/ releyendo/ al azar, pasajes/ de las FIVE DISSERTATIONS/ de esa pasión que es Hume; [...].”

Todavía en la Ilustración, Almudena Guzmán y Jon Juaristi, respectivamente, no parecen simpatizar con Rousseau, pues ella recurre al biografismo para descalificarlo y él, en “Emilio o De la educación”⁶⁵ pinta brevemente una escena donde el diminutivo nos hace sospechar: “Mandaba a sus propios hijos,/ uno tras otro,/ al hospicio.// (Rousseau⁶⁶ era el lobo de Plauto/ y de Hobbes.)”⁶⁷ y “Donatien-Alphonse-François/ socratizaba a su primito, Joseph de Maistre,/ ante la complaciente mirada del preceptor/ (un vicario de Saboya)”. Puede que la suspicacia en la lectura del poema de Juaristi provenga de la lectura de este “Tríptico de la contrailustración”⁶⁸, uno de los mejores ejemplos de las plasmaciones irónicas de lo filosófico en la poesía reciente:

I
Rivarol

Qué dolor, por un descuido/ Diderot y D'Alambert/ cenaron un Camembert/ putrefacto y revenido./ Después de haberlo comido/ sobrevino la tragedia:/ a las dos horas y media/ sufrieron un apretón/ y escribieron de un tirón/ la perversa Enciclopedia.

II
Herder

Oh, Kant, inflas sin medida/ la Razón. Es un dislate./ Yo me hueles que hay tomate/ en esa Razón tan Pura./ Tú dirás que soy un cura/ y en eso tienes razón./ pero mis razones son/ puras, santas y sinceras:/ pido a Dios que no te mueras/ de un ataque al corazón.

63 Alfredo Saldaña, *No todo es superficie. Poesía española y posmodernidad*, Universidad de Valladolid, 2009, p. 135, n. 28.

64 José María Álvarez, *Sobre la delicadeza de Gusto y pasión*, Sevilla, renacimiento, 2006, p. 14.

65 Jon Juaristi, *Poesía reunida (1985-1999)*, Madrid, Visor, 2000, p. 31.

66 Sic.

67 Almudena Guzmán, *Zonas comunes*, Madrid, Visor, 2011, p. 27.

68 Jon Juaristi, *Arte de marear*, Madrid, Hiperión, 1988, p. 39-41.

III

Burke

Libertinos de letrina,/ os perdí todo el respeto/ cuando el cuello de Capeto/ cercenó la guillotina./ Hoy la chusma se amotinal/ y añoráis la mano dura./ Pero, en esta coyuntura,/ ¡echadle un galgo a Voltaire!// Habéis perdido el poder/ por hacer literatura.

No es tarea sencilla encontrar poemas sobre Hegel en nuestra tradición poética reciente, no son muchos los poetas que se hayan atrevido con tal nombre, pero Juan Carlos Gea lo ha hecho con magnífico resultado:

[...] De la misma manera/ Georg Wilhelm Friedrich Hegel,/ Magister Alegorista,/ Imperator del Escombro,/ Príncipe del Vertedero,/ Gran Maestre Fundador del *ready-made*,/ Ventrílocuo Absoluto, Paciente/ Domador de la Paloma,/ afincándose en la cima de la gran escombrera/ (en la vertical de Jena, unos mil ochocientos/ y seis años después de Jesucristo: atardecía,/ y el nivel había subido/ unos buenos milímetros con los muertos sajones/ y los muertos de Prusia/ y los muertos de Francia, amontonados/ en el campo de batalla),/ auscultó los rumores en las vísceras del suelo/ y después sumergió sus blancas manos/ en el gólgota de cuerpos y de objetos/ y eligió los de su gusto./ Y así cosió, ensambló/ puso unos junto a otros y compuso/ con los restos exhumados —osamentas y cascotes,/ y rescoldos de letras, y sangre pulverizada,/ con fragmentos de efigies casi siempre notables/ en su más lindo perfil—/ un guiñol Bonaparte y su montura/ que sentó en su regazo, y al que hizo proclamar/ levantando con sus manos la manita/ a la altura del flequillo repeinado:/ «Hasta aquí llegó la Historia; a partir de aquí el Cielo». Y hasta aquí llegó, en efecto, la paciente construcción/ de la torre de Babel; y a partir de aquí empezó/ su lenta declinación: este desmoronamiento/ (pues saber lo que se es es empezar/ a saber que se está/ dejando de ser) [...].⁶⁹

Jorge Riechmann vuelve a mostrar su lado poético más combativo en un poema donde alude a Schopenhauer y a Nietzsche para rechazarlos: “Siglo nuevo, vida nueva”⁷⁰:

Aceptar que somos fragmentos cambio constante animales/ que no buscan realizar valores/ sino sólo saciar necesidades// liberarnos/ de la ilusión del yo/ la trampa del libre albedrío/ y los engaños de la moral// extirpar las nociónes/ de finalidad y de esperanza/ abandonar la idea misma de sentido/ y el herido afán sístico por cumplirlo// volver a poner a Nietzsche y Schopenhauer/ sobre la mesa de noche/ junto a la petaca de ajeno/ y la polvera con cocaína// son planes de vida/ que sólo cabe plantearse/ en California o en Baviera/a partir de los 80.000 dólares al año// los demás/ apretamos los dientes/ y seguiremos/ resistiendo.

Atenuada la ironía de Riechmann en su lírica reivindicativa, el ingenio mordaz viene en esta ocasión de la mano de Carlos Martínez Aguirre y su

69 Juan Carlos Gea, *Occidente*, Gijón, Trea, 2008, pp. 30-31.

70 Jorge Riechmann, en *Cambio de siglo. Antología de poesía española 1996-2007*, Madrid, Hiperión, 2007, pp. 176-177.

habitual incorrección política y reutilización irónica de la tradición, tanto del pensamiento como de la métrica:

PARERGA UND PARALIPOMENA

¡El mundo es dolor! ¡El mundo es dolor!/ ¡Qué odiosa doctrina tiene este señor!/ ¡Yo no sé por qué tuve que creerle!/ ¡Mi sangre se hiela tan sólo con verle!/ ¡Amar sólo causa dolor más profundo!/ ¿De dónde sacaste tu impulso fecundo/ leyendo la *Critica* del bueno de Kant?/ ¿Por qué envenenaste como un alacrán/ con fiero aguijón, viejo pesimista,/ mi tierna mollera de horror pantelista?/ ¡Amar sólo causa dolor más profundo!/ ¡Yo pienso en la madre que te trajo al mundo!⁷¹

Algo más serio se muestra Martínez Aguirre en “Sören Kierkegaard”⁷², donde el yo lírico habla a un “tú” que es el propio filósofo:

Alrededor del alma de un hombre atormentado/ se traza la parábola de Isaac y Abraham./ Tus ojos se clavaron en los ojos de Cristo/ moravo y encontraste amor en la severa/ imagen que tu padre te mostró de Jesús./ Tus ojos se clavaron también en las espinas/ que coronan las sienes de cada hombre y mujer/ y quisiste calmar su dolor con tus lágrimas/ escritas en tus libros con tinta de tu sangre./ Tus ojos tan profundos se clavaron por fin/ en aquella muchacha que sólo era una niña,/ hermosa como el sueño de un ángel celestial,/ pura como la luz del sol de la mañana,/ la cálida Regina Olsen, enamorada/ del teólogo-poeta, la niña que volviste/ el centro de tu lucha. La niña que inmolaste/ en tu altar por tu oculto sentido de la estética,/ para encontrar en ella tu propia salvación/ y la de Sartre, de Camus, y mía...

Kierkegaard parece ser también el protagonista del peculiar poemario de Pedro Casariego Córdoba *El hidroavión de K.*, donde K. es Kierkegaard, “El humilde empleado/ sonriente” de la Lurie Co., en California, enamorado de Marie, primera secretaria de la compañía. La voz poética narra los sueños de Kierkegaard, que parece a la vez una traslación del filósofo a otra época y lugar y un correlato del autor.

Nietzsche es, junto con Platón y Heráclito, uno de los filósofos más citados en nuestra poesía contemporánea, puede que debido al valor literario de su propia obra filosófica, su influencia en el pensamiento postmoderno o la llegada a nuestro territorio de lo que se dio en llamar en otras zonas de Europa “Nietzsche-Renaissance”⁷³. Son varias las ideas nietzscheanas a las que se hace referencia, desde el eterno retorno (“Eterno retorno”⁷⁴ de Roger Wolfe) a la muerte de Dios

71 Carlos Martínez Aguirre, *La camarera del cine Doré y otros poemas*, Madrid, Hiperión, 1997, p. 33.

72 *Ibid.*, p. 38.

73 Mauricio Ferraris apunta las posibles razones de éste último en *Tracce, Nichilismo, moderno, postmoderno*, Milano, Mimesis, 2006, p. 151.

74 Roger Wolfe, *Noches de blanco papel*, Barcelona, Huacanamo, 2008, pp. 161-162.

(“Carta desde Sunión”⁷⁵ de José María Álvarez) o el superhombre (Leopoldo María Panero y Félix Caballero tienen incluso un poemario titulado *Presentación del Superhombre*⁷⁶), y no faltan las referencias a su propia figura o escenas de su vida (“Los ojos verdes y estrábicos de la enfermera/jefe de la clínica en que murió Nietzsche”⁷⁷ recuerda Manuel Vilas). También Pere Gimferrer y Alberto Santamaría hacen referencia a él en “Cascabeles” y “La peluca de las cosas II”, respectivamente. El mismo Vilas, cuyo vitalismo —especialmente en sus tres últimos poemarios— bien podría ser de filiación nietzscheana, nos lleva de nuevo a la Filosofía como materia de estudio en “Cien años después”⁷⁸, esta vez desde la pasión de un estudiante de oposición que se dirige a Nietzsche el día previo a su examen:

(Madrid, junio del 98)/ Mira tu sí a la vida aquí reunido, míralo cuanto deseas./ Mira las ciudades llenas de esclavos, de hombres empobrecidos./ No soy más que un estudiante de filosofía,/ convocado a oposición, que en el verano lee,/ lentamente, todos tus libros./ No caminé por Alemania, aunque sí aprendí el griego,/ pero lo olvidé, lo olvidé porque tuve que ganarme la vida/ a toda costa: hoy el sustento es el pensamiento./ Y estoy aquí, en una habitación,/ frente a tus miles de palabras, palabras en las que nadie cree,/ palabras destrozadas, que me servirán, si las recuerdo bien,/ para que me den una plaza en un colegio de provincia/ de España, país que no te dignaste —tus razones tendrías—/ conocer, atravesar, tocar como se toca el cuerpo de la vida./ Al fin y al cabo, no figuran genios en España/ en este temario de filosofía./ Una vez estuve en tu país, hace años, en un viaje barato:/ toda mi vida ha sido muy barata, pero la amo como tú dijiste/ que debíamos amar todo cuanto de nosotros brotase/ en un soplo permanente, y no me he engañado/ y rehusé los vicios, los narcóticos, las sandalias del esclavo./ El mundo, del que tú te enamoraste, está concluido:/ la naturaleza es una vieja arruinada, melancólica,/ hedionda y desagradable,/ las montañas echaron a sus ángeles custodios, que murieron,/ la vida perdió la voluntad de vida y está enferma, guarda cama en un asilo./ Han pasado cien años y no has vuelto, ni volverás nunca,/ allí te equivocaste bien que a sabiendas, como un anarquista/ ocioso, como un burgués delirante que aliena/ una inmortalidad sedicosa, pagana y nueva./ Y dime si el drama no está allí mismo: te fuiste/ y no has de vivir de nuevo, preso en la mentira de la muerte,/ y qué torpes resultan los deseos, los pensamientos, las teorías,/ las horas pasadas en duro discernimiento que a una utopía/ gigantesca conducen, y así pasa el tiempo, y así pasó tu vida./ Y la mía pasa con menos ansias que la tuya, y de eso me quejo/ hoy aquí. A ti vinieron los griegos, las voluntades altivas,/la muerte de Dios, mujeres enamoradas de tu talento cruel/ a quienes debiste macerar sus culos con mano de Dioniso,/ el radiante desdén de todo cuanto maduró antes de tí/ en las imaginaciones más ilustres,/ pero a mí, ¿qué me queda a mí/ sino tus obras editadas en edición de bolsillo, subrayado/ aquello que pensé más importante, aquello que, mañana,/ si tengo

75 José María Álvarez, *Museo de cera*, Sevilla, Renacimiento, 2002, p. 292.

76 Leopoldo María Panero y Félix Caballero, *Presentación del Superhombre*, Madrid, Valdemar, 2005. No mencionan, en cambio, explícitamente a Nietzsche, sí a Platón (p. 24), Hegel (p. 30 y 119), Sartre (p. 122) y Heidegger (p. 153).

77 Manuel Vilas, *Amor, Poesía reunida, 1988-2010*, Madrid, Visor, 2010, p. 145.

78 *Ibid.*, pp. 45-46.

la suerte de que me pregunten por ti/ y no por Aristóteles, Santo Tomás o el triste Kant,/Habré de exponer con cara de hombre laborioso, prudente,/ honrado?

Joan Bonilla, admirador confeso de Nietzsche, tiene también un poema sobre “El superhombre”, pero cabe destacar la reescritura personal que de las ideas del filósofo hace en su versión de “Zarathustra explicado a los bonzos”⁷⁹ en su último poemario:

Primero somos hombres/ mordida nuestra sangre por el miedo/ a qué habrá más allá del horizonte./ Devorando desierto/ las circunstancias nos moldearán,/ metaforoseándonos en camellos./ Ni tormentas de arena ni kilómetros/ de sed nos detendrán. Un día llegaremos/ a ser dueños de toda circunstancia:/ leones propietarios de un abismo/ donde la ley coincida con tus necesidades/ y en nuestra sangre ya no fluya el miedo./ Pero un día, una noche,/ tampoco eso nos basta, queremos desafiar a lo real/ inventando otro mundo/ donde la muerte no guarde secretos,/ donde el tiempo no sea un policía sádico./ Taremos entonces al niño que hace magia,/ amo de las ficciones/ tras el que al fin estalla un dios que mata a todo dios:/ al fin, el superhombre./ Llegados a ese punto/ que sólo alcanza uno de cada cien mil viajeros,/ podremos suicidarnos/ sin que nos agujonee la certeza/ de que algo milagroso está perdiéndose.

Pocos son los filósofos españoles que podemos encontrar en la poesía española reciente, lo cual no es extraño porque, como decía Manuel Vilas en el poema citado anteriormente, “al fin y al cabo, no figuran genios en España/ en este temario de filosofía”, y estamos comprobando que son los autores de los últimos planes de estudios de secundaria de nuestro sistema educativo los que aparecen —salvo excepciones— en los poemas. Podemos rescatar, para dejar constancia de algún ejemplo, un fragmento de “Don Miguel de Unamuno cumple su muerte”⁸⁰, de Luis Antonio de Villena, donde un enigmático yo lírico relata cómo su viejo profesor le narra su encuentro con Unamuno, encontrándose las voces del yo lírico, el profesor, el desconocido que arregla la cita y el propio Unamuno:

Era yo entonces enseñante de Arte —Historia del Arte—./ ¿Y le hablé de Salamanca, de las cúpulas frías, de sus largos/ inviernos?/ (El profesor, mi amigo, estaba en cama/ una tarde, en febrero, cansado, algo viejo...)/ El doctor Unamuno quiere hablar con Vs./¿El rector? No, yo no lo conocía. Me parecía estricto;/ mas su mirar de búho me atraía, un hombre de aristas/ —pensaba— tan lejos de la felicidad.../ Nevaba y era viejo, como vieja esa tarde/ con aire, muy filoso, medieval./ Siéntese, profesor —me dijo— ¿le calienta el brasero? [...].

79 Juan Bonilla, *Cháchara*, Sevilla, Renacimiento, 2010, pp. 53-54.

80 Luis Antonio de Villena, *Alejandrías: antología, 1970-2003*, Sevilla, Renacimiento, 2004, p. 174.

Wittgenstein es, una vez más, la diana de la ironía de Martínez Aguirre en “Sobredosis intelectual que sufrió el poeta leyendo el *Tractatus Logico-philosophicus*”⁸¹:

Un perro me mira nefrítico/ y lanza un aullido brahmánico,/ mis nervios se erizan de pánico/ y escucho un sonido levítico./ Se agita mi pecho analítico/ como un elefante indostánico/ buscando un maní radamánico/ en un carnaval monolítico./ Me ataca un sudor sifilítico/ con un frenesí matemático,/ adquiero un color jesúítico/ y escucho el cantar de un lunático,/ me invade un sopor sodomítico/ y vuelvo los ojos socrático.

Pero también el filósofo vienes aparece mencionado en oportunas referencias —recordemos su aportación a la filosofía del lenguaje o el punto 7 del *Tractatus*, “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”— de poetas que hacen de la indagación en el lenguaje materia poética o aquellos cercanos a la llamada Poética del silencio, como José-Miguel Ullán y Jaime Siles:

L. W.

(29 de marzo de 1916)

Entre *forzado e inhabituales*,/ el sinnúmero espeso/ de los quehaceres./ (MADRE:/ —En esta casa, todas/ las desgracias nos han pasado en marzo...)/ Mas, si quieres echar de ver/ por qué el pobre resiste a lo costoso,/ escucha/ el porvenir de su secreto:/ “Vida,/ es de todo barato el escarmiento.”⁸²

CONVERSACIÓN CON WITTGENSTEIN

¿QUÉ es lo expresado?/Esto: lo inexpresable./ Porque lo inexpresable es lo único/ que nosotros podemos expresar./ Lo demás, Como sabe muy bien,/ sólo es lenguaje.⁸³

También autores más recientes, de la última corriente denominada “Postpoesía”⁸⁴, tienen muy presente a Wittgenstein en la construcción de un nuevo paradigma poético y de acercamiento a lo metalingüístico. El ejemplo más claro es Agustín Fernández Mallo, cabeza visible del “movimiento”, cuyas referencias al filósofo son constantes; a su primer poemario, por ejemplo, lo tituló *Yo siempre regreso a los pezones y al punto 7 del Tractatus*.⁸⁵

Pocas referencias hemos podido encontrar de un filósofo de la altura e influencia de Heidegger, debido, quizás, a la complejidad de sus planteamientos; sí lo cita, sirviendo de elemento disparador del poema, al principio de “Nuevo

81 Carlos Martínez Aguirre, *La camarera del cine Doré y otros poemas*, Madrid, Hiperión, 1997, p. 36.

82 José-Miguel Ullán, *Órganos dispersos*, Lanzarote, Fundación César Manrique, 2000, pp. 50-51.

83 Jaime Siles, *Pasos en la nieve*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 149.

84 Cf. Agustín Fernández Mallo, *Postpoesía. Hacia un nuevo paradigma*, Barcelona, Anagrama, 2009.

85 Agustín Fernández Mallo, *Yo siempre regreso a los pezones y al punto 7 del Tractatus*, Madrid, edición personal, 2001.

evangelismo (Contamos contigo)⁸⁶, y en alemán, Javier Moreno, uno de los poetas jóvenes que más uso hace de lo filosófico —y en los que más se percibe sus estudios de Filosofía—:

Nur noch ein Gott kann uns retten (Heidegger) en una charla grabada y sólo difundida/ después de su muerte)/ Sólo unos días puede salvarnos/la infancia/el amor/el azar/ el hombre/ (¿el hombre?)/ ser el latido del planeta/ de las manecillas del reloj/ en su giro/ inverso a la galaxia// Necesitamos sobre las nubes/ un dedo señalando/ un punto en el horizonte/ caminar con fe/ aunque se abra el abismo/ Abandonarnos con placer a la certeza/ de que no somos libres// Sólo un dios puede salvarnos/ algo que debería figurar en camisetas/ en marquesinas de autobuses/ iluminando con neones las cumbres/ de la ciudad, en cada mirada/ auscultada en el metro// Bienaventurados los posesos/ porque ellos conocen/ la delicia de la extinción// Sólo un dios puede salvarnos/ Tecléalo con minúsculas/ sin acentos, si tienes prisa/ Pásalo.

Es en un perfil como en el de Javier Moreno donde podemos encontrar a algún filósofo más reciente y fuera de la órbita de los planes de estudios como Deleuze:

DRÁCULA (SUBTÍTULOS)

Pensar sin imagen/ como quería Deleuze/ es mirarse al espejo/ donde una mano/ trazó con carmín/ DESCONÓCETE A TI MISMO/ saber que es otro el que se afeita/ y abandona su cuerpo/ bajo la ducha [...].⁸⁷

Hasta aquí nuestro itinerario, el catálogo de poemas del panorama español contemporáneo que muestran algún elemento de la Filosofía —disciplina, materia de estudio— (que no de lo filosófico) en su epidermis, en su referencialidad directa. Nuestro objetivo, aquel de *mostrar* está, por tanto terminado, y sacar conclusiones precisas sería igual que imponer la interpretación de una exposición a su salida. Solo ofreceremos, por tanto, una recapitulación con alguna idea general: Desde los años 50 —que abarca esta muestra— hasta la actualidad, la Filosofía aparece en todo tipo de corrientes, movimientos, generaciones poéticas y estilos personales, no solo, como sería previsible, en las etapas o modelos más culturalistas (una vertiente de la poesía novísima y postnovísima, por ejemplo), sino también en la Generación del 50, la poesía de la otra sentimentalidad, de la experiencia, del silencio, en el realismo sucio o en la Postpoesía. La amplitud del alcance de este tratamiento de lo filosófico es inversamente proporcional a la profundidad con la que se utiliza, precisamente porque *se utiliza*. Se hace uso de referencias comunes —reconocibles y compartidas por una comunidad interpretativa bastante amplia, de ahí que los filósofos mencionados sean el canon de la disciplina como materia de estudio (las excepciones las aportan, en su mayoría, poetas que son profesionales de este ámbito, como Jorge Riechmann o Alberto Santamaría)— en aras de otros intereses: la contextualización histórica, el apoyo a una idea que el autor o el yo lírico defiende (argumento de autoridad),

86 Javier Moreno, *Cortes publicitarios*, Madrid, Devenir, 2006, pp. 51-52.

87 *Ibid.*, p. 49.

el posicionamiento del autor a través de la negación del pensamiento de un filósofo, el servir de correlato histórico del contexto de emisión del poema (sobre todo cuando España todavía estaba bajo el franquismo), el uso de la biografía o una escena de la vida de un filósofo como trasunto de la del autor, la utilización de una cita concreta de un filósofo como referencia fosilizada, como tópico o símbolo (Heráclito y el río). La filosofía es en todos estos casos y poemas lo contrario al iceberg, es toda superficie.

La otra gran opción, además de la utilización para otro interés prioritario, es la satirización, bien sea del filósofo (ya personaje en el poema), bien de sus ideas. La sátira, aunque implique ridiculización, tiene carácter predominantemente humorístico, cómico más que denigrador. El filósofo puede ser satirizado y aparecer como víctima de una burla poética más por su condición de ícono histórico e intelectual, como figura o pensamiento incuestionable, que como oponente real. En otras palabras: la sátira puede también no tomarse en serio a sí misma, ser más un ejercicio poético que un alegato contra el elemento satirizado (la sátira de Martínez Aguirre sobre Kant es buen ejemplo). Una de las plasmaciones de este intento irónico, satírico, es la paródica, que toma un texto filosófico concreto y lo reformula con variaciones de carácter humorístico (Ángel González con Heráclito). Esta técnica, sin embargo, no es la más utilizada, más bien es una constante el uso irónico de la mención o la referencia (el “Platón/ inventó la teoría de las Formas/ y la Dow Corning/ inventó los implantes de silicona” de Riechmann).

Todos estos usos secundarios escogen, a su vez, la voz poética y persona verbal que mejor se adapta a su interés, desde el yo lírico como narrador, o que introduce otras voces mediante el estilo indirecto, o la voz que habla en segunda persona, donde el *tú* es el filósofo al que se interpela, al monólogo dramático donde habla directamente el pensador, al que reconocemos generalmente por la alusión en el título del poema.

La relación poesía-filosofía es, también en el panorama reciente español, cercana pero tensa, estrecha pero superficial. Sin embargo, la venganza de la poesía, en última instancia, no es tal, excepto en términos de utilización como materia poética, de descender a la Filosofía de su escalafón superior a través de su conversión en *medio*, su disociación de su fin, su descontextualización en una práctica estética desrealizadora, y de la obliteración de su seriedad en el camino. “La poesía es un arma/...”, como dijo aquel otro poeta español, pero inofensiva.

Cristina Gutiérrez Valencia,
C/ García Morato, 23B, 7ºN,
47007, Valladolid.
cristina.guva@gmail.com

DEL IDEAL A LA PESADILLA: REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y PRÁCTICA LITERARIA EN EL ROMANTICISMO ALEMÁN. Una perspectiva desde la Literatura Comparada

Sara Molpeceres Arnáiz, Universidad de Valladolid.

Resumen: El Romanticismo alemán constituye un momento clave en la cultura occidental en el que las relaciones entre filosofía y literatura resultan especialmente estrechas y presentan un propósito común: solucionar los problemas del hombre moderno. Tras los excesos del racionalismo ilustrado, los románticos consideran un imperativo recuperar la armonía perdida del hombre con lo divino y con la naturaleza. Esta aspiración se manifiesta tanto en la filosofía como en la literatura, pero de manera distinta. Nos proponemos en este trabajo mostrar cómo se articula esa tendencia hacia el Ideal desde cada una de las disciplinas, para lo cual nos basaremos en autores como Hamann, Herder, Humboldt, Goethe, Schiller, Schlegel y, en particular, Hoffmann.

Abstract: German Romanticism is a key period in Western culture in which philosophy and literature are close related and have the same aim: to help modern man to overcome the difficulties of his age. After the Enlightenment, it seems clear that romantic man has to reconstruct the harmonic bond between man, God and nature. This ambition is stated both in literature and philosophy, but in a different way. This paper deals with the ways in which this trend toward Ideal is shown in both philosophy and literature. We will take into account authors such as Hamann, Herder, Humboldt, Goethe, Schiller, Schlegel and Hoffmann specially.

En la historia de Occidente son numerosos los momentos en los que la reflexión filosófica y la práctica literaria se han desarrollado de manera aislada, ignorándose o incluso enfrentándose. No obstante, nos vamos a centrar aquí en un periodo cultural, el Romanticismo, en particular el Romanticismo alemán¹, en

1 Advertimos ya que vamos a utilizar el término ‘Romanticismo alemán’ para referirnos de manera general al periodo comprendido entre las décadas finales del siglo XVIII y los años 40 del siglo XIX, teniendo en cuenta que englobaríamos bajo la misma etiqueta generaciones que no son plenamente románticas, con otras que sí se han considerado tradicionalmente como tales. Establecer los límites del Romanticismo alemán no es tarea fácil. Se puede considerar como los primeros románticos a la generación del *Sturm und Drang* (1767-1784), movimiento compuesto por autores como Schiller o Goethe, y a su equivalente en filosofía, el grupo de los Filósofos de la fe (Hamann, Herder, Jacobi). No obstante, hay que tener en cuenta, por una parte, que hay autores puramente ilustrados, como Lessing, que presentan importantes rasgos románticos, y, por otra, que muchos autores pertenecientes al *Sturm und Drang* renegarán de él para convertirse en representantes del ‘Clasicismo de Weimar’, formado, entre otros, por Lessing, Kant, Herder, Schiller y Goethe. El caso de estos dos últimos autores resulta especialmente complejo, pues dependiendo de la fuente, se considera que pasan por una fase romantizante y después una clasicizante, o bien son plenamente ilustrados o plenamente románticos. A esto hay que

el que se presenta la especial circunstancia de una colaboración armoniosa y muy productiva entre las dos disciplinas, la filosofía y la literatura. De hecho, puede considerarse que el Romanticismo alemán se diferencia precisamente de cualquier otro Romanticismo europeo por la importante base sistemática, filosófico-científica, que está detrás de la creación literaria y, a su vez, porque las ideas expuestas a nivel filosófico se intentan llevar a la práctica en el ámbito artístico.

El movimiento romántico se construye, como sucede tantas veces, a partir y contra la corriente de pensamiento dominante en el periodo inmediatamente anterior, en este caso el racionalismo ilustrado². Para el romántico, la herencia ilustrada que ha recibido del periodo anterior no es en absoluto positiva: un concepto de lo humano en el que se han potenciado los aspectos lógico-racionales, dejando de lado los demás; una visión de la realidad y la naturaleza que da primacía al conocimiento y estudio de los elementos tangibles, mensurables y universales, obviando aquellos aspectos que la razón no puede abarcar... todo ello le parece al romántico una carga demasiado pesada que no puede mantener, pues supone una visión incompleta, un conocimiento parcial del mundo y del hombre en el que todos los elementos del conjunto están desligados entre sí, empezando por él mismo, que siente un profundo desarraigo y desamparo. De ahí que todos

sumar el hecho de que esta generación convive con la siguiente, la plenamente romántica surgida en torno a los círculos de Heidelberg, Jena y Berlín, y que hay autores que, siendo también contemporáneos, no podrían considerarse ni ilustrados ni románticos, y formarían lo que Félix Duque ha dado en llamar 'Ilustración cansada', que incluiría autores como Fichte, Schelling o Creuzer (Félix Duque, "Introducción: de símbolos, mitos y demás cosas antiguas", en Friedrich Creuzer, *Síleno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 9-43). Ante semejante situación optaremos por utilizar la etiqueta 'Romanticismo' de manera general incluyendo a todos estos autores, pues, más allá de sus contextos concretos, todos ellos presentan, a nuestro parecer, elementos semejantes y compatibles que, puestos en común, nos permiten hablar de una cosmovisión romántica compartida. Sobre todas las cuestiones comentadas acerca de la dificultad de delimitar el Romanticismo alemán y sus diferentes grupos y generaciones, cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia, vol. III (Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX)*, Turín, Unione Tipografico- Editrice Torinese, 1982, p. 14; Herbert Greiner-Mai, "Clasicismo de Weimar", en Herbert Greiner-Mai (ed.), *Diccionario Akal de literatura general y comparada*, Madrid, Akal, 2006, pp. 64-66; Friedel Wallesch, "Sturm und Drang", en Herbert Greiner-Mai (ed.), *Diccionario Akal de literatura general y comparada, op.cit.*, pp. 356-358; Sergio Givone, *Historia de la estética*, con apéndices de Maurizio Ferraris y Fernando Castro Flórez, Madrid, Tecnos, 1990, p. 74.

2 Hablamos de la corriente dominante durante la Ilustración. Hay que tener en cuenta que, en realidad, el gran Siglo de las Luces no presenta una ideología homogénea, pues coexisten en él dos tendencias, la más visible, la de la luminosa "razón sistematizadora y ordenancista, otra que queda en la penumbra, mucho más atractiva, de la valoración de lo irracional" (Guillermo Carnero, *La cara oscura del Siglo de las Luces*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 16). Esta segunda tendencia, corriente de pensamiento subterráneo, se encuentra ya en pensadores como Rousseau, Diderot o Voltaire, y anuncia muchos de los elementos que formarán el sistema ideológico del Romanticismo.

los esfuerzos del romántico se dirijan a recuperar la conexión perdida buscando el equilibrio, en igualdad de condiciones, de los elementos que conforman lo humano y lo natural. El camino empieza por la reconciliación de todos los campos y disciplinas del saber humano, en particular de dos: la filosofía y la literatura.

El romántico no es, como a veces se ha dicho, un exaltado que defiende la primacía de lo irracional frente a lo racional. Todo lo contrario. El romántico se sabe un ser racional y no quiere deshacerse de la razón, simplemente trata de compensar los excesos cometidos en nombre de la razón ilustrada buscando la continua interrelación y equilibrio entre los aspectos más lógico-racionales del hombre y los ámbitos emotivos y sensoriales, personificando ambas cosas en la fusión entre la filosofía y la poesía, fusión que tendría como consecuencia el nacimiento de un pensamiento totalizador, propio de un hombre concebido, igualmente, como entidad total.

No ha de extrañar, entonces, que muchos de los grandes literatos del Romanticismo alemán ejerzan también de ensayistas y filósofos, como es el caso de Goethe, Schiller, Novalis, Hölderlin, Kleist, Tieck... No es de extrañar, tampoco, que en los grandes Círculos románticos, ya sea el de Jena³, Heidelberg⁴ o Berlín⁵, artistas y pensadores intercambien sus ideas en igualdad de condiciones, influyéndose mutuamente.

Desde el ámbito de la Literatura Comparada, en particular desde la concepción que proporciona el llamado ‘nuevo paradigma’⁶, se plantea la

3 El Círculo de Jena (1797-1801) estaría compuesto, entre otros, por los hermanos Schlegel, L. Tieck, Novalis, F. Schleiermacher y principalmente Schelling (*cf. Herbert Greiner-Mai, “Jena Romantik”, en Herbert Greiner-Mai (ed.), Diccionario Akal de literatura general y comparada, op. cit., pp. 180- 181.*)

4 Con una duración de tres años (1805-1808), el Círculo de Heidelberg estaría formado, entre otros, por A. von Arnim y C. Brentano (cuya marcha a Berlín causa la disolución del grupo), por Görres, Creuzer, los hermanos Grimm, von Eichendorff, etc. (*cf. Herbert Greiner-Mai, “Heidelberg Romantik”, en: Herbert Greiner-Mai (ed.), Diccionario Akal de literatura general y comparada, op. cit., pp. 160- 161*). Asociado a este grupo también estaría Creuzer, discípulo de Goerres y profesor de Heidelberg (*cf. Giampiero Moretti, “Introduzione. Creuzer, Bachofen, Baeumler. Tre stazioni del pensiero mitico”, en Giampiero Moretti (a cura di), Dal simbolo al mito I, Milán, Spirali Edizioni, 1983, pp. 11- 83.*)

5 El Círculo de Berlín, a pesar de ser cronológicamente anterior a los otros dos (1792- 1822), estará formado fundamentalmente por autores que se han trasladado a Berlín y que antes formaban parte de los círculos de Jena o Heidelberg. Entre los componentes del círculo berlines pódemos encontrar diversos autores provenientes del círculo de Jena que se trasladan a Berlín como L. Tieck, F. Schleiermacher, A. W. Schlegel; y otros como A. von Chamisso, A. von Arnim, C. Brentano, E. T. A. Hoffmann, etc... (*cf. Herbert Greiner-Mai, “Romanticismo Berlinés”, en Herbert Greiner-Mai (ed.), Diccionario Akal de literatura general y comparada, op. cit., pp. 322- 323*).

6 Representado por autores como Pierre Swiggers, Adrian Marino o Douwe Fokkema, el nuevo paradigma comparatista implica dejar de lado la concepción de la Literatura Comparada como una disciplina centrada en los contactos entre dos o mas literaturas

ampliación del objeto de estudio de esta disciplina más allá de la comparación de obras o autores literarios para hablar de la comparación entre sistemas y subsistemas ideológicos que estarían en la base, sí, de la literatura, pero también de otras artes y discursos culturales no artísticos, como el filosófico, el político, el científico, el religioso, etc. Es decir, partimos de la existencia de determinadas construcciones ideológicas en cada momento histórico de las que nacen las distintas manifestaciones culturales, artísticas y no artísticas, lo que propicia que podamos hablar sin rubor de la comparación entre literatura y otras artes, pero también de la comparación entre literatura y filosofía, ciencia, etc., ya que, al provenir del mismo sistema ideológico, de una misma cosmovisión ideológica de base, necesariamente habrá elementos en común entre las distintas disciplinas que nos permitirían, mediante un estudio comparativo sincrónico, desvelar y comprender en profundidad el atlas del imaginario que rige cada época a un nivel profundo⁷.

El enfoque que presenta este trabajo parte necesariamente de dicha base teórica, parte de la posibilidad de estudiar las interrelaciones entre la filosofía y la literatura no sólo porque en este caso concreto, el del Romanticismo alemán, hay una relación evidente, sino porque en todo momento histórico, filosofía y literatura son comparables en base al hecho de que surgen a partir de un sistema ideológico común que constituye la cosmovisión de una época, y mediante la comparación de ambas disciplinas podemos detectar y comprender con mayor claridad en qué consiste dicha cosmovisión. Hay que tener en cuenta, no obstante, que, como un periodo literario⁸, la cosmovisión ideológica de un determinado momento histórico no es homogénea e inmóvil, sino un sistema vivo de elementos que se interrelacionan, que pueden mostrar caras distintas en los diversos autores o disciplinas, y así sucederá en el caso de la literatura y la filosofía del Romanticismo alemán.

La cosmovisión romántica alemana, el sistema ideológico subyacente en la poesía y la filosofía románticas alemanas se construye alrededor de una idea fundamental: alcanzar lo Absoluto, lo Infinito, lo Eterno, el Universo, el 'Uno y

nacionales y orientada hacia el estudio de fuentes e influencias, para ocuparse del estudio de los productos literarios dentro de sistemas y subsistemas ideológicos en sociedades determinadas o en clases determinadas dentro de una sociedad (*cf.* David Pujante, "Sobre un nuevo marco teórico-metodológico apropiado a la actual tematología comparatista en España", *Hispanic Horizon*, 25 (2006), p. 82-115).

7 *Cf.* Michel Maffesoli, *Iconologías. Nuestras idolatrías postmodernas*, Barcelona, Península, 2009, p. 11. También sería posible un estudio comparativo de tipo diacrónico a través de las distintas épocas. En ese caso nos estaríamos adentrando en el marco de la Historia del pensamiento y de las mentalidades para descubrir cómo evolucionan a lo largo del tiempo los grandes temas y preocupaciones del hombre (*cf.* Yves Chrevrel, *La littérature comparée*, París, Presses Universitaires de France, 1989, p. 72).

8 *Cf.* Vitor Manuel de Aguiar e Silva. *Teoría de la literatura*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 247 y ss.; René Wellek y Austin Warren, *Teoría literaria*, Madrid, Gredos, 1966, pp. 318 y ss.

Todo⁹... y otros tantos términos que los románticos utilizan, habitualmente bajo el influjo de Spinoza, para dar expresión a la Totalidad de lo real¹⁰. Esta aspiración hacia lo Absoluto surge para colmar esos desequilibrios provocados por el racionalismo ilustrado ya comentados aquí, para compensar la exacerbación de la máxima cartesiana del hombre como ser pensante¹¹ que ha relegado a un segundo plano el arte y la literatura como medios de conocimiento, así como aspectos de la existencia humana como el sentimiento o la imaginación.

Detrás de esa búsqueda de lo Infinito no hay otra cosa que el intento, como se anuncia ya en las últimas décadas del XVIII desde distintos ámbitos (el artístico, el religioso, el filosófico), de conciliar las distintas facetas de lo humano para que puedan actuar en armonía, dando como resultado un ser humano que vive en feliz equilibrio consigo mismo y con el universo. No es extraño, por lo tanto, que sea esta tendencia hacia el Ideal el eje que articula todos y cada uno de los elementos que conforman la cosmovisión romántica: la importancia de la naturaleza, el individualismo, el genio artístico, la importante presencia de lo religioso en sus más variadas formas (desde el catolicismo hasta el ateísmo, pasando por el panteísmo y el satanismo), el pesimismo, la melancolía, lo fantasmagórico, la rebeldía, la evasión, la recreación del pasado... Todos ellos se relacionan de una manera u otra con la inevitable ansia de Absoluto del hombre romántico, pero también con la imposibilidad de alcanzar dicho objetivo: ese estado de perfección, esa Edad de Oro a la que se aspira y que se intenta reproducir tuvo ya lugar, en la imaginación romántica, en la Grecia antigua, una Grecia recreada en la que se vivía la totalidad con lo divino, y en el hombre se hallaban en equilibrio razón y sentimiento, síntesis y análisis.

Inevitablemente, las condiciones que posibilitaron esa Grecia antigua son imposibles de reproducir en el momento actual, de ahí la dificultad, imposibilidad, incluso, de conseguir esa fusión con lo Absoluto. En este sentido, el romántico es un espíritu trágico¹², un ser desgarrado que lucha una batalla que sabe ya perdida, un ser en el que es permanente la nostalgia de algo distante a lo que el espíritu tiende, sabiendo que es imposible alcanzar ese bien soñado, pero no dejando de aspirar a ello jamás.

Enmarcando ya nuestro tema, a la hora de plasmar esa misma necesidad de llegar al Ideal, el pensador y el artista van a optar por medios de expresión distintos, pues es evidente que cada disciplina posee su propio lenguaje, pero adelantamos ya que se van a diferenciar en un aspecto más que es de suma

9 Esta expresión de Lessing surge en una conversación con Jacobi tras leer un poema de Goethe, y acaba desembocando en una reflexión mutua acerca de la filosofía religiosa de Spinoza. Dicha conversación aparece reproducida en Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Editora Nacional, 1982, pp. 361-373.

10 Cf. Arsenio Ginzo Fernández, "Estudio preliminar", en Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 1990, p. XXVIII.

11 Cf. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 2000, p. 68.

12 Cf. Rafael Argullol, *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999.

importancia, y es ese aspecto trágico de la imposibilidad del Ideal. Quizás por su orientación programática, desde la reflexión filosófica se hará más hincapié en la necesidad de alcanzar lo Absoluto y los posibles medios para conseguir tal fin, que en la dificultad de la empresa. Desde la literatura, por el contrario, parece enfatizarse más la imposibilidad de este anhelo y, en especial en el caso del autor que hemos elegido para ilustrar la visión del Ideal desde el ámbito literario, E. T. A. Hoffmann, se nos da buena cuenta de los peligros que corre el hombre en su alta aspiración, de tal modo que, en la mayor parte de los relatos hoffmannianos que analizaremos aquí, las pretensiones humanas siempre acaban en fracaso, y el Ideal se torna pesadilla.

Llegados a este punto, nos disponemos a mostrar cómo se expresa en la reflexión filosófica y en la práctica literaria ese núcleo del pensamiento romántico que es la aspiración hacia lo Absoluto y su posibilidad e imposibilidad. Como se ha dicho, en lo que corresponde a la parte literaria se analizarán una serie de relatos de E. T. A. Hoffmann. En el apartado de naturaleza filosófica, que comenzaremos a continuación, hemos optado por basarnos en las teorías de diversos autores (aunque nos centraremos particularmente en Schiller) con el fin de proporcionar una panorámica lo más completa posible de la naturaleza de esa tendencia hacia el Ideal, sus causas y cómo se interrelaciona con cuestiones como la religión, la poesía o el lenguaje simbólico.

Es Friedrich Schiller (1759-1805) uno de los autores que trata con mayor claridad la naturaleza del estado del hombre de su tiempo y la necesidad de recuperar una relación armónica con el entorno, como en tiempos pasados. En *Sobre la educación estética del hombre*, de 1795 (época que se podría considerar la etapa post-romántica de este autor, pero que coincide plenamente con los románticos de la siguiente generación), Schiller expone que el hombre moderno es un ser escindido por el desgarramiento entre el instinto y la moral, un ser que está viviendo una etapa de degeneración¹³. El hombre vive en crisis porque ha de armonizar sus deseos e instintos internos (la propia naturaleza pasional y corrupta) y el ámbito de la obligación moral, el deber. Puesto que controlar el impulso del placer mediante la norma del deber es un esfuerzo titánico que causa un gran conflicto interno, el hombre vive dividido entre las necesidades e impulsos que rigen el mundo de lo físico y las obligaciones que imponen la moral y la racionalidad. Ambos aspectos no pueden ser más dispares: la naturaleza exige la variedad; la razón, la unidad. A la primera le corresponde el sentimiento y a la segunda la conciencia. Ambas forman parte de la doble naturaleza humana, pero cada una tiene sus fueros y “ninguna puede invadir los dominios de la otra sin provocar dañosas consecuencias para el estado interior o exterior del hombre”¹⁴.

13 Cf. Friedrich Schiller, *Sobre la educación estética del hombre*, en Friedrich Schiller, *Escritos sobre estética*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 102 y ss.

14 Ibid, pp. 154-155.

Lo ideal sería, por lo tanto, no alimentar la brecha entre razón y sentimiento, que es lo que llevaría a la autodestrucción del hombre, sino encontrar una forma de conciliar ambos aspectos, ya que, según Schiller, “el hombre, para mostrarse como espíritu, no necesita huir de la materia”¹⁵. Ese hombre en el que se presenta la armonía entre ambos elementos sería el alma bella¹⁶, y se caracterizaría por la conciliación de opuestos, pues el del alma bella sería un estado en el que:

la respuesta al imperativo ético no deriva de contraste o de lucha alguna, sino que, por así decir, brota espontáneamente por sí misma hasta el punto de que el deber es una sola cosa con el placer, la sensibilidad utiliza la regla impuesta por la razón práctica como si fuese propia, y la persona no conoce, en suma, escisión o laceración, sino armonía. Esta persona es el «alma bella»: cumple con «gracia» ese destino humano de la existencia por la moralidad que, de otro modo, donde resulte de la victoria de la voluntad moral sobre las pasiones, asume el carácter de la «dignidad»¹⁷.

A ser el alma bella se llegaría mediante un proceso educativo de carácter estético basado en un progresivo refinamiento del espíritu que nos permitiría alcanzar la belleza que equilibra ambas tendencias, la racionalidad y la sensibilidad. Hablaríamos, pues, de la superación de los estados físico y moral, y su síntesis en el estado estético.

No obstante, esta educación estética de la humanidad que Schiller propone como plan futuro presenta un leve contratiempo: ese estado armónico del individuo parece recordarnos a un tiempo pasado que aparentemente está fuera del alcance del hombre moderno: el mundo griego¹⁸.

De la mano de esta idea nos encontramos la distinción schilleriana entre poesía ‘ingenua’ y ‘sentimental’, que nuestro autor desarrolla en *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, también de 1795. En esta obra Schiller apunta que la poesía ‘ingenua’ sería “la poesía propia de los antiguos, es el producto de un mundo que ignora la escisión de sensibilidad y racionalidad, de necesidad y deber, de libertad e impulso”¹⁹. Tal situación se debe a que en el mundo griego la cultura no degeneró produciendo el abandono de la naturaleza²⁰, como ha sucedido con el hombre moderno, por eso la poesía antigua es poesía ingenua, porque:

15 *Ibid.*, p. 199.

16 Cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III (*Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*), op. cit., p. 15.

17 Sergio Givone, *Historia de la estética*, op. cit., p. 76.

18 Cf. *ibid.*, p. 77.

19 *Ibid.*

20 Cf. Friedrich Schiller, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, en Friedrich Schiller, *Sobre la gracia y la dignidad/Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icaria, p. 85.

es como si la naturaleza interesara más a su entendimiento y a su curiosidad que a su sentimiento moral; su afecto hacia ella carece de ternura, de la sensibilidad, de la dulce melancolía que los modernos ponemos en el nuestro. Más aún, al personificarla y divinizarla en sus distintos fenómenos y al representar sus efectos como acciones de seres libres, suprime su serena necesidad, por la cual precisamente nos atrae tanto a nosotros. Su fantasía impaciente lo lleva, pasando por encima de ella, al drama de la vida humana. Sólo le satisface lo viviente y libre, los caracteres, acciones, destinos y costumbres, y si nosotros a veces deseamos, en ciertas situaciones morales de ánimo, ceder la ventaja de nuestro libre albedrío, que nos expone a tanta lucha con nosotros mismos, a tanta desazón y error, a cambio de la necesidad –fatal, pero sosegada– de lo irracional...²¹

Éste es el alegre ideal al que debería aspirar el hombre moderno, de cuya humanidad ha desaparecido la naturaleza y que, por lo tanto, se ve forzado a mantener con ella una relación antinatural²². Por esa razón la poesía sentimental, que es la que caracteriza a los modernos, está basada en la dolorida nostalgia de lo natural en un hombre que ahora siente ‘los vejámenes de la cultura’ y descubre que “mientras éramos simples hijos de la naturaleza, gozábamos de felicidad y perfección; llegamos a emanciparnos, y perdimos lo uno y lo otro”²³.

Esto no quiere decir que el destino del hombre sea la vuelta a la naturaleza animal del buen salvaje. En agria polémica con Rousseau, Schiller recrimina al autor francés el querer reducir al hombre al estado primitivo, en vez de dar la oportunidad a una cultura humana que, bien enfocada, puede evolucionar hacia un estado de plena armonía²⁴. Para Schiller, la naturaleza irracional no puede ser el objetivo del hombre, pues supone sacrificar su elevado destino²⁵. Envidiamos sí, la condición de naturaleza pura de animales y plantas, porque hubo un tiempo en el que éramos naturaleza como ellos, pero hemos de colmar nuestra necesidad de volver a lo natural “por el camino de la razón y de la libertad”²⁶, pues precisamente la chispa de divinidad que es propia del hombre y que lo distingue de otros seres vivos es su tendencia al Ideal²⁷, y éste sólo se consigue mediante el equilibrio de razón y sentimiento, moral e instinto, cultura y razón. No podemos olvidar tampoco que el pasado que añora Schiller es el griego, no un estado primigenio y salvaje: nuestro autor distingue claramente una naturaleza bárbara, que sería un estado completamente irracional del

21 *Ibid.*, pp. 83-84

22 Cf. *ibid.*, p. 84.

23 *Ibid.*, p. 81.

24 Cf. Peter Szondi, “L’ingenuo è il sentimentale. Dialettica concettuale del saggio schilleriano”, en Peter Szondi, *Poetica dell’Idealismo tedesco*, Turín, Giulio Einaudi editore, 1974, p. 59.

25 Cf. *ibid.*

26 Friedrich Schiller, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, op. cit., p. 68-69.

27 Cf. *ibid.*

hombre, y una ‘naturaleza pura’ donde sentido y razón están en armonía²⁸, es decir, el estado ingenuo del hombre.

Esa naturaleza armónica de la etapa ingenua será un anhelo constante para el hombre moderno, que precisamente se caracteriza por la conciencia de que es un ser diferenciado de la naturaleza y su unión con ella es imposible. Su amor es amor a lo perdido, ya que entre la naturaleza y el hombre moderno media la cultura propia de la ‘época de artificio’²⁹ en la que vive. Cuando el hombre ha entrado en la etapa de la cultura y el arte ha puesto la mano sobre él, queda abolida aquella armonía sensorial y sólo le resta expresarse como unidad moral, es decir, como ser que anhela la unidad: esa unidad armónica que en el estadio ingenuo era real, ahora sólo puede ser un ‘ideal’ al que aspirar³⁰.

Esta distinción entre ingenuo y sentimental se hace más patente si nos acercamos a la figura del poeta, que además de ser el “custodio de la naturaleza”³¹, tendría entre sus manos el sagrado deber de “dar a la humanidad su expresión más completa”³². Así, el poeta ingenuo vivirá en un estado de sencillez natural en el que “el hombre todavía obra con todas sus fuerzas a la vez, como unidad armónica en que, por lo tanto, la totalidad de su naturaleza se expresa plenamente en la realidad”³³, y a la hora de crear deberá buscar la imitación de esa realidad reflejo de su propia perfección como hombre. En cambio, el sentimental, que vive en un estado de cultura, habrá de tender a la representación del ideal, pues cuando “la colaboración armónica de toda su naturaleza no es más que una idea, lo que hace al poeta debe ser el elevar la realidad a ideal”³⁴.

A pesar de la aparente ventaja del poeta ingenuo frente al poeta sentimental, pues aquél tiene delante de sí todo lo que éste anhela, lo cierto es que el sentimental tiene un destino mucho más elevado, ya que:

está en condiciones de dar al anhelo *un objeto más grande* que el que el ingenuo ha logrado y podía lograr [...] el uno cumple pues su cometido; pero ese cometido es ya de por sí de alcance limitado; el otro, aunque ciertamente no cumple del todo el suyo, tiene por misión un infinito³⁵.

No obstante, Schiller no deja claro si alcanzar el infinito será o no una tarea posible para el poeta sentimental. Parece que la naturaleza le ha otorgado la capacidad de reconstruir él solo “aquella unidad que la abstracción había anulado

28 Cf. *ibid*, pp. 90-91.

29 Cf. Peter Szondi, “L’ingenuo è il sentimentale. Dialettica concettuale del saggio schilleriano”, *op. cit.*, p. 74.

30 Cf. Friedrich Schiller, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, *op. cit.*, p. 90.

31 *Ibid*, p. 86.

32 *Ibid*, pp. 90-91.

33 *Ibid*.

34 *Ibid*.

35 *Ibid*, p. 128.

en él; de completar en sí la humanidad”³⁶, pero Schiller da por hecho que se trata de un ideal al que el poeta debe ir acercándose incesantemente, sin alcanzarlo jamás³⁷.

Recordemos que ésta será una constante y una aspiración en todos los autores de la época, y cada uno buscará su propia forma de salvar esa distancia entre el hombre y lo divino, pero también muchos se preguntarán hasta qué punto es posible tal unión. Continúa en la generación posterior a Schiller, la generación plenamente romántica, la idea de que el hombre moderno es un ser perdido que ya no puede acceder a la antigua capacidad de tocar la infinitud, mientras que el hombre de otras épocas y su arte sí eran capaces. Surge de nuevo, como modelo, como una Edad de Oro a la que aspirar, Grecia.

Esta última idea es expuesta ampliamente por Rafael Argullol en su obra *El héroe y el único*, donde queda patente que, para el romántico, Grecia supone un estado de gracia en el que el hombre vive la fusión con la naturaleza, una naturaleza que es:

fundamentalmente una instancia mítico-utópica que está mucho más presente en la subjetividad del poeta que en la realidad física exterior [...] la meta –belleza esencial, aquella que todo lo integra y que todo lo representa³⁸.

Así, en la Antigüedad griega, entre el hombre y la naturaleza existía un vínculo inescindible³⁹, en cambio el hombre moderno se siente más lejos que nunca de aquel ‘estado natural’, se ve solo y desamparado, expulsado de un paraíso que anhela y al que no puede acceder, ya que esa naturaleza soñada ya no existe y la que le rodea “se le aparece como inerte, *como enajenada*”⁴⁰. Ni siquiera él se siente capacitado para acceder a ella. A esto hay que sumar que el romántico sabe que el hombre de su tiempo es un ser que ha perdido la inocencia, y que parte de su incapacidad para llegar a lo Absoluto nace de la perfecta conciencia de la dimensión material que lo ata a lo terreno⁴¹.

Nos encontramos con un contraste radical entre el sueño de unidad y la realidad escindida, y precisamente este deseo y su imposibilidad están en la base de ese pensamiento trágico del Romanticismo, en la base de ese movimiento

36 *Ibid.*

37 Cf. Friedrich Schiller, *Sobre la educación estética del hombre*, op. cit., p. 148. Aunque esto varía a lo largo de la producción schilleriana, ya que en ocasiones lo sentimental es un estadio de búsqueda incesante e infructuosa del Ideal, y el verdadero Ideal sería una tercera etapa fruto de la oposición de ingenuo y sentimental; mientras que en otros momentos Schiller equipara lo sentimental y lo ideal. Cf. Peter Szondi, “L’ingenuo è il sentimentale. Dialettica concettuale del saggio schilleriano”, op. cit., pp. 75 y ss.

38 Rafael Argullol, *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, op. cit., p. 227.

39 Cf. *ibid.*

40 *Ibid.*

41 Cf. Heinrich von Kleist, “Sobre el teatro de marionetas”, en Heinrich von Kleist, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid, Hiperión, pp. 39-40.

perpetuo, de “esa pasión que arruina sin descanso todos los objetos que pueden concebir y desear (la naturaleza, el ser amado, el yo), todo lo que no es la Unidad increada, la disolución sin retorno”⁴².

Pero lo imposible y arriesgado del anhelo idealista no implica que el hombre, el artista, deba renunciar a la lucha. La inaccesibilidad de su deseo no sólo no lo desalienta, sino que lo fortalece, y con más intensidad nuestros autores se hacen eco de la necesidad de un cambio en el arte y en el pensamiento de su época, de la necesidad de un giro que aleje al hombre de las restricciones impuestas por la Ilustración y lo ponga en el camino del Absoluto, aunque no pueda alcanzarlo, ya que sólo se presenta de nuevo la gracia perdida “cuando el conocimiento ha pasado por el infinito”⁴³.

La capacidad de llegar a lo Absoluto pasa inevitablemente por recuperar la dimensión simbólica del ser humano, la recuperación de la imaginación como medio de conocimiento y la sustitución del concepto racional por el símbolo, cambiando, así, la manera en que el hombre trata de aprehender el mundo. Sólo la unidad de razón y sentimiento es capaz de acoger la totalidad incondicionada⁴⁴, pues sólo la unidad de ambos elementos nos permite comprender el todo (integrar cada uno de los elementos en la totalidad), mientras que con la razón únicamente podemos explicar (dividir el todo en partes)⁴⁵. Es la diferencia entre una razón sintética o simbólica, que busca comprender la totalidad, y una razón analítica, que busca explicar las partes del todo. La razón sintética se dio en aquella lejana Grecia, según los románticos⁴⁶, la razón analítica es la que prima desde la Ilustración. El hombre moderno, por lo tanto, se enfrenta a un abismo a la hora de tratar de reproducir aquellas condiciones que hicieron de Grecia una ‘Edad de Oro’.

Decimos razón sintética, pero recordemos que es la imaginación la actividad capaz de unificar lo contradictorio, de mediar entre lo finito y lo infinito, y ofrecer esa síntesis de la realidad⁴⁷. En ese proceso, lo simbólico, que en realidad es una condición natural del ser humano⁴⁸, sería determinante, pues es la base de las dos vías de conocimiento de lo Absoluto: del pensamiento simbólico surgirían, en las sociedades antiguas, la religión, especialmente la politeísta, y la creación literaria de los grandes poetas antiguos, especialmente teogonías y cosmogonías⁴⁹.

42 Denis de Rougemont, *El amor y Occidente*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2003, p. 213.

43 Cf. Heinrich von Kleist, “Sobre el teatro de marionetas”, *op. cit.*, p. 44.

44 Cf. Félix Duque, “De símbolos, mitos y demás cosas antiguas”, *op. cit.*, p. 22.

45 Cf. *ibid.*, p. 15.

46 Cf. *ibid.*, p. 22.

47 Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistema del Idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 358 y 417-424.

48 Cf. Giampiero Moretti, “Introduzione. Creuzer, Bachofen, Baeumler. Tre stazioni del pensiero mitico”, *op. cit.*, p. 59.

49 Cf. Friedrich Creuzer, *Simbolica e mitologia*, Roma, Editori Riuniti, 2004, p. 51.

Tenemos, pues, que las dos vías principales de acceso a lo Absoluto, la religiosa y la poética, surgirían de esa matriz simbólica por la que el hombre es capaz de comprender lo incondicionado. Por qué la religión es un camino hacia el Infinito es algo bastante evidente: para muchos de nuestros autores lo Absoluto equivale a lo divino. No obstante, no estaríamos hablando de una comprensión tradicional de lo religioso, se trata de que la esencia divina se manifiesta y se hace parte de lo presente, de lo particular, se trata de que lo infinito se hace finito, es decir, se concibe “a Dios no ya según la analogía con el espíritu humano, sino más bien como «meta-principio de la unidad y de la Totalidad»”⁵⁰. No es de extrañar, entonces, que el religioso sea uno de los primeros ámbitos desde donde se empieza a cuestionar la primacía de la razón ilustrada. Autores como Hamann, Jacobi y Herder (los llamados ‘Filósofos de la fe’) señalan ya a finales del siglo XVIII que la razón no es la única cualidad humana de entidad, sino que existen otras, como las pasiones, los sentimientos o la intuición, que son un medio de llegar a aquella realidad superior inapresable mediante la razón⁵¹. En términos semejantes se expresará Schleiermacher, para quien el sentimiento religioso sería esa experiencia mediante la cual el hombre finito es capaz de percibir la parte de infinito que hay en él, de percibir que “cada cosa es en cada uno una obra del Universo”⁵². De ahí que la práctica de la religión no deba estar basada ni en reflexiones ni en normas, sino en intuición y sentimiento, que son los que nos permiten “concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito”⁵³.

El arte sería otro camino para llegar al tan ansiado Absoluto, y otro frente desde donde lloverán las críticas a la razón ilustrada. Poetas y teóricos van a señalar la importancia de determinados aspectos de la creación literaria que son incompatibles con el concepto de razón cartesiana, y que hasta ahora han sido o relegados, o rechazados por ésta. Quizás el ejemplo más claro lo tengamos en la concepción del lenguaje poético, para los románticos un elemento fundamental a la hora de tratar de conciliar razón y sentimiento. Johann Gottfried Herder (1744-1803) nos explica que el primer lenguaje de la humanidad habría sido el poético⁵⁴, y el órgano principal del ser humano sería la imaginación fabuladora⁵⁵, capaz de crear imágenes, figuras y ficciones, y no, en cambio, la razón. Esto resulta básico, pues sería la imaginación el órgano encargado de trascender la realidad para conectar al poeta con el Ideal, ya que, como apunta Humboldt, la

50 Arsenio Ginzo Fernández, “Estudio preliminar”, *op. cit.*, p. XXV.

51 Cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III (*Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*), cit., p. 9.

52 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 38.

53 *Ibid.*

54 Cf. Johann G. Herder, *Traité de l'origine du langage*, Paris, Presses Universitaires de la France, 1992, p. 77.

55 Cf. Johann G. Herder, *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, en Johann G. Herder, *Sämtliche Werke XVIII*, Bernard Suphan (ed.), Georg Olms Verlag/Weidmann Verlag Anstalt, Hildesheim/Triesenberg, 1883, p. 485.

creación artística es capaz de transformar la realidad en una imagen de la fantasía, creando un lugar ideal en el que la realidad, idealizada, se convierte en totalidad⁵⁶. Esto es debido a la capacidad simbolizadora del arte. Ya Johann Georg Hamann (1730- 1788) pone de manifiesto que en el lenguaje poético se da una importante unión entre imagen y sentimiento⁵⁷; es decir, estaríamos hablando del carácter simbólico de la poesía y su capacidad de evocar en nosotros esas emociones que nos ponen en el camino hacia el Ideal. Por tanto, el símbolo, ajeno al pensamiento lógico-racional, sería una suerte de pensamiento basado en imágenes⁵⁸ capaz de dar cuenta del Absoluto. Y es que la experiencia simbólica es una experiencia totalizadora, pues es la imaginación la que nos permite un conocimiento pleno de la realidad a través de los símbolos⁵⁹. Esto es precisamente lo que expone Goethe, para quien el símbolo serviría al fin más alto y perfecto, ya que lo simbólico representa la colaboración armónica entre el hombre y la cosa, entre el artista y la naturaleza⁶⁰, y es el símbolo y todas las características que éste conlleva, lo que coloca al hombre más cerca de lo divino, del Ideal⁶¹.

Según Creuzer, es natural en el alma tender hacia el infinito y materializar en imágenes la expresión de ese infinito⁶². En el caso del poeta, más que una tendencia, es una obligación, ya que corresponde al creador esa función sagrada de mediar entre el hombre y el dios⁶³. Sólo en la mente del poeta creador estarían activos símbolos, imágenes y mitos (ya que la mitología es un sistema de símbolos y, por lo tanto, esencia del arte⁶⁴), explica Goethe hablando de su propio caso⁶⁵,

56 Cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III (*Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*), op. cit., p. 19.

57 Cf. Johann Georg Hamann, *Kreuzzüge des Philologen*, en Johann Georg Hamann, *Werke*, II, Viena, Josef Nadler ed., 5 vols., 1949-1953, p. 197, citado en René Wellek, *Storia della critica moderna I. Dall'Illuminismo al Romanticismo*, Bolonia, Il Mulino, 1974, p. 406, nota 18.

58 Cf. René Wellek, *Historia de la crítica moderna (1750- 1950). El Romanticismo*, Madrid, Gredos, 1973, p. 54.

59 Cf. Isaiah Berlin, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 214-215.

60 Cf. René Wellek, *Storia della critica moderna I. Dall'Illuminismo al Romanticismo*, op. cit., p. 280.

61 Cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. III (*Filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e il XX*), op. cit., p. 18. Resulta básica en Goethe la distinción entre el símbolo y alegoría en cuanto a la presencia de la imagen en ambos. Por una parte, el procedimiento alegórico extraería un concepto que vierte en imagen, pero de tal forma que el concepto se mantiene accesible dentro de la imagen y puede expresarse mediante ésta. El símbolo, por el contrario, convierte una idea en imagen, pero la idea que está en la imagen simbólica será siempre de una naturaleza inasible y cambiante, activa e inagotable tras todas las posibles interpretaciones. Cf. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1968, p. 124, (nº 1112 y 1113).

62 Cf. Friedrich Creuzer, *Simbolica e mitologia*, op. cit., p. 52.

63 Rafael Argullol, *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, op. cit., p. 183.

64 Cf. René Wellek, *Historia de la crítica moderna (1750- 1950). El Romanticismo*, op. cit., p. 92.

esperando, años incluso, para, transformados mediante la fantasía, dar lugar a las formas más puras de representación artística.

En este sentido, no es de extrañar que, buscando reproducir las condiciones del hombre griego, nuestros autores lleguen a la conclusión de que lo que puede articular el conocimiento de lo Absoluto es un sistema de mitos, una mitología completa, pero no una mitología como la de los antiguos, pues entre aquel hombre y el actual media el abismo de la razón, y hay rasgos de aquel mito primitivo que son ajenos ya al hombre ‘racional’⁶⁶. Sería necesaria una ‘nueva mitología’ propia del hombre romántico, una mitología viva, nacional, relacionada con el sistema religioso o la historia presente del país⁶⁷, una mitología, además, racional, fruto de la razón sintética o simbólica, que permitiría comprender el hombre y el mundo de una forma integral. Es decir, no se trata simplemente de que la imaginación poética invente nuevos mitos, sino de que la poesía produzca las ‘Ideas’⁶⁸, los principios sintéticos que nos permiten la comprensión de la totalidad de lo real, del aquí y ahora del pueblo alemán.

Sería en la concepción de la ‘nueva mitología’ donde filosofía y literatura llegarían a su máxima fusión, ya que el ‘nuevo mito’ es fruto de la unión de imaginación y razón⁶⁹. Esta mitología sería el corazón de la poesía romántica, pues, según Friedrich Schlegel (que divide la poesía, a la manera schilleriana, entre clásica y romántica⁷⁰), la poesía de sus contemporáneos está falta de un centro articulador, en ella “el todo no tiene unidad”⁷¹, y el eje que podría dotar de sentido a la poesía moderna sería una nueva mitología, una más bella y grandiosa que la de los antiguos⁷², pues nacería del espíritu⁷³ y cumpliría la

65 Cf. Johann Wolfgang von Goethe, “Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort”, en Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe, 39 Band. Schriften sur Naturwissenschaft*, Stuttgart/Berlín, Eduard von der Hellen ed., 1902-1907, pp. 49-50.

66 Cf. Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Akal, 2000, p. 111.

67 Cf. Friedrich D. E. Schleiermacher, *Estética*, Madrid, Editorial Verbum, 2004, p. 117 y ss.

68 Cf. Manfred Frank, “Nueva Mitología”, en Antonio Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 583.

69 Cf. Johann Gottfried Herder, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*, en Johann Gottfried Herder, *Sämtliche Werke*, Bernhard Suphan (ed.), Berlín, 1877, p. 444, citado por Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 133.

70 En *Sobre el estudio de la poesía griega* (1795-1796) Schlegel retoma la distinción schilleriana de ingenuo y sentimental para hablarnos de la distinción entre lo clásico y lo romántico. Por ahora, considera que la poesía griega es el ideal poético por excelencia, aunque más tarde se retractará para defender que toda poesía debería ser romántica.

71 Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal, 1995, p. 59.

72 Cf. *ibid.*, p. 119.

73 Cf. *ibid.*, p. 118.

función máxima del Idealismo: guiar a una humanidad que “lucha con todas sus fuerzas por encontrar su centro”⁷⁴.

En nuestro intento de mostrar la equivalencia de pensamiento entre reflexión filosófica y práctica literaria, nos disponemos ahora a analizar una serie de relatos breves de E. T. A. Hoffmann, el ‘otro’ genio de Königsberg. En la producción hoffmanniana se aprecia a la perfección esa continua aspiración al Ideal, la incapacidad de alcanzar ese estado o de conservarlo, y las terribles consecuencias que vive el hombre cuando fracasa en dicha aspiración. Por supuesto, esta cuestión también aparece bien evidenciada en otros autores del momento, siendo, quizás, los ejemplos más paradigmáticos el *Hyperion* de Hölderlin, o la *Pentesilea* de Kleist. No obstante, el caso de Hoffmann nos llama poderosamente la atención por dos razones. La primera es que Hoffmann parece un caso de creador artístico puro (aunque sí tiene una faceta de reflexión teórica, ya que dentro de su producción hay diversos ensayos sobre música). En segundo lugar, Hoffmann es un autor que está inevitablemente vinculado al mundo de lo fantástico y, en cierta manera, el estigma que la literatura de este género sufre todavía hoy quizás ha impedido ver que la reflexión filosófica que Hoffmann nos ofrece por medio de sus ficciones está a la altura de las obras de sus contemporáneos, y resulta no sólo un claro ejemplo de lo que el Romanticismo alemán es, sino también una evidencia de ese concepto que articula el pensamiento de todo este periodo: la aspiración al Absoluto y la incapacidad de conseguirlo.

Como en las reflexiones filosóficas de los autores que acabamos de ver en el apartado anterior, también en los relatos de Hoffmann es constante la añoranza de un pasado idealizado en el que el hombre vivía en un estado de “santa armonía con la Naturaleza”⁷⁵. En ese estado ideal el hombre disfrutaba de “la plenitud del don divino de la profecía y de la poesía”⁷⁶, es decir, el hombre antiguo practicaba con naturalidad las dos vías de acceso al Absoluto, que eran equivalentes y plenamente capaces de desvelar ese conocimiento oscuro del universo: ya nos dice Hoffmann que “sólo el espíritu exaltado por la poesía, que en medio del templo experimenta la consagración, comprende lo que, en éxtasis, pronuncia el sacerdote”⁷⁷.

Poesía y religión proporcionan en éxtasis (no mediante la racionalización) el conocimiento último de las cosas, y el hombre antiguo tenía acceso a este conocimiento gracias a que, en aquel tiempo, “la Naturaleza dominaba el espíritu de los hombres, y no a la inversa, y esta madre Naturaleza seguía alimentando

74 *Ibid.*, p. 120.

75 E.T.A. Hoffmann, “Los autómatas”, en E.T.A. Hoffmann, *Cuentos*, 1, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 203. Traducción de Carmen Bravo-Villasante.

76 *Ibid.*

77 E.T.A. Hoffmann, “Don Juan”, en E.T.A. Hoffmann, *El hombre de la arena y otras historias siniestras*, Madrid, Valdemar, 2007, p. 42. Traducción de Ana Isabel y Luis Fernando Moreno Claros.

desde lo más profundo de su existencia al hijo extraordinario que había engendrado”⁷⁸. Por supuesto, esta Naturaleza que guiaba al hombre era de carácter divino, ya que “el foco, en el que todo lo espiritual se reúne, es Dios”⁷⁹, y su influencia se extiende por toda la vida orgánica de la naturaleza, “y es el brillo de lo espiritual lo que anima a las plantas y a los animales”⁸⁰. Como apuntaban Schleiermacher y los Filósofos de la fe, el descubrimiento en nosotros mismos de la chispa divina que nos corresponde, de lo infinito en lo finito de nuestra naturaleza, es camino seguro hacia el Infinito Absoluto. La misma idea está presente en Hoffmann, que señala que hay una innata necesidad en el hombre de buscar ese camino de conocimiento y de unión con el Todo, pero, mientras que para el hombre antiguo ese recorrido era sencillo y natural, para nosotros ahora resulta tortuoso y casi imposible:

Hay algo, por mucho que nos esforcemos en negarlo, y que más de una vez se ha demostrado, y es que en el oscuro y misterioso reino, que es la patria de nuestro espíritu, arde una lámpara, perceptible por nuestra mirada, ya que la Naturaleza no ha podido negarnos el talento y la inclinación de los topes, pues, ciegos como somos, buscamos orientarnos a través de caminos de tinieblas⁸¹.

Causada por el mismo hombre, que, en vez de vivir según lo Divino-natural, ha querido dominar la Naturaleza y convertirse él mismo en Dios, la ruptura de ese estado armónico de épocas antiguas tiene consecuencias nefastas para el hombre actual. En primer lugar, un sentimiento de añoranza y orfandad que llena a todo hombre, pero también miedo e incomprendición frente a lo Natural que, de alguna manera, se venga de lo humano por su abandono. Esta idea la desarrolla Hoffmann en el relato “El huésped siniestro” (*Der unheimliche Gast*, de 1818), donde nos encontramos con un grupo de personajes que se deleita narrando historias de fantasmas. Al ser preguntado por qué la Naturaleza ha hecho que espíritus y visiones causen terror y espanto al hombre, haciéndose enemigos de la raza humana⁸², Dagoberto, uno de los personajes principales, contesta lo siguiente:

quizá sea el castigo de una madre hacia unos hijos que han rehuído sus cuidados y su tutela. Me refiero a aquella edad dorada, cuando el género humano vivía en íntima unión con toda la Naturaleza y ningún miedo ni terror nos sobrecogía precisamente porque en la paz profunda, en la divina armonía del ser, no existía ningún enemigo que nos pudiera producir este pavor. Hablo de esas voces extrañas de los espíritus, pues si no, ¿cómo se explica que todos los sonidos de la Naturaleza, cuyo origen conocemos de

78 E.T.A. Hoffmann, “Los autómatas”, *op. cit.*, p. 203.

79 E.T.A. Hoffmann, “El magnetizador”, en E.T.A. Hoffmann, *Cuentos*, 1, *op. cit.*, p. 47.

80 *Ibid.*

81 E.T.A. Hoffmann, “La casa vacía”, en E.T.A. Hoffmann, *Cuentos*, 1, *op. cit.*, p. 144.

82 Cf. E. T. A. Hoffmann, “El huésped siniestro”, en E.T.A. Hoffmann, *Cuentos*, 2, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 16. Traducción Carmen Bravo-Villasante.

sobra, puedan parecernos gemidos quejumbrosos y llenar nuestro pecho del más profundo terror?⁸³

A causa de la desobediencia humana, la divina armonía del ser se rompe, el hombre no reconoce los aspectos fantasmagóricos de la existencia como algo propio de lo natural, y se ve atemorizado por ellos. Esto constituye, en cierto modo, una hermosa justificación por parte de nuestro autor no sólo de lo fantástico y sobrenatural en la literatura, sino de su presencia en la naturaleza, presencia relacionada, como se puede apreciar, con la pérdida de esa antigua etapa de perfección en la que el hombre vivía armónicamente con lo natural. De aquí se pude deducir que la atracción y el miedo que sentimos hacia lo fantasmagórico y lo sobrenatural están relacionados con la tendencia hacia el Ideal. Así lo sostenía también, desde el ámbito teológico, Schleiermacher, para quien el gusto por lo fantástico y lo sobrenatural en la vida y en la literatura era el primer peldaño en la necesaria búsqueda de lo superior que está presente en el alma del hombre⁸⁴.

La segunda consecuencia de esta ruptura entre el hombre y lo Divino-natural es, como ya hemos expuesto en distintos momentos de este trabajo, la pervivencia en el hombre de la necesidad del Infinito, acompañada de la incapacidad de alcanzarlo. Esta cuestión se ve claramente evidenciada en dos relatos de Hoffmann, “Don Juan. Un encuentro fabuloso sucedido a un viajero entusiasta” (*Don Juan. Eine fabelhafte Begebenheit, die sieht mit einem Reisenden Enthusiasten zugetragen*, de 1812) y “La iglesia de los jesuitas de G.” (*Die Jesuitenkirche in G.*, de 1817). Ambos son ejemplos del natural impulso del hombre hacia lo Superior: en el caso de Don Juan el camino elegido para alcanzar este objetivo es el amor, y en el caso del pintor Berthold, protagonista de “La iglesia de los jesuitas de G.”, el camino es el arte. Por supuesto, ambas son historias de fracaso, ya que la incapacidad humana para acceder al Infinito torna el amor de Don Juan en un libertinaje destructivo, y el supremo arte de Berthold degenera en una pesadilla de locura y mendicidad. Centrámonos en cada relato de forma más pormenorizada.

En “Don Juan” se nos presenta una relectura del mito a partir de la ópera de Mozart. El personaje principal, compositor, asiste a una representación de “Don Giovanni”, y reflexiona sobre la verdadera esencia de Don Juan, que, en cierto

83 *Ibid.*, p. 17.

84 Apunta Schleiermacher: “Desde la tierna infancia maltratan al hombre y reprimen su tendencia hacia lo superior. Contemplo con gran devoción la añoranza de lo maravilloso y sobrenatural en el espíritu de los jóvenes. Ya al relacionarse con lo finito y lo determinado, buscan a la vez algo distinto que ellos pudieran oponerle [...] Esto constituye el primer despertar de la religión. Un presentimiento secreto e incomprendido los impulsa más allá de la riqueza de este mundo; por ello les complace tanto toda huella de otro mundo; por ello se deleitan con poemas que versan acerca de seres supraterrenos” (Friedrich D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, *op. cit.*, p. 94).

modo, ha sido siempre mal entendida⁸⁵. Es aquí donde se hace evidente ese alto destino del hombre, y su contraste con el elemento opuesto, la imposibilidad de alcanzar aquello hacia lo que tiende, que acaba propiciando la caída del hombre a los infiernos. Se nos describe a Don Juan como el ejemplo de hombre dotado de chispa divina, al que la Naturaleza trata

como al hijo más querido de su seno, pues le concedió todo aquello que pone a los seres humanos en estrecha relación con los dioses y los diferencia de la mayoría de seres que sólo son productos fabricados en serie por la Naturaleza [...] Lo dotó de todos aquellos atributos que lo capacitan para vencer y dominar. Un cuerpo hermoso y fuerte, una constitución que alumbró en su pecho la chispa que enciende las ideas celestiales, un espíritu profundo, una inteligencia rápida y certera⁸⁶.

No obstante, también se nos señala que, como consecuencia del pecado original, ‘el *Enemigo*’, lo diabólico, lo demoníaco, tiene el poder “de acechar al hombre y hacer que éste, al seguir los dictados de su naturaleza divina y tratar de alcanzar lo más alto, caiga a la vez en sus propias trampas”⁸⁷. Cuanto más lucha el hombre por calmar su ansia de Ideal, cuanto más lucha por alcanzar lo celeste, más peligro sufre de caer en el extremo opuesto, de hundirse en los dominios de lo maligno, de la pesadilla. Esto es precisamente lo que le sucede a Don Juan, que va a tratar de saciar en lo terreno su profundo y eterno deseo de Infinito, resultando siempre insatisfecho⁸⁸. De ahí las sucesivas relaciones amorosas que emprende el personaje, pues siendo el amor otra vía hacia lo Superior, “no puede extrañarnos que Don Juan espere hallar en el amor la satisfacción de ese deseo infinito que desgarra su pecho, ni que también el diablo lo cace por medio del amor”⁸⁹.

Don Juan buscará en cada mujer, en cada conquista, “satisfacer en la tierra lo que, únicamente como promesa celestial, reside en nuestro pecho y que no es más que aquel deseo infinito que en nosotros acusa directamente a lo suprasensible”⁹⁰. El resultado de este viaje descorazonador es un profundo desprecio hacia lo terreno, un terrible odio hacia “aquellas apariciones o fantasmas del deseo que él creyó eran lo máximo en la vida y que, sin embargo, tanto lo desilusionaron”⁹¹. A partir de entonces sus conquistas no constituyen un nuevo intento de encontrar el Ideal en lo terreno, sino que suponen una revancha, un desafío hacia los poderes superiores que han impedido a Don Juan encontrar lo Infinito en la tierra:

Cada vez que seduce a una novia adorada, cada vez que violenta o destruye mediante una acción malvada el amor de una pareja de enamorados, es una victoria contra el

85 Cf. E.T.A. Hoffmann, “Don Juan”, *op. cit.*, p. 42.

86 *Ibid.*, p. 43.

87 *Ibid.*

88 Cf. *ibid.*

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*, p. 44.

poder enemigo que contribuye a elevarlo por encima de la Naturaleza y por encima del Creador⁹².

No obstante, el cielo reserva todavía una última oportunidad para Don Juan en figura de Doña Ana, la enviada divina que, mediante el amor verdadero, permite que Don Juan conozca “la naturaleza divina que también reside en su interior”⁹³. Hay que recordar que el compositor protagonista del relato reflexiona sobre Don Juan y llega a conocer el verdadero significado del personaje (y, por lo tanto, su propia significación como ser humano) gracias a la aparición casi fantasmagórica de Doña Ana (esta vez no el personaje, sino la intérprete de la obra, que, curiosamente, está físicamente inconsciente en otro lugar distinto). Aquí la cantante/Doña Ana funciona como una suerte de imagen catalizadora del conocimiento que permite que la revelación tenga lugar y que el compositor tenga acceso a un saber, en principio, no evidente. También, cuando la mujer canta, consigue el protagonista liberar su espíritu mientras su cuerpo “se halla sometido al yugo de plomo del sueño y conducirlo hasta las llanuras etéreas”⁹⁴. Esta idea de una figura femenina mediadora aparece en muchas de las obras de Hoffmann y, en cierta manera, nos parece semejante a ese concepto de Goethe de una imagen o un mito que permite materializar el conocimiento oculto mediante la representación artística. No obstante, no podemos olvidar que el cuento termina con la muerte de la cantante, causada sin duda por el esfuerzo que ha supuesto su papel de mediadora entre el hombre y el conocimiento.

Quizás una de las piezas hoffmannianas que con más perfección nos hace ver lo que implica el conocimiento del ideal y lo que acarrea su fracaso, sea el relato “La iglesia de los jesuitas de G.”. El protagonista es el pintor Berthold, que viaja a Italia y se pone a las órdenes del maestro Hackert (pintor paisajista que existió realmente) para perfeccionar su arte. Allí se encuentra con un viejo pintor maltés, al que se critica porque, a pesar de ser buen pintor, “todo lo que hace tiene una apariencia fantástica”⁹⁵. El maltés, a su vez, enjuicia duramente los cuadros de Berthold, pues aunque éste muestra en su obra su “incansable impulso hacia lo alto, hacia lo ideal”⁹⁶, no consigue ni llegar a él, ni plasmarlo con su pincel. Para el pintor maltés, el más sagrado fin del arte es la “aprehensión y comprensión de la Naturaleza según el profundo significado de su más alta esencia, la cual incita a todos los seres a una existencia superior”⁹⁷. Tal cosa no se consigue mediante la mera copia de la realidad, como se esfuerzan en hacer la escuela de Berthold y su maestro Hackert. Para el maltés, este tipo de pintor es simplemente como un copista que transcribe palabras de un idioma extranjero

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*, p. 46.

94 *Ibid.*, p. 49.

95 E.T.A. Hoffmann, “La iglesia de los jesuitas de G.”, en E.T.A. Hoffmann, *El hombre de la arena y otras historias siniestras*, op. cit., p. 142.

96 *Ibid.*, p. 144.

97 *Ibid.*

que no entiende⁹⁸. El pintor de lo natural, si quiere crear artísticamente naturaleza, ha de comprenderla primero, penetrar en su sentido:

El iniciado capta la voz de la Naturaleza que se manifiesta en los maravillosos sonidos con que el árbol, el matorral, la flor, la montaña y el agua hablan de secretos impenetrables; esos sonidos toman la forma de presentimientos piadosos en su corazón; entonces es como si el mismísimo espíritu de Dios le otorgara la facultad de plasmar tales presentimientos de manera sensible en sus obras. ¿Acaso, jovencito, no te sientes afectado de modo extraño y maravilloso al contemplar los paisajes de los maestros antiguos? Seguro que entonces no piensas que las hojas del tilo, que los pinos o los plátanos podrían ser más fieles a la Naturaleza, ni que el fondo tendría que ser más neblinoso o las aguas más claras; antes bien, el espíritu que brota de todo el conjunto te eleva a un reino superior cuyo brillo has creído percibir⁹⁹.

Se nos habla aquí de ese conocimiento sintético de la Naturaleza al que hacíamos referencia antes. El iniciado, nos dice Hoffmann, es alguien capaz de ver más allá de la diversidad de los elementos que forman lo natural para, sintetizando todos ellos en su totalidad, acceder a lo superior, al conocimiento del Ideal. No obstante, como advierte el pintor maltés a nuestro Berthold, la inclinación del hombre al Ideal es algo peligroso, ya que únicamente “lo mensurable es puramente humano; lo que sobrepasa la medida trae desgracia, mal. Lo sobrehumano es cosa de Dios o del diablo”¹⁰⁰. La tendencia al Absoluto es un regalo envenenado, un sueño engañoso, pues “¿qué es toda nuestra lucha, todo nuestro esfuerzo hacia lo alto, sino el torpe e inconsciente manoteo del niño de pecho que hiere a su nodriza mientras le alimenta?”¹⁰¹.

Muy lejos está el hombre de tocar aquello que ansía, muy pocos son los que llegan a apropiarse del fuego de los dioses, y aquellos hombres que lo consigan serán condenados a grandes sufrimientos, como Prometeo, mito clave entre los románticos¹⁰², pues precisamente él, “que había querido obtener el Cielo, sintió para toda la eternidad el dolor terrenal”¹⁰³. Aquí se nos apunta un elemento muy interesante. El que aspira a lo más alto a veces se ve castigado con lo más bajo, lo más profundamente material, degradante e incluso maligno, como le sucedía a Don Juan. Vuelve a insistir Hoffmann en esta idea en el siguiente magnífico fragmento:

Cuando se aspira a alcanzar lo más alto, no la sensualidad de la carne, como Tiziano, no, sino lo más alto de la divina Naturaleza, el fuego de Prometeo en los hombres... ¡Señor, Señor!... se encuentra uno al borde del precipicio, sobre un finísimo cable... ¡El

98 Cf. *ibid.*

99 *Ibid.*, p. 145.

100 *Ibid.*, p. 126.

101 *Ibid.*, p. 128.

102 Cf. Rafael Argullol, *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, op. cit., pp. 207 y ss.

103 E.T.A. Hoffmann, “La iglesia de los jesuitas de G.”, op. cit., p. 124.

abismo se abre a sus pies!... Sobre él planea el audaz argonauta, mas un engaño diabólico lo atrae al fondo... Allí ve lo que él quiso contemplar arriba, más allá de las estrellas...¹⁰⁴.

Vemos aquí ese importante riesgo que corre el que busca lo Divino, el muy probable castigo de acabar en un lugar completamente opuesto al deseado, como precisamente le sucederá al protagonista del cuento durante buena parte de la historia.

Por supuesto, tras su encuentro con el pintor maltés, Berthold es incapaz de continuar pintando. No deja de sentir en su interior una voz, una llamada de la Naturaleza a buscar ese ansiado Ideal y a plasmarlo en sus cuadros: “¡Escucha, escucha, iniciado! ¡Advierte las notas ancestrales de la creación que toman forma para que tus sentidos puedan percibirlas!”¹⁰⁵. Para desgracia de Berthold, sólo en sueños parece ser capaz de llegar a ese conocimiento superior de la realidad, sólo en sueños, dice Berthold,

me parecía como si en mi ser más íntimo se hubiera despertado un sexto sentido que aprehendía con extraordinaria nitidez aquello que siempre me había aparecido impenetrable. Como en singulares jeroglíficos, dibujaba en el aire con trazos incandescentes los misterios recién descubiertos; más aquella extraña escritura jeroglífica era un paisaje hermosísimo en el que el árbol, el matorral, la flor, la montaña y el agua se movían y agitaban como si entonaran un armonioso cántico¹⁰⁶.

En el sueño, se nos dice en otro relato breve de Hoffmann, nos volvemos poetas y dramaturgos¹⁰⁷. No es de extrañar, pues, que el sueño sea otro medio en el que se manifiesta la tendencia hacia lo Superior, de hecho, la vida intensiva del sueño “no solamente nos hace presagiar las misteriosas relaciones del mundo de los espíritus invisibles, sino reconocer los límites del espacio y del tiempo”¹⁰⁸. Pero, necesariamente, los sueños tienen su contrapunto en la realidad, y mientras Berthold en su vida soñada entiende y pinta ‘los jeroglíficos de la naturaleza’, en su vida real fracasa estrepitosamente, se hunde en la melancolía y no deja de pedir al Cielo, desconsoladamente, “una estrella que le iluminara su oscuro camino”¹⁰⁹.

104 *Ibid.*, p. 125-126.

105 *Ibid.*, p. 146.

106 *Ibid.*, pp. 146-147.

107 Cf. E.T.A. Hoffmann, “El magnetizador”, *op. cit.*, p. 21.

108 *Ibid.*, p. 13. Curiosamente, Hoffmann, adelantándose años a las formulaciones freudianas, apunta que lo que vivimos en sueños procede de nuestra vida diurna, pues lo soñado “es sólo un reflejo de ésta en la que las figuras y las imágenes nos parecen recogidas como en un espejo cóncavo, bajo otras proporciones y, por consiguiente, bajo formas extrañas y desconocidas, aunque en el fondo no sean más que caricaturas de los originales que existen en la vida real” (E.T.A. Hoffmann, “El magnetizador”, *op. cit.*, p. 20).

109 E.T.A. Hoffmann, “La iglesia de los jesuitas de G.”, *op. cit.*, p. 150.

La guía luminosa y salvadora se materializa, por supuesto, en una imagen femenina de extraordinaria belleza que, inapresable, desaparece: “Los rayos del sol iluminaban su rostro angelical. Me observaba con una mirada indescriptible [...] mi ideal, jera mi ideal! Me postré ante ella, loco de embeleso; entonces la figura se esfumó sonriendo dulcemente...”¹¹⁰. El Ideal al que aspira Berthold aparece personificado en una imagen, una imagen femenina, una imagen guía que propicia la transfiguración de pintor, quien, dichoso y sereno, ahora sí es capaz de plasmar en sus lienzos su vocación interna¹¹¹.

Abandonando los paisajes, Berthold comienza a pintar escenas cristianas en las que de manera repetida aparece “resplandeciente la maravillosa figura de su ideal”¹¹². Como en el caso de “Don Juan” y de *Los elixires del diablo*¹¹³, esta figura femenina salvífica aparece relacionada con lo divino y, en este caso en particular, con Santa Catalina e incluso con la Virgen María¹¹⁴. Pero aquí también lo femenino tiene un contrapunto terrenal y material. En el relato, muchos identifican ese Ideal femenino que Berthold repite sin cesar en sus cuadros, no con una santa cristiana, sino con una mujer real, la princesa Angiola, y, aunque al pintor tales comparaciones le parecen “tontas habladurías de la gente, que no hacían sino reducir lo excelso a la vulgaridad de lo terrenal”¹¹⁵, finalmente ha de enfrentarse al hecho evidente de que su inmaterial Ideal es una mujer de carne y hueso.

Resulta muy reveladora la reacción de Berthold cuando la princesa Angiola le jura amor eterno. El pintor siente “una extraña sensación, como cuando un dolor repentino destruye los más dulces sueños”¹¹⁶. No obstante, cuando ella lo abraza, le invaden

dulcísimos estremecimientos desconocidos para él hasta entonces, y enloquecido de dicha, en medio de la mayor felicidad terrenal, exclamó: «¡Oh, no es una ensueño, no es un engaño! ¡No! ¡Es mi mujer ésta a la que abrazo y ya nunca abandonaré!... ¡Ella sola es la que colma mi ardiente anhelo!»¹¹⁷.

Berthold siente angustia cuando su sueño, su Ideal, se materializa. El sentimiento de pérdida, no obstante, se ahoga momentáneamente con la dicha del amor terrenal, pero es evidente que tal dicha no colmará al artista que siente

110 *Ibid.*, p. 150.

111 *Cf. ibid.*, p. 151.

112 *Ibid.*

113 Donde la figura femenina, al final de la novela también salvadora, es en varias ocasiones relacionada con Santa Rosalía, de hecho, acaba tomando los votos, el mismo día de su muerte, con ese nombre (E. T. A. Hoffmann, *Los elixires del diablo*, Madrid, Valdemar, 2003).

114 *Cf. ibid.*, pp. 150 y 158.

115 *Ibid.*, p. 152.

116 *Ibid.*, p. 155.

117 *Ibid.*

dentro el anhelo por lo Absoluto. Nuestro pintor pronto vuelve a verse perdido y a enzarzarse en una continua lucha por “lograr la plasmación de una pura intuición espiritual”¹¹⁸. Una y otra vez, fracasa, y su Ideal femenino deja de ser divino para deshacerse como la materia: “no fue ya la celestial María, sino una mujer terrenal, ¡ay!, su Angiola, quien, horriblemente desfigurada, aparecía ante los ojos de su espíritu”¹¹⁹.

La materialización en realidad de la imagen ideal causa en Berthold desesperación y frustración, y acaba acusando a su mujer, que lo ata a la materia, de todas sus desdichas: “¡*Ella*, sólo *ella* era la causa de mi desgracia! ¡No... no había sido el ideal lo que se me había aparecido! Angiolina sólo poseía falazmente aquella figura y aquel semblante celestiales, y únicamente había surgido en mi vida para conducirme a la perdición más absoluta”¹²⁰. Berthold pasa así de tocar el cielo a caer en el infierno: su comportamiento cambia radicalmente, se vuelve violento, desea la muerte de su mujer e hijo, se nos dice que “satánicos pensamientos” bullen en su interior¹²¹, que su conducta es colérica y criminal, y que toda su furia se dirige hacia su esposa. Así, le dice Berthold a Angiola, maltratándola: “¡Me has engañado; has destrozado mi vida, mujer maldita!”, bramé apartándola de mí de una patada cuando cayó desvanecida, aferrándose a mis piernas”¹²².

La que era imagen divina del Ideal, enviada del cielo para iluminar el camino creativo del pintor, se ha convertido en un demonio que mantiene al artista anclado en una dimensión material que no le permite ver lo Superior. Lo femenino se torna maléfico, mortal, destructivo. El pintor, que un día poseyó el conocimiento absoluto de la Naturaleza y fue capaz de plasmarlo en sus cuadros, se acaba convirtiendo en un mendigo que sobrevive pintando muros. A pesar de que se nos dice, al final del relato, que Berthold, recuperándose de su estado, consigue terminar su obra maestra de la manera más extraordinaria, es evidente que este segundo milagro también tendrá su consecuencia negativa: Berthold desaparece y se cree que se ha suicidado¹²³.

Como se puede apreciar por lo expuesto a lo largo de este trabajo, no existen entre los planteamientos filosóficos y la creación literaria aquí tratados una línea divisoria que nos invite a establecer un cometido propio de cada una de las disciplinas, ni una temática reservada a cada parcela.

En el caso concreto del Romanticismo alemán partíamos ya de la evidencia de una conexión entre pensadores y creadores, estaba claro el interés, también, de muchos de los autores mencionados por practicar de manera igualitaria ambas disciplinas. A esto había que sumar el respaldo teórico que supone la concepción

118 *Ibid.*, p. 156.

119 *Ibid.*

120 *Ibid.*, p. 157.

121 Cf. *ibid.*

122 *Ibid.*, p. 158.

123 Cf. *ibid.*, p. 161.

desde la Literatura Comparada de filosofía y literatura como discursos culturales que surgen a partir de un fondo ideológico común, lo que propicia no sólo la comparación, sino presuponer la existencia de intenciones, formulaciones, temáticas y planteamientos semejantes realizados desde ambas disciplinas.

Los autores escogidos, tanto los que pertenecen al mundo de la reflexión filosófica como los que pertenecen al ámbito de la creación literaria, son prueba de cómo el pensamiento romántico alemán, ya se formule a través de la expresión literaria o a través de la expresión filosófica, se organiza alrededor de un claro objetivo: evitar al hombre de su tiempo la sensación de escisión, de no pertenencia, reconduciéndolo hacia la búsqueda del Ideal, un Ideal, además, basado en la conciliación de opuestos, en la unión del conocimiento filosófico y poético. Aunque aquí el mensaje de filósofos y literatos difiere un tanto, pues el filósofo, cuya mirada está puesta en el futuro y considera la tendencia hacia el Ideal no sólo como una cualidad innata en el hombre, sino como un deber social y moral, deja un tanto de lado lo arriesgado y sacrificado de la empresa. El artista, Hoffmann, en este caso, cuya labor consiste en crear un mundo ficcional en el que se experimenta tanto la incansable ansiedad por lo Absoluto, como la imposibilidad de satisfacer ese deseo, o su consecución e inmediata pérdida, da cuenta también de los peligros demoníacos que acechan al hombre que aspira a lo divino.

Ambos puntos de vista, en cualquier caso, son compatibles y nos permiten una comprensión más profunda de la cosmovisión propia del momento en el que surgieron, el Romanticismo alemán, proporcionando, además, un buen ejemplo de lo fructífero y enriquecedor que puede ser el buen entendimiento entre las dos disciplinas. Como apunta Friedrich Schlegel, por el bien del hombre, “todo arte ha de transformarse en ciencia y toda ciencia en arte; poesía y filosofía han de estar unidas”¹²⁴.

Sara Molpeceres Arnáiz,
Universidad de Valladolid.
molpeceres.sara@gmail.com

124 Friedrich Schlegel, *Fragmentos del Lyceum*, en Friedrich Schlegel, *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 64, fragmento 115.

MIHAI EMINESCU Y EMIL CIORAN, O LA NOSTALGIA COMO SABIDURÍA

Pablo Javier Pérez López, Universidad de Valladolid.

Resumen: Se propone un recorrido por la noción de Nostalgia presente en el pensamiento poético de Emil Cioran y Mihai Eminescu a través de la exploración de la dimensión ontológica de la Fatalidad y la Otredad que ésta alberga.

Abstract: This paper tries to show a retrospective of the notion of Longing present in the poetic thought of Emil Cioran and Mihai Eminescu through the exploration of the ontological dimension of Fateful and Otherness that it contains.

La melancolía es una manera, por tanto, de tener; es la manera de tener no teniendo, de poseer las cosas por el palpitar del tiempo, por su envoltura temporal. Algo así como una posesión de su esencia, puesto que tenemos de ellas lo que nos falta, o sea lo que ellas son estrictamente.

María Zambrano

En el seno del pensar poético, trágico, las fronteras de la filosofía, de la sabiduría se amplían hasta no poder dejar de comprenderse como un pensar mítico, alegórico, simbólico por ser esencialmente sentido y vivido, biográfico, personal, vivencial, propio de una mismidad que se enfrenta al mundo desnudo.

En él, en el pensar poético, en el pensar que vuelve a la vida, que celebra la tragedia de la vida, lo universal y lo subjetivo se funden en el instinto poético, en el momento de la poesía, del acto artístico. La filosofía convertida, re-convertida en Literatura, en mentira lúcida, en poema vivido y viviente se comprende como narración de una conciencia enferma, como libro de viajes sobre diferentes paisajes de la propia alma.

Transitar así una senda de sensaciones y paisajes, conquistar la vida y la existencia se hace el destino del pensador-poeta, del hombre lúcido que vive la vida literariamente y muestra la sabiduría acumulada en los diversos caminos recorridos.

En el continente del pensamiento trágico hay dos grandes países unidos por un istmo que hace de puente natural entre sus almas. Afirmadores y Negadores de lo trágico moran en sus territorios.

Hay un modo de pensamiento trágico que aceptando la lucha trágica entre Eros y Logos, entre Razón y Vida, entre el Amor y la Muerte muestra, construye una filosofía del fragmento, de la pluralidad. Un pensamiento encarnado, enraizado en la angustia, en la congoja, en la agonía, en la tristeza, en el dolor, en el instinto suicida, en la voluntad de Nada, en la desdicha, en el desasosiego, en la desadaptación, y en la locura, un pensar donde las ideas inundadas de vida estallan y áullan. En definitiva un pensamiento sumergido en el fango cálido del *ser humano*, del *animal humano*.

Se trata de un pensar, de una filosofía comprendida como expresión de un temperamento, de una mismidad, una biografía con ideas, una tristeza, un

sufrimiento que medita, que re-flexiona (se ve a sí misma –muy a su pesar- en el espejo de la conciencia) y se convierte en sabiduría. Un pensar zurcido con dudas, un escepticismo entreverado con pesimismo real, decepción y voluntad de aniquilación, una voluntad extática, mística, profundamente religiosa.

Un pensar que se aleja del pensar abstracto que se asienta sobre una voluntad de infancia, que huye de la lucidez para refugiarse en la sombra, un pensar que se atreve a mezclar los pensamientos con los pesares haciendo del dolor una forma del conocimiento, del sentir trágico de la existencia. La filosofía se concibe así ebria, apasionada e irremediablemente biográfica, es decir irrenunciablemente poética. El poeta se nos aparece así como aquél que nos hace habitar poéticamente una lengua y nos invita a ser un *entre* que camina entre la ficción del ser y del no ser.

En este pensar hay tres regiones que se cruzan, se solapan y se celebran como instauradoras. Se trata de la Nostalgia, la Fatalidad y la Otredad.

Proponemos aquí un paseo a través de todas ellas, del pensar trágico, de la Sabiduría poética de la mano de la Nostalgia y de la Nostalgia presente en el alma de dos rumanos muy particulares y por ello mismo profundamente universales: Mihai Eminescu y Emil Cioran.

Hablar de Nostalgia en dos rumanos, no parece casual ni fortuito. Parece poder hablarse del pueblo rumano como un pueblo triste, escéptico, pesimista, fatalista... pero sobre todo melancólico. Esto se muestra en su lengua, cristalizadora de la forma de sentir de un pueblo. En la lengua rumana pervive un término que aún significando nostalgia, nostalgia cotidiana y metafísica, va más allá hasta hacerse casi intraducible como la *Saudade* portuguesa. El *dor* podría comprenderse como clave de la identidad rumana y como otro recoveco en el gran mapa universal/particular de la nostalgia donde la *Sehnsucht*, la *enyorança*, la *saudade*, la *moriña*, la *melancolina*... son puertos clave.

En un breve texto titulado “Los secretos del alma rumana, El “dor” o la Nostalgia.”¹ Cioran caracteriza el *dor*, la particularización rumana de la

1 Cioran, Emil, “Los secretos del alma rumana, El «dor» o la Nostalgia.” en *Ejercicios Negativos*, Taurus, 2007. “Vivir continuamente a la espera, en lo que todavía no es, es aceptar el desequilibrio vital que supone la idea de futuro. La nostalgia es una forma de superar el presente. La vida sólo tiene contenido en la violación del tiempo. La obsesión del más allá es la imposibilidad del instante. Y esta imposibilidad es la nostalgia misma.”

“La palabra rumana dor es una de estas expresiones, de una frecuencia grata y tiránica, que expresan todas las indeterminaciones sentimentales de un alma. Significa nostalgia. Sin embargo, ningún equivalente puede plasmar su sustancia específica. Crece sobre un fondo de sufrimiento y se desarrolla, grácil, sobre el abatimiento de un pueblo, ajeno a la felicidad.” “Toda la poesía popular [rumana] está imbuida de ella. [...] es la confesión poética de un alma que se busca a sí misma. Infinitamente más extendido entre los campesinos que entre los intelectuales, nace de la tierra. La doina, que es la poesía popular que mejor expresa la resignación melancólica del dor, es un lamento, matizado por la resignación y la aceptación del destino.” “El dor consiste precisamente en sentirse eternamente lejos de casa” “Diríase que el alma no se siente ya consustancial al mundo.

Nostalgia. El *dor* supone negar el presente asumiendo el dolor o queriendo huir de él hacia el pasado o el futuro, supone un vivir en lo Otro, en la aceptación de lo fatal, un lamento, una queja, una resignación...la misma que se exhibe en las *doinas*.² El *dor* es en palabras de Cioran, la negación del coraje trágico, la afirmación de la negación, “sentirse eternamente lejos de casa”. La expresión de un exceso de alma, de sentir, de palpitar...el exceso de alma frente al exceso de yo y de pensamiento (propio de la Modernidad).

Este exceso de alma, propio del Oriente, del Oriente de Europa, y también del grupo ibérico, de la periferia de lo europeo funda un sentir trágico de la existencia. No es extraño que aproximando *Dor* y *Saudade*, el alma lusiana y el alma dacia resulten almas gemelas.

Es, el *dor*, la palabra que identifica al pueblo, expresión popular y a la par profundamente metafísica, expresión con diversos matices, derivada del dolor latino, que incluye el deseo, la nostalgia, la pena, el padecimiento y por ende la pasión, el morir de amar y un colmar...

Pero además muestra, como ha dicho Mircea Eliade³, la unión con el Cosmos, con lo universal y la despersonalización propia de todo estado extático (éxtasis) y

Entonces sueña con todo lo que ha perdido. Es la negación del coraje trágico, del abandono en el combate.” “El dor es la vitalidad de un pueblo, asentado en lo indefinido: en él se expresan los instintos extraviados en el alma y olvidadizos de su poder. Los rumanos tienen un exceso de alma: sólo se encuentran en el umbral del espíritu.” “Los rumanos tienen un exceso de alma [...] En Occidente se vive el drama de la inteligencia; en el sudeste de Europa, el del alma. A uno y otro lado, a trancas y barrancas. [...] Los unos han malgastado su alma: los otros no saben qué hacer con ella. Todos estamos igualmente lejos de nosotros mismos.”

2 La *doina*, que bien podría emparentarse con el fado, es la expresión lírica popular rumana que tiene como temática o trasfondo esencial la nostalgia (Dor) y la relación directa con la Naturaleza (Cosmos).

3 Cf. Eliade, Mircea, «*Dor*» *Nostalgia rumana*, El Español, Semanario de la política y del espíritu, año II, nº 27, página 6, Madrid, 1 de mayo de 1943. “El caso de la *dor* rumana es otro absolutamente. Como saudade, en portugués, dor es la palabra que más plenamente caracteriza al pueblo rumano. No es una palabra creada por eruditos ni por ninguna escuela mística. No es tampoco, un sustantivo que por azar se encuentre en el lenguaje vulgar, como por ejemplo, *Sehnsucht*, o sobre todo, en la poesía, como melancolía y nostalgia. Es, por excelencia, la expresión popular, de origen netamente popular y con una circulación amplísima en todas clases de la sociedad rumana. Si se quisiese encontrar una ínfima diferencia entre saudade y *dor*, está en la fuerza de circulación del vocablo rumano. Es difícil hablar media hora con un campesino rumano sin oír pronunciar la palabra *dor*. Etimológicamente deriva el término del latín, de dolor, y los diccionarios lo traducen así: 1) deseo ardiente (p. ej. *mi-e dor de casa*, tengo un deseo ardiente de casa); 2) nostalgia (p. ej. *dor de tara*, «mal du pays», en francés; «Heimweh», en alemán); 3) tener pena de alguna cosa o de alguien (*a duce dorul cuiva*); 4) pasión, amor (p. ej. *a muri de dorul cuiva*, morir de amor por alguien; *a se uita cu dor*, mirar con pasión; *il lovea dorul de Joanna*, sentía (él) despertar su pasión por Juana; 5) satisfacer el deseo de alguien (*de vrei tu sa-mi faci pe dor*, si tú quieres satisfacer mi ardiente deseo), [...]”“La solidaridad entre el Hombre y el Cosmos adquiere, en esta canción, graves y trágicos acentos. El sufrimiento es tal, que basta su

expresión para destruir toda la vida en la naturaleza circundante.” “*Dor* expresa el estado de alma indefinible de quien no está satisfecho con el presente, de quien no puede vivir el instante que transcurre y se siente atraído por el pasado, por un lugar distante, por un paisaje de ensueño. *Dor* no tiene únicamente por causa la soledad; es el sentimiento agravado por la soledad misma, debido a la ausencia del ser amado. Ausencia que destruye el cumplimiento de un destino, que impide al ser el integrarse a la vida con toda su plenitud. *Dor* no es siempre la «nostalgia de alguna cosa»; se sufre de *dor*, independientemente de cualquier causa exterior precisa. El ser entero sufre de *dor*; es un destierro del alma, una profunda melancolía, que revela, quizás, la condición del hombre en el Cosmos. En este caso, *dor* alcanza un valor metafísico e incluso religioso; traduce la tristeza del hombre separado del Creador, la vacuidad del ser humano abandonado en el mundo. En cierto modo *dor* se transforma en la fórmula patética de la condición humana de la soledad amargada por el sentimiento de que nos faltó algo, de la vida fallida, de la pérdida de ventura. Muchas canciones populares rumanas comienzan por una invocación, una especie de diálogo con el dolor. «*Ma, dorule mai!*» «Oh, tú, mi dolor!» Es una fórmula frecuente en esos cantares. *Dor* se personaliza, se anima de vida propia, y el hombre se dirige a él exactamente como a una persona. Los diálogos con el *dor*, son de una espontaneidad y frescura intraducibles. A veces, el alma sencilla de los campesinos envía el *dor* allí donde cree que procede su melancolía.” “El campesino rumano imaginó incluso un país lejano, perteneciente a la geografía fabulosa, en donde se encontraban «los Palacios de Dor». Curtile Dorului. Allí era donde se inscribía en tablas la historia de todos los amores, los nombres de todas las doncellas que despertaban pasiones, que provocan *dor* en el corazón de los hombres. Esos «Palacios» son el imperio del dolor. Estamos en presencia de una personificación mística del *dor*, que se considera como el Eros Universal. Ya no es un desdoblamiento del ser humano que sufre de amor o de aislamiento, es un personaje místico, autónomo, la encarnación universal del *dor*.” “*Dor* anima la poesía y la música popular rumanas. También la hallamos en la alta poesía. Pocos poetas rumanos habrá que hayan dejado de dedicar por lo menos una poesía al *dor*. Una de las más bellas poesías del gran Eminescu se intitula: *Mai am un singur dor...* «Sólo tengo ahora un deseo...». «En la paz de última hora/ No me abran la sepultura/ En tierras de junto al mar./ Los bosques quiere mi alma/ Se abran para descansar/ Y que el cielo sereno cubra/ El agua profunda y calma...» Citamos tan sólo algunos versos de esta magnífica poesía de Eminescu, en que el poeta consiguió, con su genio profundamente rumano, dar vida a la *dor* en esta expresión de su deseo de descanso en el seno de la naturaleza; nostalgia de encontrar, por la muerte, a su gran familia cósmica: los astros, los vientos, el mar, los árboles y las flores, anhelo que se puede identificar en las poesías populares rumanas más genuinas.” “A pesar de esta «invocación poética» por excelencia, la palabra *dor* continúa teniendo una circulación enorme en el lenguaje corriente. No perdió nada de fuerza ni de espontaneidad popular. Subsiste como el vocablo del pueblo por antonomasia, y se nutre de todas las experiencias del hombre normal. No solamente indica los sentimientos complejos del amor y de la soledad, sino los deseos concretos de la voluntad firme. Un rumano no dice tan solo: *Mi-e dor de tine*, «tengo dolor de tí» (te amo); sino que también dice: *Mi-e dor de iarba verde*, «quiero ver las verdes hierbas» (tengo nostalgias camperas), o: *Mi-e dor de un din bum!*, «sediento estoy de buen vino». Aun siendo una palabra rica en valores metafísicos –sentimiento de soledad cósmica, deseo ardiente de cualquier cosa real o irreal, etc.,– *dor* no pierde el contacto con lo real, está enraizada con lo concreto. Sea lo que fuere, «pasión o deseo», «sed o hambre» de experiencias tangibles, todo esto se expresa en rumano por el término que hemos analizado, que se convierte en la expresión total del deseo, del sentimiento que implica al ser humano

dramático-trágico. Superación, pues del presente, afirmación del Ser entero como un complejo ente enfermo que sufre el dolor, (*dor*), la voluntad, la pasión, el padecimiento, la lucha entre el Amor y la Muerte.

Dor manifiesta la tristeza del hombre separado del Absoluto, la vacuidad, el abandono, la desesperanza, la vida concebida como error, una itinerancia, un peregrinar, un atravesar una soledad poblada de deseos y presencias ausentes.

Los hombres que sienten *dor* son aquellos que con mayor sabiduría pueden hablar de la vida y de la proximidad entre la felicidad y la tristeza, el triunfo y el fracaso, la perdida y el encuentro, el Amor y la Muerte, lo universal y lo particular, lo espiritual y lo carnal, el alma y el cuerpo, la carne y el hueso, la metafísica y la vida.

Cioran que quiso participar de la lucidez, que no pudo dejar de participar de la lucidez, del límite, de la racionalidad, de la medida, del equilibrio, de lo razonable, de lo pensable, de todo aquello que se traslucen en el espíritu francés⁴ al que llegó emigrado de sí mismo y su alma originaria, no pudo renunciar al fatalismo rumano que corría por su carne y sus huesos, que habitaba en él, como una enfermedad contagiada en el nacimiento.

No pudo renunciar al *dor*, al desarraigado, a la ausencia de casa, a la lejanía de lo propio y lo deseado.

No pudo, en definitiva, renunciar a la Nostalgia, al existir extático, a la Decepción, al escepticismo y al paradójico pesimismo que hace amar, quizás sin quererlo, la vida (*odio la vida por amor a ella*, dijo Fernando Pessoa a través de Bernardo Soares).

No pudo dejar de escuchar la Ausencia. “Escucho la Ausencia”⁵, nos dice, porque no pudo librarse de él mismo, acaso sea eso la Nostalgia, la aceptación del hastío de la identidad y la necesidad biológica de la Otredad pasada y futura, una superación espacial de la tristeza, una acción dentro de la tristeza -que sólo es pasiva-. La Melancolía es el orgullo de la tristeza, su trasmutación alquímica en orgullo, virtud, sabiduría y voluntad de novedad ontológica. Se trata de afirmar el “orgullo de la derrota”. La sabiduría se oculta así en aquél que aprende a ser perdedor.⁶

en la integridad de su complejo. Cuando un rumano dice que siente *dor* por algo, téngase la certeza de que en ese momento desea ese algo con todo su ser, íntegramente, con el cuerpo y con el alma, con *carne y hueso*, en la feliz y rigurosa expresión unamunesca.”

4 “Los franceses, desde su nacimiento, han permanecido en su tierra, han tenido una patria física e íntima que han amado sin reservas y no han humillado mediante comparaciones, no han estado desarraigados en su país, no han vivido el tumulto de una nostalgia insaciable. Tal vez sea el único pueblo de Europa que no conoce la nostalgia, que es una forma de la alta plenitud sentimental infinita.” Cioran, Emil, *Sobre Francia*, Siruela, Madrid, 2011, pp. 36-37.

5 Cioran, Emil, *Ejercicios Negativos*, Taurus, Barcelona, 2007, p. 147.

6 “Una sola cosa importa: aprender a ser perdedor.” Cioran, Emil, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, 1981, p. 112.

Y esa Nostalgia, Melancolía, *Dor, Saudade...*nace precisamente de nuestra conciencia asumida como fatalidad⁷, de la imposibilidad de desenmarañar las telas de araña que teje la existencia en las esquinas de nuestra alma.

Por ello en Cioran hay una superación de la Filosofía comprendida como abstracción, pues ésta acaba con la inquietud metafísica de *un alma* y funda una universalidad que no parte de la individualidad de un hombre concreto donde la experiencia subjetiva se eleva a la universalidad⁸. Cioran huye de la Filosofía porque la Filosofía sistemática acaba con la contradicción, con la paradoja, con el dolor, con la singularidad y por lo tanto con la Vida.⁹

La Filosofía poética, el conocer poético supone salir de nosotros mismos, un abandonarse, un fundirse, un olvidar el yo *maldito* de la Filosofía Moderna. Es el poetizar la liberación del yo pues acepta la identidad como pluralidad, como alteridad conquistada como dispersión directa de la subjetividad en la universalidad.¹⁰

7 “Vivir con la conciencia aguda de la fatalidad, de nuestra propia impotencia ante los grandes problemas que no podemos plantearnos sin implicarnos en ellos trágicamente, equivale a enfrentarse directamente con la interrogación capital que se erige ante este mundo.” Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 123.

8 “¿Acaso la experiencia subjetiva no nos eleva al nivel de la universalidad, como el instante al de la eternidad?” *Ibid.*, p. 128.

9 “¿Cómo consagrarse a la filosofía abstracta a partir del momento en que se siente en sí mismo el desarrollo de un drama complejo en el cual se amalgaman un pensamiento erótico y una inquietud metafísica torturadora, el miedo a la muerte y una aspiración a la ingenuidad, la renuncia total y un heroísmo paradójico, la desesperación y el orgullo, la premonición de la locura y el deseo del anonimato, el grito y el silencio, y el entusiasmo y la nada? Además, esas tendencias se amalgaman y evolucionan en una efervescencia suprema y una locura interior, hasta la confusión total. Ello excluye toda filosofía sistemática, toda construcción precisa. Hay muchos seres que han comenzado por el mundo de las formas y han acabado en la confusión; esos seres no pueden ya filosofar más que de manera poética. Pero cuando se alcanza ese grado de confusión, sólo importan los suplicios y las voluptuosidades de la locura.” *Ibid.*, p. 101.

“Hay dos clases de filósofos: los que meditan sobre ideas y los que lo hacen sobre ellos mismos. La diferencia entre silogismo y desdicha... Para un filósofo objetivo, solamente las ideas tienen biografía; para uno subjetivo sólo la autobiografía tiene ideas. Se está predestinado a vivir próximo a las categorías o a uno mismo. En este último caso la filosofía es la meditación poética de la desdicha.” Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 74.

10 “El lirismo representa una fuerza de dispersión de la subjetividad, pues indica en el individuo una efervescencia incoercible que aspira sin cesar a la expresión. Esa necesidad de exteriorización es tanto más urgente cuanto más interior, profundo y concentrado es el lirismo. ¿Por qué el hombre se vuelve lírico durante el sufrimiento y el amor? Porque esos dos estados, a pesar de que son diferentes por su naturaleza y su orientación, surgen de las profundidades del ser, del centro sustancial de la subjetividad, en cierto sentido. Nos volvemos líricos cuando la vida en nuestro interior palpitá con un ritmo esencial. Lo que de único y específico poseemos se realiza de una manera tan expresiva que lo individual se eleva a nivel de lo universal. Las experiencias subjetivas más profundas son así mismo las

Y paradójicamente la Nostalgia, la Melancolía, como estado profundo de la conciencia y el dolor de su lucidez, fomenta, ese instante poético donde se fusionan el yo y el mundo, donde se hace filosofía directa, sensitiva, directamente con las telas del alma...donde al inundarnos de las presencias de lo ausente, donde al escuchar lo ausente sentimos directa y poéticamente sus esencias, aquello que *fueron, son y serán* a través de las huellas esenciales que dejaron en nosotros. En ese momento hacemos filosofía poética, una fenomenología poética que instaura una captación de esencias. Somos más sabios cuando añoramos algo o a alguien y sabemos (y saboreamos) las trazas esenciales de su ser tal como quedaron esparcidas sobre nosotros.

Y sin embargo este expandirse de la existencia en el acto melancólico nos señala la proximidad con la Nada y el Vacío, la Vida y la Muerte, la Presencia y la Ausencia. Cuanto más aguda es la conciencia que se tiene de la infinitud del mundo más se intensifica el sentimiento de su propia finitud, nos dice Cioran. El abandono del yo hacia la Selva inabarcable de lo Otro da cuenta de nuestra insignificancia al tiempo que nos alza al reino insobornable de *una* existencia literaria.

La Nostalgia se configura así como la mayor de las sabidurías al comprenderse como la Resurrección de lo perdido, de lo ausente, de lo muerto. La Nostalgia es por tanto el viaje aceptado hacia lo Otro, la inclusión del éxtasis en la Sabiduría, un salir fuera de lo lleno, un quedarse dentro del vacío¹¹, una instauración de eternidades zurcidas con instantes verticales y religiosos.

La aceptación de la Nostalgia como sabiduría y del pensar poético como guía del conocer inauguran un pensar donde pensar y sufrir pueden ligarse en una aporía irresoluble.¹²

Y esta Nostalgia que niega el presente no nace de un pesimismo¹³ sino de una decepción. Decepcionado con la vida Cioran aprende a apreciarla más a través de

más universales, por la simple razón de que alcanzan el fondo original de la vida. La verdadera interiorización conduce a una universalidad inaccesible para aquellos seres que no sobrepasan lo inesencial y que consideran el lirismo como un fenómeno interior, como el producto de una inconsistencia espiritual, cuando, en realidad, los recursos líricos de la subjetividad son la prueba de una gran profundidad interior."Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, op.cit, pp. 14-15.

11 "El éxtasis es una presencia total sin objeto, un vacío lleno. Un estremecimiento atraviesa la nada, una invasión de ser en la ausencia absoluta. El vacío es la condición del éxtasis, como el éxtasis es la condición del vacío" Cioran, Emil, *De lágrimas y de santos*, Tusquets, Barcelona, 2008, p. 63.

12 "Los pensamientos, alimentados con sufrimiento, se vuelven aporías, ese claroscuro del espíritu" *Ibid*, p. 62."«El sufrimiento es la única causa de la conciencia» (Dostoievski). Los hombres se dividen en dos categorías: los que han comprendido eso y los demás" *Ibid*, p. 99.

13 "No son los pesimistas, sino los decepcionados, los que escriben" Cioran, Emil, *Cuadernos*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 179.

la lectura de los pesimistas¹⁴ y se siente fascinado por la posibilidad liberadora del suicidio –y la posibilidad de no haber nacido-. La negación trágica que está en el seno del acontecer nostálgico está lleno de un deseo de afirmación impotente¹⁵, de una voluntad de búsqueda del sentido del sinsentido¹⁶ (un acto religioso: *religare*).

La Nostalgia, profunda, enraizada en el cuerpo y el alma supone la aceptación de la insatisfacción del ser hombre¹⁷. Es el deseo atávico de un regresar, de un paraíso perdido¹⁸, es el cordón umbilical con lo primitivo, con el regazo originario, cordón imprescindible también en todo hacer artístico, en toda existencia artística.

La melancolía, la nostalgia por tanto, por primitiva, por originaria, por estar enraizada en las grutas de la existencia, por suponer una comunicación con lo misterioso, lo esencial perdido o deseado desde el dolor y la presencia de la ausencia supone un acto religioso. Pero una religiosidad que no necesita un absoluto, es un “delirio estético”¹⁹ que se basta a sí mismo, que se nutre de sí mismo²⁰, un soñar despierto, un espejo hecho de ausencias.

14 “Cuanto más leo a los pesimistas, más aprecio la vida. Tras leer a Schopenhauer, reacciono como un novio. Schopenhauer tiene razón cuando afirma que la vida no es más que un sueño. Pero incurre en una inconsciencia grave cuando, en lugar de estimular las ilusiones, las desenmascarar haciendo creer que existe algo fuera de ellas. ¿Quién podría soportar la vida si fuera real? Siendo un sueño, es una mezcla de encanto y de terror a la cual sucumbimos” Cioran, Emil, *De lágrimas y de santos*, op.cit, p. 101.

15 “No hay negador que no esté sediento de algún catastrófico sí.” Cioran, Emil, *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, 1981, p. 109. “Todo cansancio esconde una nostalgia de Dios” Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2006, p. 225.

16 “El pesimista debe inventarse cada día nuevas razones de existir: es una víctima del “sentido” de la vida” Cioran, Emil, *Silogismos de la Amargura*, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 21.

17 “La tragedia del ser humano, animal exiliado en la existencia, reside en el hecho de que los elementos y los valores de la vida no pueden satisfacerle. Para el animal, la vida lo es todo; para el hombre la vida es un signo de interrogación. Signo de interrogación definitivo, pues el ser humano no ha recibido nunca ni recibirá jamás respuesta a sus preguntas. No sólo la vida no tiene ningún sentido, sino que no puede tenerlo.” Cioran, Emil, *En las cimas de la desesperación*, op.cit, p. 180. “El hombre no está satisfecho de ser hombre. Pero no sabe hacia qué regresar, ni cómo volver a un estado del que ha perdido todo recuerdo claro. La nostalgia que tiene de él constituye el fondo de su ser, y a través de ella comunica con lo más antiguo que subsiste en él.” Cioran, Emil, *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 106.

18 “Devorado por la nostalgia del paraíso, sin haber conocido un solo acceso de fe verdadera” *Ibid*, p. 198

“Yo no soy de aquí; condición de exilio en sí; en ninguna parte me encuentro en casa: absoluta falta de pertenencia a nada. El paraíso perdido: mi obsesión de todo instante” Cioran, Emil, *Cuadernos*, op.cit, p. 21. “Sólo hay una Nostalgia: la del Paraíso. Y tal vez la de España” *Ibid*, p. 33.

19 “La melancolía es una religiosidad que no precisa de lo Absoluto, un deslizamiento fuera del mundo sin la atracción de lo trascendente, una tendencia por las apariencias del cielo

Y esta voluntad de vacío, tan propia de Cioran se manifiesta en el deseo simbólico y decepcionado de la Muerte, del infinito, se trata en definitiva de un estoicismo *sui-generis*, de un escepticismo que santifica la única de las certezas, la Nada, convertida en faro del viaje del existir. La Melancolía por tanto se nutre del “dolor del tiempo” y es como el halo vaporoso del tiempo, como el surco que sobre el ser deja el cabalgar del tiempo entrelazado irremediablemente con nuestra existencia.²¹

La melancolía es el máximo grado de la escalera del poeta, su ascenso al cielo, su acceso al interior del mundo y al de la propia existencia²². Se trata de aceptar el juego inocente del devenir y de hacer del sueño un vuelo suicida, una sabiduría kamikaze. La melancolía hace florecer la realidad de lo irreal, como un “excedente ontológico de la realidad”²³.

En definitiva la melancolía necesita la valentía de la desnudez y la soledad. Un poblar la soledad de ausencias presentes. Una voluntad de soledad concebida como el único amor asumible²⁴. La soledad del melancólico le acerca a lo divino, a la *soledad cósmica*, en palabras de Cioran, la soledad propia de Dios, la soledad que no enseña a estar solo, desarraigado, lejos de cualquier parte e incluso de nosotros mismos, pero también, y sobre todo, la soledad que enseña a ser único²⁵, que te devuelve el reflejo de tu propia autenticidad, de tu propia mismidad, de tu id-identidad (perdida).

Es posible que la mayor de las melancolías sea la de la Libertad, la nostalgia que siente todo ser que sabe que nacer es quedar atrapado, que “ser es estar

pero insensible al símbolo que éste representa. Su posibilidad de prescindir de Dios (si bien cumple las condiciones iniciales para aproximarse a El) la transforma en un placer que satisface su propio crecimiento y sus flaquezas repetidas. Porque la melancolía es un delirio estético, suficiente en sí mismo, estéril para la mitología. En ella sólo encontrarás el arrullo de un sueño, porque no genera ninguna imagen que no sea su etérea desintegración.” Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*, op.cit, p. 42.“Mientras tenemos el sentimiento del misterio, conservamos implícitamente una dimensión religiosa. Pues ser religioso es sentir el misterio, incluso fuera de toda forma de fe” Cioran, Emil, *Cuadernos*, op.cit, p. 234.

20 “La melancolía se alimenta de sí misma, de ahí que no pueda renovarse” Cioran, Emil, *Ese maldito yo*, op.cit, p. 101.

21 “La melancolía: halo vaporoso de la Temporalidad” Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*. op.cit, p. 23.

22 “La melancolía es el límite de poesía que podemos alcanzar *en el interior* del mundo. No sólo contribuye a nuestra elevación, sino también a la de la propia existencia. Esta se ennoblecen conforme avanza hacia la irrealidad, y ese devenir se debe *más que nada* a la proximidad de un estado onírico”, Cioran, Emil, *Ibid*, p. 221.

23 “La irrealidad es un excedente ontológico de la realidad.” *Ídem*.

24 “No hay que renunciar nunca a la soledad, nos insta Cioran. La soledad es el único amor que nos podemos permitir” Ion Agheana, en *Cioran, el pesimista seductor*, Cañeque y Grau, Sirpus, Barcelona, 2007, p. 170.

25 “La soledad no te enseña a estar solo, sino a ser único”, Cioran, Emil, *El ocaso del pensamiento*, op. cit, p. 11.

atrapado”²⁶. El amor, la máxima aspiración, la máxima afirmación que puede encontrar el hombre no puede salvarnos de la Nostalgia de lo Otro, que es, en palabras de Cioran, la pasión fatal del hombre.²⁷

Cioran encuentra en Eminescu, considerado habitualmente como el mayor poeta rumano de todos los tiempos, un alma gemela, un alma trágica, negadora donde se fragua, se cuece, se destila el profundo dolor de la identidad moderna en ese momento pleno y lúcido llamado pos-romanticismo. *La plegaria de un Dacio*, es uno de sus poemas más conocidos. Es un poema, en palabras de Cioran, donde se expresa “esa terrible y exaltadora acusación contra la existencia”. Cioran escribió un par de breves pero intensos textos sobre su poética (*Cf. Anexo a) y b)*). Influido por el budismo y Schopenhauer, vive, según Cioran, en la invocación del no-ser, de la nada, patria de todo poeta.

De la confesión del propio Cioran sobre la influencia de Eminescu en su espíritu, podemos concluir que finalmente Cioran es fatal heredero del fatalismo rumano y de su voluntad de inexistencia y por ende de la práctica de la Nostalgia (*dor*) como sabiduría expresada en la obra de Eminescu.

Cioran llama la atención sobre la juventud de Eminescu en el momento de la composición de *La plegaria de un Dacio* (*Cf. Anexo c)*) la entrega a lo inevitable, la voluntad religiosa de la Nada, la huida orgullosa de la existencia son temáticas esenciales en Cioran. Es en el fondo el deseo de no haber nacido (tan propio de Cioran) el que queda formulado en la Plegaria de Eminescu.

En Eminescu se canta la Soledad (condición esencial de la Melancolía). Amar la Soledad, “la casa desierta [que]/ de pronto me parece llena”²⁸. Estar lleno de Soledad (de mismidad, de uno-mismo), la voluntad de abandonar el mundo al olvido²⁹, de aceptar el reino de la Melancolía, “dulce monarca de las noches”³⁰ que nos hace conscientes de nuestra futilidad, de ser, en palabras de Borges, *el sueño de un soñador soñado* que me cuenta mi propia historia y me hace saberme atrapado, encadenado, condenado, muerto desde el nacimiento³¹, “apenas el sueño de una sombra”³² en palabras de Eminescu.

26 “Ser es estar atrapado” Cioran, Emil, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 94.

27 “El amor no nos puede curar de lo Otro. Y ese Otro es la pasión fatal del hombre” Cioran, Emil, *Breviario de los Vencidos*, Tusquets, Barcelona, 2007, p. 148.

28 Eminescu, Mihai, *Poesías*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 85.

29 “Abandona el mundo al olvido/ entrégate a mí por completo/ si me diera tu vida entera./nadie en el mundo lo sabría [...]” *Ibid*, p. 87 “[...] y olvídamte, pues yo de mí también me olvidaré” *Ibid*, p. 117.

30 *Ibid*, p. 99.

31 “[...] Quién es el que me cuenta de memoria mi historia /que me quedo escuchándolo –y me río de lo que oigo /como de dolores ajenos?... Parece que he muerto hace tiempo” *Ibid*, p. 101.

32 “De qué sirve la persistencia en los remordimientos, /Cuando está escrito que hemos de pasar por este mundo /Como el sueño de una sombra, como la sombra de un sueño?” *Ibid*, p. 115.

Eminescu, como Cioran, muestra el aprendizaje de la Muerte, el aprender a morir³³ por, quizá no haber aprendido a existir. Esta es sólo otra forma de afirmar la vacuidad del mundo, que “todo es nada”³⁴ y que más vale el no-ser a una existencia sembrada de dolores y sinsentidos.³⁵

La conciencia asumida de la Nada, su voluntad extática, hace crecer el alma³⁶ que ensanchada, extática, deseosa de lo Otro, de amar la Nada y la Muerte se vuelve un alma grande, plural, repleta de máscaras, herida por la Nostalgia.

En Eminescu está el des-consuelo, la des-esperación de la que es hijo Cioran, la negación del mundo que paradójicamente preservará a Cioran, según sus palabras, de la aniquilación (Cioran confiesa que el último escrito de su *Breviario de Podredumbre* está influenciado por esta plegaria. Podemos leerlo en paralelo). (*Cf. Anexo d*). La amarga voluntad de Nada rumana está sembrada en el alma de Cioran como en la de cualquiera que perplejo conoce y acepta el haber nacido muerto. En Eminescu encuentra Cioran “la resistencia a la vida”, “el fracaso de toda existencia” (poética), aunque no parece encontrar en él algo más que la rocosa fatalidad sin la afirmación orgullosa de la sabiduría inherente a ese fracaso, al “aprender a ser perdedor” a ser extranjero de sí mismo, en su propio país.³⁷

33 [...] Nunca creí que alguna vez aprendería a morir...” *Ibid*, p. 123.

34 [...] Entonces se me ocurre creer que *todo es nada*” *Ibid*, p. 151. “Sientes que no eres más que nada” *Ibid*, p.181.

35 [...] Y además... quién sabe si es mejor ser o no ser... pero sí sabe cualquiera que lo que no existe, no padece dolor, y que son muchos los dolores, los placeres pocos.
¿Ser? Locura a la vez triste yvana;
el oído te miente, el ojo te engaña;
lo que un siglo nos dice, los otros lo desmienten.
Antes que un sueño vano, más vale la nada.
Veo sueños ya cumplidos persiguiendo sueños,
hasta caer en tumbas que esperan abiertas,
y no sé en cómo apagar mis pensamientos:
¿Y si río como los locos? ¿y si los maldigo o los lloro?
¿Y para qué?... ¿Acaso no es el todo locura?
¿Por qué tu muerte, mi ángel, tuvo que ser?
¿Acaso hay sentido en el mundo? Y tú, rostro sonriente,
¿sólo has vivido para así poder morir?
Si existe algún sentido, es retorcido y ateo,
pues en tu pálida frente no está escrito Dios.” *Mortua est!*, *Ibid*, pp.153-4.

36 [...] Y nuestras almas crecen por una nostalgia (un dor), por una dulce pesar”, *Ibid*, p. 311.

37 [...] Ay del pobre e infeliz rumano!
Siempre hacia atrás como el cangrejo,
Ni le va bien ni tiene ánimo,
Ni le es el otoño, otoño,
ni es el verano su verano,
y es extranjero en su país” *Ibid*, p. 265.

En Eminescu encuentra Cioran la ligazón irreparable entre poesía y Ausencia, entre Melancolía y Ausencia, la invocación del no ser (con el doble valor de lo fatal y lo literario). Encuentra la voluntad del Éxtasis, de salir fuera de la Vida y de la Muerte, de participar religiosamente de la existencia y del Misterio absurdo del mundo en lo Otro, lo deseado, lo querido, que nunca es completamente, -ahí estriba la Tragedia-, el de lo mismo, el de nuestra identidad, el de nuestro maldito y pegajoso yo.

Anexo

a) Sobre un poema de Eminescu (*Rugaciunea unui Dac*)

“En los accesos de desesperación, el único recurso saludable es una desesperación aún mayor. Dado que ningún consuelo es eficaz, uno debe aferrarse a un vértigo que rivalice con el que se tiene, que lo supere incluso. La superioridad que posee la negación sobre cualquier forma de fe se manifiesta en los momentos en los que las ganas de acabar con todo son particularmente poderosas. Durante toda mi vida, y especialmente en mi juventud, *Rugaciunea unui Dac* [La plegaria de un dacio] me ayudó a resistir a la tentación de liquidarme.

Quizá sea útil precisar aquí que la última página del *Breviario de podredumbre* es, por el tono y la violencia, muy cercana a los excesos del dacio. Más de un occidental ha visto en la literatura rumana un aspecto sombrío, extraño, en un pueblo que tiene la reputación de frívolo. Ese aspecto existe indiscutiblemente y suele atribuirse, por falta de una razón precisa, a las condiciones históricas, a las adversidades ininterrumpidas de un país que siempre estuvo a merced de otros imperios. El hecho es que en dicha última página todo acaba mal, todo aborta y los fracasos son imputados al Destino, suprema instancia de los vencidos.

¡Qué pueblo! El más pasivo, el menos revolucionario que pueda imaginarse, el más sensato, a la vez en el buen y en el mal sentido de la palabra, un pueblo que nos da la impresión de que, habiéndolo comprendido todo, no puede elevarse ni rebajarse a ninguna ilusión. Cuanto más se vive, más se repite uno que, incluso si se ha vivido durante decenas de años lejos de él, resulta imposible evitar la desgracia original, la nefasta herencia que arruina toda veleidad de esperanza.

La plegaria de un dacio es la expresión exasperada, extrema, de la nada rumana, de una maldición sin precedentes que asola un rincón del mundo saboteado por los dioses. Ese dacio habla, evidentemente, en su propio nombre, pero su desconsuelo tiene raíces demasiado profundas para que pueda reducirse a una fatalidad individual. En realidad, todos los rumanos procedemos de El, nosotros perpetuamos su amargura y su rabia, envueltos para siempre de la aureola de nuestras derrotas.

Recordemos que Eminescu era joven cuando escribió esa terrible y exaltadora acusación contra la existencia. Semejante apoteosis negativa sólo podía tener un sentido si procedía de una vitalidad intacta, de una plenitud que se volvía contra sí misma. Un anciano decepcionado no intriga a nadie. Pero estar de vuelta de todo desde las primeras perplejidades equivale a un salto en la sabiduría que marca para siempre.

Que Eminescu lo comprendió todo desde el principio, eso lo prueba su plegaria, la más clarividente, la más despiadada que se haya escrito.1989”

[Emil Cioran, *Ejercicios de Admiración. Ensayos y Retratos*, Tusquets, Barcelona, 2007. pp. 192-193]

b) *Miahi Eminescu*

“La vida de un poeta no tiene culminación posible. Su poder le viene de todo lo que no ha vivido. Cuanto más se nutre el contenido del instante con lo inaccesible, más cerca está el poeta de expresar la sustancia. La cantidad de resistencia que la vida enfrenta e la sed de vivir determina la calidad del aliento poético. La expresión se condensa en la medida en que la existencia se nos escapa y el peso de la palabra es proporcional al carácter fugaz de las vivencias.

Eminescu, el mayor poeta rumano, es una de las ilustraciones más claras del fracaso que supone toda existencia poética. Su vida se reduce a una serie de miserias acompañadas por el presentimiento de la locura que acabaría por coronarlas. Relatas esta vida no serviría de nada, desde el momento, en que era necesaria y desde el momento en que los accidentes venturosos no maculan en modo alguno su pureza negativa. ¿Por qué relata la historia de la fatalidad, cuando hubiera sido la misma en cualquier situación del tiempo y del espacio? La biografía sólo tiene sentido si pone de relieve la elasticidad de un destino, la suma de variables que supone. En Eminescu, la monótona idea de lo irreparable nos hace entrever desde cualquier afán biográfico. Sólo los mediocres tienen una vida. Las biografías de los poetas se han inventado precisamente para suplir la vida inútil que no tuvieron.

Se ha escrito mucho en Rumanía sobre Eminescu, principalmente sobre su “pesimismo”, sobre la influencia en su obra de Schopenhauer y del budismo. Pesimista, sí que lo fue, y hace pensar desde el principio en un Leopardi, o en ese extraño portugués, Quental. Sin embargo, calificar su obra de “pesimista” -¡como si pudiera haber otro tipo de poesía!- sería ignorar la esencia de su poesía o librarse con demasiada facilidad de las dificultades que suscita. ¿Se conoce algún canto a la esperanza que no inspire una ligera aversión? La frase de Valéry, “Los optimistas escriben mal” significa, en el fondo, que sólo cabe afinidad entre el sueño y la ausencia. ¿Cómo cantar a una presencia cuando hasta lo posible está cubierto por una sombra de vulgaridad? Entre la poesía y la esperanza hay una incompatibilidad total. Porque la poesía sólo expresa lo que hemos perdido o lo que no es: ni siquiera lo que podría ser. Su significado último: la imposibilidad de toda actualidad. Por esta razón, el corazón del poeta no es más que el espacio interior e incontrolable de una ferviente descomposición. ¿Quién se atreverá a

preguntar cómo ha vivido su vida, cuando en realidad sólo ha estado vivo desde la muerte?

Eminescu vivió en la invocación del “no ser”. Esta invocación se despliega entre una sensación material, que es el frío de la vida, y una especie de plegaria, que es su culminación.

“La plegaria de un dacio” (“Rugaciunea unui dac”), uno de los poemas más desesperados de todas las literaturas, es un himno a la aniquilación. Pide la gracia del eterno descanso. Y para garantizar que nada le ata a la vida y que nada puede obstaculizar su deseo de la nada, exige a Dios que maldiga a los hombres que sientan piedad por él, que bendiga a los que le abrumen, que dé fuerza al brazo que le quiera matar y alaba a aquél de todos los hombres que le retire la piedra en la que descansar la cabeza.

*A aquel que instigue a los perros para que desgarren mi corazón
Concédele, Señor, una preciosa corona.
Y con el que lapide mi rostro,
Sé benigno, Tú el Todopoderoso, y dale la vida eterna.*

Sólo así puede dar gracias a Dios por haberle concedido “la oportunidad de vivir”. Desaparecer irremediablemente en la “extinción eterna” le parece la culminación suprema.

En “Mortua est” se pregunta: “¿Acaso no es todo locura?”. Los hombres son “sueños cumplidos que corren en pos de sueños”.

Eminescu no ha encontrado el subterfugio sublime del éxtasis. Asciende *desde el interior de la muerte*, por encima de la vida. En el éxtasis, estamos más allá de la una y de la otra. Es la solución de Shelley, que logró trascender lo irreductible de la vida y de la muerte disolviéndolas en una música irreal. Desde el punto de vista filosófico, es escamotearlas, desde el punto de vista poético es salvarlas en una irrealidad más eficaz que su disimilitud real.

En todo éxtasis hay algo de divino; y también de adulterado.

Para escapar a esta lucidez. Hölderlin se regodea en una Grecia ideal del alma; desea engañarse. Era consciente de estar condenado. Y quería hacer algo para huir de su destino. Es grande porque no lo pudo lograr. Para un poeta no quedar aplastado por su propio ideal es mentir. Más que cualquier otro humano, persigue la ilusión, sin poder alcanzarla nunca.

Podríamos tener la impresión de que Eminescu trató de dejarse engañar por amor. Sin embargo, es consciente de la ilusión de su embeleso. Sólo se entrega a la pasión por los sufrimientos que inspira, por su fracaso. ¿No hemos dicho que el amor sólo es sustancia de poesía porque excluye la felicidad? Para los corazones disociados del mundo, sólo se puede experimentar en forma de felicidad o de infelicidad. Que Eminescu haya amado a una mujer que todo el mundo poseyó, salvo él, puede tener muchas razones. Lo importante es que no pudo sucumbir a la degradación de la felicidad. Su ama no era lo bastante mística como para renunciar a la felicidad (Shelley), pero sí era lo bastante fuerte como para recurrir a la infelicidad, que también es una deserción. Y así, para el poeta, todo es posible, salvo su vida.”

[Emil Cioran, *Ejercicios Negativos, Marginalia al breviario de podredumbre*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 110-113]

c) La oración de un Dacio

“Cuando no existía ni la muerte, ni nada inmortal, ni siquiera la semilla de la luz que otorga la vida, no existía hoy, ni mañana, ni ayer, ni siempre, pues uno era todas y todo no era más que una; cuando la tierra, el cielo, el aire, el mundo entero estaban en la fila de los que no habían existido jamás, por aquel entonces estabas Tú solo, y así me pregunto: ¿quién será el dios por quien mostramos devoción?

Él fue el único dios antes de que existieran los dioses y de la inmensidad de las aguas poderes a los rayos, él les da alma a los dioses y felicidad a la gente, él es la fuente de la salvación de la humanidad:
¡Arriba vuestros corazones! ¡Alzad vuestros cantos!
¡Él es la muerte de la muerte y la resurrección de la vida!

Y él me concedió los ojos para ver la luz del día, y llenó mi corazón con la virtud de la compasión; en medio de los bramidos del viento oí su anda y sentí su tierno verso en voz llevada por el canto, pero por encima de todo esto mendigo algo más: ¡que consienta mi entrada en el eterno descanso!

Que maldiga a cualquiera que sienta piedad por mí, que bendiga, en cambio, a todo aquel que me oprima, que escuche a cualquiera que quiera burlarse de mí, que haga más fuerte el brazo que quiera matarme, y que haga subir a lo más alto aquel hombre que me robe la piedra que pondré bajo mi cabeza.

Que pase yo mi vida perseguido por todo el mundo, hasta sentir mis ojos vacíos de toda lágrima, que cada hombre que nazca en el mundo sea mi enemigo, que no llegue a reconocerme incluso a mí mismo, que el suplicio y el dolor endurezcan mis sentidos, que sea capaz de maldecir a mi madre, a la que quería- cuando el odio más cruel me parezca amor... entonces quizá olvide mi dolor, entonces podré morir.

Moriré abandonado y lleno de pecados –entonces que tiren a la calle mi indigno cadáver, y, Padre, ¡concédele corona valiosa a aquél, que azuce los perros para que me saquen el corazón! Y para aquel que me arrojará piedras a la cara, ¡ten piedad, mi señor, y concédele la vida eterna!

Sólo así Padre, podría yo ser capaz de agradecerte
que me hayas dado la suerte de vivir en el mundo.
Para pedir tus favores, no doblo las rodillas y la frente,
Hacia el odio y las maldiciones querría persuadírtome,
Sentir que, por tu respiración, mi respiración se para
Y que en este apagar eterno desaparezco sin dejar huella.”

[Mihai Eminescu, *La oración de un Dacio*, en *Poesías*, Cátedra, Madrid, 2004]

d) “Quousque eadem?

“¡Que sea maldita para siempre la estrella bajo la que nací, que ningún cielo quiera protegerla, que se disperse por el espacio como un polvo sin honra! Y el instante traidor que me precipitó entre las criaturas, ¡sea por siempre tachado de las listas del Tiempo! Mis deseos no pueden ya compadecerse con esta mezcla de vida y de muerte en que se envilece cotidianamente la eternidad. Cansado del futuro, he atravesado los días, y, sin embargo, estoy atormentado por la intemperancia de no sé qué sed. Como un sabio rabioso, muerto para el mundo y desencadenado contra él, sólo invalido mis ilusiones para excitarlas mejor. Esta exasperación, en un universo imprevisible -donde empero todo se repite-, ¿no tendrá fin jamás? ¿Hasta cuando repetirse a uno mismo: "Execro esta vida que idolatro"? La nulidad de nuestros delirios hace de nosotros otros tantos dioses sometidos a una insípida fatalidad. ¿Por qué insurgirnos aún contra la simetría de este mundo cuando el mismo Caos no podría ser más que un *sistema* de desórdenes? Pues nuestro destino es pudrirnos con los continentes y las estrellas, pasearemos, como enfermos resignados, y hasta el final de las edades, la curiosidad por un desenlace previsto, espantoso y vano”.

[Emil Cioran: *Breviario de podredumbre*. Madrid, Taurus, 1992, p. 275.]

Pablo Javier Pérez López,
C/. San Antolín, nº 11,
47009. Valladolid.
pablojavierperezlopez@gmail.com

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Manuel Barrios Casares, *La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la narrativa de Milan Kundera*. Fénix Editora. Sevilla, 2010. 84 páginas. Rústica.

El autor, profesor de Filosofía de la Universidad de Sevilla, lanza una mirada personal al presente de Occidente tomando como punto de referencia la literatura de Kundera. A mi juicio, Kundera es una excusa importante en el libro puesto que sobre él gira explícitamente la discusión, pero las perspectivas que abre la obra hacen que no deje de ser un instrumento hermenéutico ya que el libro trasciende el carácter de comentario histórico o erudito para situarse en una valoración prudente de la contemporaneidad del pensamiento occidental. Y esa valoración se realiza en una prosa culta y a la vez diáfana que hace que la lectura se realice con auténtico placer.

La obra está dividida en una nota preliminar, una página con una cita de Kundera, una página de agradecimientos y seis puntos donde se aborda la temática. El origen del texto es una conferencia que por motivos políticos no pudo pronunciarse y que se expuso en forma de seminario en el grupo de investigación “Reflexión”. En la forma final también se han incorporado ideas sobre el autor checo que habían aparecido con anterioridad en otras publicaciones suyas que el autor indica en el libro.

La finalidad expresa del escrito es “apuntar algunas posibles claves de lectura filosófica tanto de los textos literarios de Kundera como de las reflexiones que en sus diversos ensayos ha ido ofreciendo sobre su propio arte novelístico” (p.14). Pero, abandonando el afán de exhaustividad típico de la imagen clásica del filósofo, lo que pretende es exponer el sentido que hoy puede tener para la cultura en general que Kundera quisiera entrecollar el término “filosofía” en una entrevista publicada en *Paris Review*, en la segunda mitad de los ochenta, cuando el entrevistador le preguntó por la función de la filosofía en sus escritos. Para iniciar la explicación de

ese entrecollado, Barrios acude a la crítica del texto de Rorty “Heidegger, Kundera y Dickens” en el que el filósofo neopragmatista opone al primero y al último como representantes de dos lecturas distintas de la modernidad: la de la filosofía, esencialista, y la de la novela, que aboga desde su inicio por la pluralidad de las existencias y que debido a su respeto por el otro se ha convertido en el género más destacado de Occidente, “el género más característico de la democracia”. Este esquema de Rorty, por estar poco matizado, podría recaer y desacreditar al propio Rorty y convertirlo en un adalid del esencialismo, en un nuevo “sacerdote ascético”, por utilizar con Barrios la terminología de Nietzsche. Matizar esas afirmaciones de Rorty, y entenderlas más allá de sus planteamientos, significa comprender la genealogía de la novela moderna y eso se realiza en los puntos 3 y 4 del escrito.

La primera genealogía que trata es la de la vocación narrativa de Kundera, que conoce bien que no toda la filosofía discurre por la senda de lo que llama “razón extrahumana” o “hegeliana”. Encontró juntas en la revista *Listy*, en 1947, una antología de Kafka y el escrito de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, y desde entonces se sintió inclinado a concebir a Heidegger como un comentario de Kafka: ambos prestan atención al “mundo de la vida”, aunque en ello tendría prioridad –según Kundera– la novela moderna. Para examinar esa prioridad, Barrios acude en segundo lugar a revisar la genealogía misma de la novela y descubre que el modelo al que acude Rorty para ilustrar sus bondades, la realista del siglo XIX tipo Dickens, está bastante lejos de la narrativa de Kundera que, sin lugar a dudas, prefiere lo que él denomina “novela de primera época”, la que corresponde a la “desprestigiada herencia de Cervantes” y que gusta de la contradicción, de lo anecdótico, de la pluralidad de personajes e, incluso, de prestigiar lo irrelevante frente a la enseñanza moral. Con el fin de analizar esto, Barrios da un repaso a la narrativa de

Kundera desde su primera obra, *La broma*, hasta su texto más reciente, *La ignorancia*. En el análisis de los argumentos de las obras se descubre el abandono de las grandes construcciones de los temas eternos y de los personajes insondables de contenido esencial por la búsqueda de lo existencial y de lo que podríamos llamar, con una terminología al uso, la posición de la “razón situada” y el derecho de aquello irrelevante que hasta ahora nunca fue considerado y que, sin embargo, atraviesa completamente la vida del hombre cotidiano. Esa cotidianidad es reivindicada, muestra Barrios, desde el horizonte de la experiencia abierta por lo que Nietzsche llama la “muerte de Dios” y que supone la eliminación del metarrelato en los discursos de la contemporaneidad. Esos discursos son hechos llamando la atención sobre “la insoporable levedad del ser”, que tiene como gran motivo literario la inexperiencia como carácter constitutivo de la existencia humana. Y es que la vida no espera hasta que sepamos y... aún hemos de dudar de que alguna vez sepamos algo sobre lo esencial. La filosofía ha estado imbuida de esos propósitos en los últimos tiempos, de forma que, en lo que a ella respecta, “en la medida en que la filosofía contemporánea ha aprendido igualmente a cultivar esa sabiduría de lo incierto que la novela plasma por medio de personajes y situaciones, ha ido incorporando los modos de una razón narrativa e histórico-hermenéutica, consciente de la contingencia y ambigüedad de las cosas humanas” (p. 52). Percatarse de la pluralidad de las posibilidades de los otros, y aún de las nuestras, y asumirlas como tales es lo que permite contemplar a esta razón como “razón inclusiva”: interpreta como humano, demasiado humano, lo que los modelos esencialistas contemplaron como irrelevante e incluso ridículo.

En su escrito, Barrios muestra cómo la herencia cervantina que Kundera reivindica –y que es recuperada por autores como Fielding y Sterne– es sustancialmente diferente del enfoque hegeliano: Cervantes

mezcla realidad y ficción en un Alonso Quijano que es Don Quijote, es decir, que “no es el que es”, y lo hace respetando el ensayo en el que consiste su vida como una de las posibilidades que se le ofrecían la construcción de su biografía. Diciéndolo con palabras de Roberto Gilodi: “observar la ficción con los pies en la tierra sirve para desenmascarar el engaño, pero, viceversa, observar el mundo en que vivimos desde la perspectiva de una novela permite relativizar sus pretensiones de absolutez” (p. 61). Ese tipo de novela, y ese tipo de filosofía, suponen el fin de lo épico y las grandes construcciones y convierten toda vida en un cruce de comicidad y tragedia que problematiza a todo ser humano. La tradición en la que se inscribe la novelística de Kundera enseña a la gente a entender el mundo como una pregunta más que como una respuesta. Pero a esa tradición la acompaña la filosofía misma, filosofía que ha experimentado que los viejos principios se han quebrado. Y este es el sentido de las comillas al término “filosofía” del que hablábamos al comienzo: no su rechazo, sino la asunción de las nuevas modulaciones que la ponen más en relación con la pregunta de lo que haya estado en la modernidad. Por ello, me atrevo a decir, debe ser cierto que la filosofía está ahora en relación cercana con su origen histórico cuando, sobre todo, nadaba en la aporía. A juicio de Barrios, la poética de Kundera, al distinguirse del tradicionalismo narrativo y separarse del experimentalismo vanguardista, se inscribe en un planteamiento netamente hermenéutico en el que el *novum* histórico procede de la condición ontológicamente inexperta del ser humano. Esas afirmaciones las concreta, a modo de ejemplo significativo, en el último punto del libro exponiendo el caso de dos de los personajes de *La insoporable levedad del ser*: Tomás y Teresa.

Ese último capítulo articula magistralmente las afirmaciones de la inexperiencia humana en su única vida (“Una vez es ninguna vez”) con la ausencia de un deber que no existe porque la vida no

es fruto de un trascendental “ser elegido para” y que comporta el hecho de que todo acontecimiento “pudo ser de otra forma”. Y, sin embargo, en esas contingencias, se forjan las realidades más importantes para cada una de las biografías. El amor entre Tomás y Teresa pudo deberse a ciertas casualidades, pero es lo que queda cuando la vida hace que se disuelva todo lo que supuestamente era importante y se descubre que lo sustancial es realmente un sin porqué. La lección es que, la experiencia de su propia vida, le debería llevar al ser humano a aprender a ser mortal y a vivir apasionadamente una aventura cuyo final desconoce y que, como el accidente de tráfico que pone fin en un momento inesperado a la vida de Tomás y Teresa, será seguramente poco digno de ser cantado en una epopeya como la de, cita Barrios, esos 300 espartanos de brazo poderoso que han sido promocionados de manera peculiar por el cine norteamericano.

Pensar en una narrativa filosófica como la que propone Barrios nos hace comprender, mejor que los grandes sistemas, lo que podríamos llamar el “ámbito de la cotidianidad” y la posición desde donde se ejerce la razón particular que –a solas y a tientas– tiene que darle un sentido inmanente al mundo. Y es que las grandes epopeyas se resuelven cada día cuando el juez se quita la toga y el médico cuelga la bata y regresa a casa. O al menos también ahí, y probablemente más ahí de lo que imaginamos. El tanto por ciento de su importancia es, precisamente, lo que la crítica post-ilustrada está poniendo de manifiesto en los momentos actuales. La reivindicación de las diferentes formas de ser como formas de creación, como modulaciones posibles de la realidad, es en lo que nos está insistiendo Barrios y, en esa dirección, literatura y filosofía se han ido progresivamente acercando hasta compartir muchos puntos de encuentro. Incluso hasta identificarse en algunos momentos del presente.

Francisco Rodríguez Valls

Urbano Ferrer Santos. *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri.* Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010. 193 páginas.

Para nada es demasiado frecuente hablar de ética en antropología, al menos en España. Por lo tanto, hemos de considerar esta obra como un intento de fundamentación sintética de los cimientos antropológicos de la ética.

El principio antropológico de la ética es una obra que, como podemos ver, responde a la necesidad actual de ofrecer una base, unos principios antropológicos –como queda patente en el título– a la Ética. La principal finalidad es que con esa base antropológica nos podamos orientar de una forma más sencilla en la gran variedad de conceptos con alcance moral como son el deber, la felicidad, el bien...

A este respecto y refiriéndonos al subtítulo de la obra: *En diálogo con Zubiri*, hemos de señalar que el autor Urbano Ferrer usa a Xavier Zubiri como guía y piedra de toque para el desarrollo de sus ideas, sobre todo, destaca la gran atención al arraigo ético-antropológico que éste tiene; quedando, de esta manera, totalmente justificado que se utilice como guía antropológica para presentar esa visión globalizadora de los cimientos de la ética, de la moralidad.

Como el mismo Urbano nos dice en su presentación, el antecedente directo de su obra está en un capítulo con el mismo título de la *Ética* J.L.L. Aranguren, capítulos en el que tiene lugar una temática que relaciona a la Antropología y a la Ética: «El principio psicológico o antropológico» y «La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura». Tema éste que no ha sido desarrollado por nadie más allá de breves menciones. Por lo tanto, hemos de considerar la exclusividad de esta investigación y tener en cuenta el gran valor que merece como un desarrollo para –

al menos– iniciar un campo de estudio en una de las grandes carencias de los planteamientos éticos actuales.

Así las cosas, Urbano Ferrer opta por utilizar como guía el concepto zubiriano «hecho moral», que no se refiere tanto a lo ético como a un fuerte arraigo antropológico. Y, como ya decía Aranguren en su *Ética*; «El “hecho moral”, es decir, el hecho de creer en una regla moral, es un hecho humano. “Donde quiera que encontramos hombres, los encontramos en posesión de una moral, creyendo en una moral”». (p. 54).

Si apreciamos con detenimiento el índice vemos también que tiene una disposición –en parte– zubiriana; con capítulos correlacionados teniendo cada uno tres epígrafes. En cualquier caso, hemos destacar que el libro se divide en cinco capítulos, expuestos en una relación directa con Zubiri, más un sexto capítulo donde se muestran desarrollos interpretativos de este filósofo. Todo ello, por supuesto, va acompañado de una introducción, que nos indica cual será la base principal de obra. Además de por un balance y conclusiones finales.

En la «Introducción» se nos muestra una somera y adecuada descripción de la obra, así como al mismo tiempo, se nos pone en contexto sobre cómo ha sido llevada a cabo y cuáles han sido las principales líneas de estudio de nuestro autor el profesor Ferrer. Seguidamente, se nos presenta y explicita de un modo sintético pero efectivo las coordenadas biográficas y ambientales del planteamiento general de Zubiri.

El primer capítulo: «Voluntad y libertad: la esencia del acto volitivo, su surgimiento y sus expresiones». Aquí se nos ofrece un estudio de la voluntad. En un principio, se nos presenta un esbozo temporal de las diferencias que tanto la filosofía clásica griega como el cristianismo tienen sobre los actos voluntarios. Se nos especifica que aunque la primera haya atendido a los actos voluntarios, es importante saber, que con el cristianismo la voluntad ocupa un lugar bastante más

importante que entre los griegos. Se centra un poco en las aportaciones de Tomás de Aquino pero, en cualquier caso, nuestro autor plantea que es relevante en este sentido tener en cuenta las contribuciones de Zubiri ya que éste cubre un espectro más amplio y cuestiones no tratadas por los clásicos. Dicho planteamiento se abre con algunas preguntas: «¿Hay algún acto que exprese la esencia de la voluntad como tal? ¿Qué relación guarda el acto de la voluntad con las tendencias de algún modo supuestas en él? ¿Cómo se expone la voluntad en cada uno de los anteriores actos y qué relación tienen los distintos actos de la voluntad con la libertad?». (p.29)

A partir de estas preguntas, podemos decir que da comienzo el libro de una forma más completa y a partir de donde se van enlazando todos los contenidos de manera progresiva. Concretamente, en el primer capítulo, comienza hablándonos sobre la esencia de la volición, la génesis de los actos voluntarios y sobre las flexiones del querer libre. Nos inserta en la teoría zubiriana dándonos las nociones esenciales para la comprensión de la voluntad.

Seguimos adentrándonos en el segundo capítulo: «La volición como perteneciente al dinamismo vital», donde se nos aclara que el acto de querer no es algo que esté suspendido en lo abstracto, sino que forma parte del hombre y se nos muestra con una cita directa de Zubiri: «Yo no muevo el brazo por mi voluntad ni con mi voluntad, sino que lo muevo “voluntariamente”, cosa esencialmente distinta» (p.43; Sobre el hombre, 535). La cuestión palpitante es ahora que se vea de qué manera se inscriben los actos de la voluntad en el dinamismo vital, es decir, de la vida. Comienza centrándose, primero, en el significado general del movimiento por el que se identifica al viviente como siendo él mismo, la vida como autoposición. Seguidamente, lo que trata es lo que no es autoposición a través del análisis de Zubiri de la temporalidad. Éste considera que «el tiempo no es algo en que se está sino un modo como se está. Se está en el mundo, y

el modo como se está en él es el tiempo» (p.47; Espacio, Tiempo, Materia, 295). Ese es el modo como concibe el tiempo, el modo en particular en el que se cumple la temporalidad, dentro del dinamismo vital, en la actividad (temporalidad) voluntaria (humana) proyectiva.

En el tercer capítulo: «La persona como sujeto de los actos voluntarios», tiene lugar un doble acercamiento a la persona, desde el sistema abierto –debido a que el hombre se abre al exterior para actuar, siendo la apertura totalmente intrínseca a él– y desde el dinamismo de la suiedad (de la realidad en sus distintas flexiones). Pudiéndose, por tanto, ver perfectamente cómo la persona toma conciencia de sí misma desde la realidad en la que primariamente está. Sin embargo, «no es, pues, inmediatamente en la aprehensión de realidad, sino en los actos voluntarios donde comparece la persona como sujeto o yo» (p.59).

La cuestión es cómo se accede a lo social desde la persona. Nos queda claro en ese aspecto que Zubiri nos habla de detrás de las diferentes maneras en las que lo social tiene lugar (repetición, colaboración, reunión...), existe un «haber irreductible» anterior a la personalización. En cualquier caso, no se puede decir que fije la socialidad solamente en la naturaleza humana al modo aristotélico. Sino que esa socialidad viene dada por la alteridad, por la existencia de otro-que-yo. La individualidad y la socialidad son dos dimensiones de lo humano correlativas.

Para sentenciar la diferencia entre el hombre y el animal, y aunque ya se alude en el cap. 3, podemos extraer esta cita de Zubiri que nos dice que: «Solo en el hombre –y eso por su inteligencia– asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual» (p.77; Sobre la esencia, 177). De esta forma hemos establecido dos de las tres formas impersonales que afectan al yo personal. La tercera es la dinámica histórico-constitutiva, es decir, el «ir hacia» de los avances históricos. Es lo impersonal

aportado por las personas y sobre lo que tiene lugar el avance, el ir hacia delante. En síntesis, las tres dimensiones descritas del ser humano son: individualidad, socialidad e historicidad.

En el cuarto capítulo, se advierte sobre la gran relevancia moral de las dos últimas dimensiones recientemente señaladas en el amplio marco de la moralidad como característica y base antropológica. Este capítulo cuyo título es «La dimensión moral del ser humano» podemos considerarlo como un capítulo central. Lo primero a lo que se hace referencia es que lo moral, antropológicamente hablando, es para Zubiri como una apropiación de posibilidades. «El hombre es moral por ser animal de posibilidades apropiables» (p.81). La moral no es algo que sea extrínseco al hombre y luego se añada, sino que el hombre se dice que es constitutivamente moral. Lo que se intenta resaltar es la base antropológica, sin embargo, no se excluyen las acciones aisladas, lo que se quiere no es aportar el finis operantis de la acción en su inmediatez; «la elección de una posibilidad con la que configurar mi personalidad es descriptivamente anterior a la conversión de la posibilidad elegida en el fin de la acción (...)» (p.82). Lo que ocurre es que se unen dos realidades: las del querer y lo posible que el hombre se apropiá, de esta forma, se cumple aquello de que el hombre solo es real en sus posibilidades como estructura antropológica. Para que el hombre se apropie de unas posibilidades, lo primero es tenerse por propio, siendo esta autoposesión –como ya se ha comentado– lo distintivo de la persona. Una cuestión relevante y de la cual difiere Zubiri de Aristóteles es que Zubiri no habla de la moralidad como mera experiencia, algo que puede dar lugar a la reducción de la moral a la vivencia psicológica. Así, lo que ocurre es que se pasa por alto que es un ergón (resultado en el hombre).

La cuestión ahora, en cualquier caso, es si todo lo que es apropiable es, o podemos considerarlo, moral. A lo que acude Zubiri para este respecto es a la distinción entre

apropiación de realidad y contenido apropiable. Así, también es reseñable que se nos ponen ejemplos de que la moralidad no está solamente en la apropiación de posibilidades de forma general e inmediata.

Como claves antropológico-morales se destacan la justificación (en relación con la posibilidad y la realidad) y la voz de la conciencia (íntimamente relacionada con la inquietud del hombre). A diferencia del animal que su ajustamiento viene dado y tiene lugar directamente, el hombre, en cambio, tiene que ajustarse al medio, porque le falta un «mundo en torno» concreto y específico.

Se plantea, seguidamente, sobre el acceso al bien moral y al deber desde la felicidad a partir de unas bases antropológicas. Se parte de la consideración del hombre como felicitario antes de buscar la felicidad, porque la felicidad se la apropiá el hombre como posibilidad, siendo entendida sobre todo como un poder. De modo sentencial podemos decir con Urbano Ferrer que: «Hay bienes morales porque el hombre es moral (tiene que apropiarse de posibilidades). Y el hombre es moral porque tiene ya apropiada la felicidad; o también: tiene que apropiarse de las posibilidades porque está ya apropiado como un máximo» (p.90).

Finalmente, en lo que se refiere a este capítulo no podemos dejar atrás el tema del deber en relación con el bien que tiene para Zubiri. Deber que, en parte, tenemos que ver en contraposición al deber kantiano. También se postula sobre la socialidad e historicidad como posibilidades antropológicas ligadas indisolublemente a la dimensión ética. Por último, a modo de anexo, el prof. Ferrer intenta realizar una reconstrucción de lo que se considera un hueco de las bases ético-antropológicas del pensamiento político en Zubiri.

El capítulo cinco «El bien y el mal en la estimación y la volición» tiene lugar como parte última que cierra, en general, la reflexión de Zubiri donde se nos muestra que esa dicotomía entre lo bueno y lo malo pertenece directamente a los actos del

querer. Ello le lleva a la cuestión importante de cómo se pasa del valor como objeto al bien realmente querido y estimado.

Finalmente, en el capítulo sexto «Algunos desarrollos interpretativos de una filosofía zubiriana de la praxis», se centran, como bien explica su título, en indagar en algunas interpretaciones en la praxis que se han hecho de Zubiri, ajustándose en las que tienen una base más antropológica.

El libro se cierra con el epígrafe «Balance y conclusiones», donde el propio autor nos aclara cuestiones que pudieron quedar dispersas en la lectura. Se centra en lo que ha sido la línea de investigación del libro con ese carácter ético-antropológico de Zubiri, del cual se destaca su gran genialidad en muchos de sus temas y se señalan puntos débiles que deberían reforzarse. Del mismo modo, se apuntan hacia otros problemas y vías de investigación en la actualidad.

Como conclusión, queda claro que el libro no se queda únicamente en la realización de análisis textuales rigurosos y en exponer la investigación tan solo como –meramente– histórica, que sin duda también es una gran virtud. Se presenta como una clara vertiente que lo conecta con la vida social humana actual y con sus problemas cotidianos. Y, lo más importante, nos abre un atisbo de luz para un camino de investigación hasta ahora ignorado por la mayoría de filósofos y, sobre todo, antropólogos.

Jesús Fernández Muñoz

Martin Heidegger, Pensamientos poéticos, Traducción de A. Ciria, Barcelona, Herder, 2010, 470 págs.

Ante esta traducción al castellano de Heidegger, correspondiente al volumen 81 de la *Gesamtausgabe -Pensamientos poéticos-*, lo primero que procede es celebrarla. El pensamiento de este «maestro

de Alemania", como le llamaría Rüdiger Safranski en su excelente biografía, no ha perdido ninguna vigencia sino que, por el contrario, hoy parece incrementada: no por causas de moda ni capricho alguno, sino por lo que acontece en nuestra vida individual, social, política, cultural, etc., dentro del llamado "primer mundo". En la crisis que padecemos, crisis que dista mucho de ser meramente económica, el filosofar de Heidegger resuena frecuentemente como un esclarecimiento y una orientación a un mismo tiempo. En el libro que reseñamos, encontramos este ejemplo: "Figurándose que él mismo es / medida de todas las cosas, / cegado por su propia potencia, / el hombre atraviesa hoy veloz / el extravío: / enajenado de las estrellas, / asolando la tierra, / falseando el pensar meditativo / al reconvertirlo en un calcular, / cerrado al dictado que aguarda / a los únicos poetas." (p.362). Las frases de este *pensamiento poético* desvelan al Heidegger crítico de la Modernidad –del antropocentrismo- y del vértigo que sólo acerca en apariencia, porque en realidad nos hurta la cercanía; desvelan al pensador de esa unidad diversa que es la "Cuaternidad" y al autor meditativo. Pero también muestran que la *serenidad, el cuidado, la insistencia en el pensar y en la escucha* son correctivos al extravío reinante, el cual no sólo denuncia la filosofía: arquitectos, como el finlandés Juhani Pallasmaa, o economistas, como el español José Luis Sampedro, han escrito recientemente sobre nuestro crítico momento y la necesidad de contar con la filosofía para poder darle una salida. El pensar de Heidegger dice mucho y bien a nuestro tiempo, y de ahí que la traducción de sus obras al castellano haya de reclamarse y, como en este caso, celebrarse.

El título –*Pensamientos poéticos*– necesita explicación; el mismo Heidegger la proporciona en las partes segunda y tercera del volumen. Sobre todo, en el epígrafe 8 de la segunda parte, titulado "Señas" (pp.167-279) y en el texto de la tercera, encabezado: "¿Por qué los textos "Pensamientos poéticos"?" (p.400). En "Señas", leemos:

"puramente separadas quedan ellas de toda forma de la poesía (del poema poético), pero también, y sobre todo, del "poema doctrinal", ya que no ponen en verso ninguna "doctrina". Más bien están emparentadas con la sentencia de los primeros pensadores" (p.183). En cuanto al citado texto de la tercera parte, Heidegger apela a la gramática –por así decir– de los pensamientos poéticos ("permiten evitar proposiciones enunciativas") y a Parménides como padre del género ("el único en fundar y brindar"). También advierte que no son versos ni poemas, mas que en apariencia, sino la "vía" del "dictado", la cual aún ha de buscarse. Además, el traductor del libro –Alberto Ciria– ha publicado un artículo ("Los "pensamientos poéticos" de Heidegger") en la Revista *Claves* (nº.206, octubre 2010, pp.74-79), en el cual se detiene en su sentido: "(...)los "pensamientos poéticos" representan un género literario propio, que se remonta a una unidad de pensamiento y poesía que es previa a su disociación posterior en géneros autónomos, albergándolos sin embargo a ambos, igual que en "los albores del pensar", y en concreto en Parménides, filosofía y poesía están ya ambos presentes, pero aún indiferenciados. El "pensamiento poético" no es una síntesis de filosofía y poesía, sino una unidad primordial de ambos. Si no entendemos esto, es decir, si juzgamos los "pensamientos poéticos" desde la escisión y autonomización ya establecida de ambos géneros, entonces acabaremos dictaminando que Heidegger fue un "buen filósofo" pero un "mal poeta", y erróneamente supondremos que Heidegger escribió estos textos movido por una voluntad afectada de ensayarse en el género poético, y no obedeciendo a una necesidad de su pensar: una necesidad de remontarse a una unidad primigenia y arcaica en la expresión para "hacer justicia" y "estar a la altura" del "asunto" que él fue llamado a pensar, y que él llamó, como uno de otros muchos nombres, "juntura": del hombre y el ser, los mortales y los dioses, la

tierra y el cielo, o las dimensiones del tiempo". Según muestran los textos escogidos para la clarificación de los "pensamientos poéticos", podemos afirmar que no son propiamente poemas, pese a su forma, que puede confundir al respecto, ni tampoco pensamientos-obra, es decir, pensamiento doctrinal o cerrado. Emiten un pensar concentrado y abierto, vehiculado por la forma y el decir poético. Un decir que remite a los primeros pensadores y a Parménides, en concreto, como reconoce Heidegger, aunque nosotros añadiríamos que remite a aquellos primeros poetas – como el gran Homero- que escribían al dictado (de las Musas). Esto explica el protagonismo que el término "dictado" tiene en el libro y nos acerca a posiciones filosóficas del autor, muy conocidas, pero hoy y todavía faltas de meditación y ahondamiento.

Los *Pensamientos poéticos* no son complacientes con el lector, que comprueba cómo en ellos se desgrana –abundante y compacta- la terminología del filosofar de Heidegger, apenas apuntando –como señala hacia el asunto del pensar. El propio autor parece batallar esforzadamente para 'traducir' el tono, la figura y la forma del "dictado", como en los casos de las distintas versiones de un mismo texto. Quizá la única excepción sea "La cabaña al anochecer" (p.307), en el epígrafe 12 de la segunda parte: es el pensamiento más cercano al poema convencional, pues describe con sorprendente sencillez y transparencia el cotidiano asunto de un anochecer en el campo.

El volumen consta de cuatro partes. La primera y la tercera fueron manuscritos en propiedad de la esposa de Heidegger, que tras la muerte de éste los entregó al Legado Heidegger, en el Archivo Alemán de Literatura de Marbach. La primera parte es la más íntima y variopinta, puesto que contiene, tanto cartas y textos dedicados a su esposa (Elfrida Petri) y a un amigo de juventud (Ernst Laslowski), desahogos y confesiones de un joven inquieto, como pensamientos poéticos de su etapa madura.

La segunda es con mucho la más extensa, y la cuarta contiene unos breves "Textos sueltos".

Sorprende encontrar, en la primera parte, a un Heidegger de 1910 que habla de Dios con fervor de creyente (p.31): pertenece a la etapa *anterior* a la considerada primera y que nosotros hemos denominado "metafísico-cristiana". Es revelador constatar que en una carta a Elfrida de 1918, en esta misma parte, Heidegger se refiere a un "giro radical" (p.45), que interpretamos fue el que le llevó a la etapa de *Ser y tiempo*: "metafísico-intramundana". La carta mostraría la trayectoria de ese giro de Heidegger que, en nuestra opinión, fue *mucho más radical*, que el que separó al llamado "primer" Heidegger del "segundo", según la manida interpretación. *Ser y tiempo* y los textos que cercanos a él lo prepararon tienen un pasado mucho menos conocido que el resto de su producción. Aprovechamos esta reseña para expresar la conveniencia de su publicación y traducción al castellano, dado que el Heidegger de *Ser y tiempo* emergió, sin duda, de aquél "pasado".

Isabel Aisa

Higinio Marín, Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón. Pre-Textos, Valencia 2010, 283 pp.

Con el presente ensayo, Higinio Marín prolonga y profundiza algunas de las reflexiones que vertebran sus obras precedentes (en particular, *La invención de lo humano y De dominio público*). Coloca, de este modo, un eslabón más en su personal genealogía intelectual, marcada por el deseo de abordar las notas específicamente humanas de la existencia y por una vocación de estilo que se refleja en un texto particularmente cuidado, fruto de un largo proceso de aquilatamiento formal.

Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón posee una urdimbre de ideas

tejidas en una dialéctica que algo tiene que ver con la hegeliana – al menos, formalmente. El primer momento (el momento de la tesis, de lo puesto como punto de partida del desarrollo ulterior) es el momento de lo dado. Y lo dado tiene que ver, en el ser humano, tanto con lo ecológica y biológicamente transmitido como con lo culturalmente recibido a través de la tradición. Este primer momento es, en gran medida, pasivo: nos viene filogenética o culturalmente dado o heredado, no lo elegimos sino que nos hallamos, en expresión de Heidegger, arrojados en esta trama del ser – de un modo sólo hasta cierto punto pasivo: el segundo momento dialéctico modula y transforma el primero, incluso durante la fase fundacional de la recepción.

El segundo momento es el de la autoposición del sujeto. Sobre la base de lo recibido y en el transcurso de su proceso de ontogénesis, el ser se va constituyendo como sujeto autoconsciente y libre – como persona. Y la persona es capaz de ponerse a sí misma en la realidad; el mundo queda transformado por ella con arreglo a fines racionales. Este momento es fundamentalmente activo, aunque no se halle exento de dinámicas pasivas (por ejemplo, las dinámicas propias de la configuración psicofísica) que modulan una actividad que es –o: que puede ser, y ser en distintos grados– espontánea, autónoma, libre.

El tercer momento es el de la síntesis. La conjunción y la superación personal de lo heredado y de lo puesto se da en el plano de lo que Marín denomina “mutualidad”: es la relationalidad la que permite la interpenetración entre la tradición recibida y la acción libre y autoconsciente, que de este modo se permean: cada persona existe en el seno de una tradición que en parte la constituye en su peculiar estructura identitaria y que, a la vez, es constituida por ella en su devenir histórico.

Estos tres momentos hallan su cumplido reflejo en la obra y vehiculan la corriente subterránea que alimenta su

transcurso. Por este motivo se puede afirmar, sin temor a forzar el texto, que esta *Teoría de la cordura* compone un auténtico manual de antropología filosófica. Pero un manual escrito –*more heideggeriano*– desde los ámbitos de ocupación del ser humano en su cura existencial del entorno: la memoria o la piedad, por ejemplo, en lo que respecta al primer momento dialéctico; la vocación o la orientación del propio ser, por lo que respecta al segundo; la sexualidad, la hospitalidad o el baile, por lo que respecta al tercero. Desde cada uno de estos espacios se abre una brecha hacia distintas disciplinas que constituyen sendos apartados de una antropología sistemática, aquí no desarrollada pero presente *in nuce*: desde la antropología social y cultural hasta la teoría del conocimiento, la filosofía de la sexualidad o la ética.

Todo ello halla su escenario en un texto que exhibe una constante querencia del contraste y del oxímoron. Así, por ejemplo, cuando el autor sostiene –en un guiño a Platón– que el sentimiento del pudor se encuentra en el origen de las ciudades (cfr. pp. 126-129) o cuando afirma que “al *cogito* cartesiano lo han refutado los Beatles” (p. 212) consigue transmitir al lector el movimiento intrínseco del pensar que posibilita una apropiación fresca y personal del texto.

Los tres momentos a los que he aludido constituyen las líneas de fuerza de la arquitectura del libro. Si tuviera que destacar un elemento, me referiría a una idea básica que el propio autor considera como “nave central” del trazado de la obra: la importancia de lo recibido –y de nuestra conciencia de lo recibido– como cimiento de lo humano. Esta idea se desvela en el significado del viaje y del retorno, en ese particular periplo existencial cuya meta está en cierto sentido prefijada y que llamamos vocación o en el agradecimiento del que brota la piedad y que, a su vez, trae consigo las experiencias de la fraternidad, la filiación o la conciencia ecológica; desde esa autoposición agradecida y esperanzada

resulta posible la experiencia del don de sí a través de la hospitalidad o de la sexualidad.

El autor ha reservado para el final de la obra dos joyas: las reflexiones sobre el perdón y sobre la esperanza. Marín expone su teoría del perdón como *Faktum* que demuestra nuestra esencial libertad y nuestro poder de mantenerla frente a las agresiones del mal y desgrana el concepto de esperanza como actitud más adecuada ante la Historia: y es que al perdonar “se cancela el poder del agresor, se limita el alcance del daño padecido, y se da paso al tiempo que repone sobre nosotros el predominio de lo mejor de nuestra naturaleza” (p. 237). Perdonar es un “dar de más” que restituye el origen y se halla enraizado en la gratitud. Y “la gratitud es el reconocimiento –el recuerdo– de que lo recibido es una dimensión constitutiva de lo que somos y en cuanto tal se convierte en una modalidad esencial del estar humano en el mundo: ser es dar/recibir de más; ser es demasiá. Y, consiguientemente, la autoconciencia del ser es la gratitud. De ahí que la generosidad no sea una virtud o cualidad entre otras, sino la elevación al orden de los hábitos de la estructura misma de lo real” (p.242). De ahí brota la magnanimidad, esa “inclinación a lo mejor y el buen ánimo para procurarlo que se expresa en el deseo típico de la juventud genuina, a saber, querer cambiar el mundo y cooperar para enderezarlo hacia su mejor versión” (p. 274).

Estas páginas actúan a modo de catarsis, rescatan de nuestro interior lo mejor que albergamos. Nos dignifican. De ellas se puede decir lo que de cierto pasaje de una ópera de Mozart afirmaba Salieri en la recreación cinematográfica dirigida por Milos Forman: son como música que desciende sobre nosotros comunicándonos una concordia y una reconciliación perfectas. Nos ayudan, finalmente, a entrar en razón.

Pedro Jesús Teruel

Alejandro Martín Navarro, *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del Romanticismo alemán*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2010.

La obra es la tesis por la cual Alejandro Martín Navarro se doctoró en Filosofía por la Universidad de Sevilla, tesis dirigida por el catedrático de Universidad Javier Hernández-Pacheco Sanz. En ella se ofrece una exposición amplia y documentada de la filosofía novalisiana en estrecha relación con la de otros autores del Círculo de Jena –los hermanos F. Schegel y W. Schlegel, F. Schleiermacher, Schelling– y con sus influencias directas –la filosofía trascendental kantiana, el idealismo estético de Schiller y la *Doctrina de la ciencia fichteana*. Además, el autor se apoya en continuas referencias a fragmentos de la obra de Novalis y de los autores mencionados, ofreciendo su propia traducción y, al final del libro, los textos en su alemán original.

Arroja luces a una filosofía que es muy poco conocida y, en cierto modo, ignorada, olvidada por la mayoría de los académicos o sesgada por cierta interpretación postmoderna. Para desmentir la errónea acusación de impulsor del totalitarismo que se cierne sobre el romanticismo, el autor del estudio ahonda en esta filosofía formada en común por los jóvenes de Jena, contando como base con los textos teóricos y poéticos de aquél alrededor del cual giraba el círculo, Novalis: *Fichte-Studien*, *Die Christenheit oder Europa*, *Heinrich von Ofterdingen*, *Blüthenstaub*, *Geistliche Lieder*, *Hymnen an die Nacht*, *Glauben und Liebe*, *Die Lehrlinge zu Sais* y textos del *Athenäum*, además de referencias a los autores del Círculo antes mencionados y al autor del *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Sobre los cimientos del criticismo y del sistema de la apercepción trascendental de Kant que hace del yo el fundamento del conocimiento y de la acción, más los desarrollos estético

de Schiller y ético de Fichte, los jóvenes románticos del Círculo de Jena forjarán una filosofía bajo la vieja creencia platónica de que el mundo y los hombres están fuera de sí, que una vez en su origen la naturaleza fue libertad y algún día deberá volver a serlo.

Así, empieza la obra con los estudios de un joven Novalis sobre la filosofía de Fichte en relación al lenguaje, concluyendo, como Hölderlin en *Urteil und Sein*, que el lenguaje y la conciencia son reflexión y, por lo tanto, en ese volver sobre sí, se pierde el sí mismo originario. Así, el yo que sustenta la filosofía romántica no será un yo entendido como conciencia, sino un yo entendido como vida que desde sí actúa con libertad. Tras la *Crítica de la razón pura* de Kant, además, se hace evidente que es imposible tener un conocimiento objetivo de lo incondicionado. Los románticos en general y Novalis en particular no van a desistir en su intento de llegar a las ideas sino que, más al contrario, buscarán la forma de ascender a ellas no ya por medio de la razón analítica fracasada, sino a través de la poesía y del arte. Enlazando esto con los estudios sobre el lenguaje, Novalis y los jóvenes de Jena criticarán el modo de hacer filosofía a través de sistemas cerrados que pretenden encerrar en sus límites la realidad toda y escribirán su filosofía al modo de un Heraclito, esto es, en forma de fragmentos, de modo que lo que se dice queda abierto y sugiere ese más que la realidad es y que no se puede expresar a través de un lenguaje que es, por naturaleza, limitado. Así también es el discurso poético un discurso filosófico adecuado para expresar la realidad, si no positivamente, sí por medio de la negación de lo significante, esto es, por medio de la ironía (*Witz*). La poesía tiene, pues, un destino escatológico en cuanto capta en el presente lo que las cosas fueron y volverán a ser. Y en esta captación de la idea de las cosas juega un papel fundamental la belleza, pues es en la experiencia estética donde el mundo será visto como epifanía. La imaginación cobra así una importancia

que le fue negada por la racionalidad ilustrada, cuando todo lo que tuviera que ver con los sentidos era rechazado por carecer de rigor.

El conflicto entre naturaleza y libertad que se deduce de la filosofía trascendental y que Kant enuncia explícitamente al comienzo de la *Crítica del Juicio*, es un problema asumido por los románticos y al que también Schiller había intentado dar solución con anterioridad. El romanticismo será partícipe de ese cambio de paradigma por el cual la naturaleza pasa de ser un mecanismo o, en palabras del propio Novalis, un "molino que se muele a sí mismo", a ser un organismo vivo que desde sí mismo actúa, aunque, en el presente, está fuera de sí en cuanto condicionado por la las leyes mecánicas de la causalidad. Lo que intentan decir los románticos es que naturaleza y libertad son, en el fondo, lo mismo, y el que más desarrolla esta idea es Schelling. La naturaleza aparece así como unidad viviente, recuperando el sentido vital y autogenerativo que tenía en la filosofía griega. Es llegados a este punto cuando Novalis habla del "idealismo mágico", entendiendo la magia como la acción voluntaria de la libertad sobre la naturaleza determinada por las condiciones de la causalidad empírica.

El Romanticismo se erige como la paideia moderna, la educación del hombre en la tarea revolucionaria de la romantización del mundo que jamás podrá ser finalizada (en este mundo). Romantizar el mundo es reconocer al sujeto en el objeto, ver en las cosas el sentido misterioso que no aparece en la inmediatez empírica, ver la libertad en la causalidad. De este modo, la tarea del romántico es revolucionaria: llevar lo condicionado a lo incondicionado, la naturaleza a la libertad. Y esencial para tal tarea son el arte y la poesía: la poesía convierte lo determinado en libertad.

Esta idea de revolución se extiende también a los ámbitos político, social y cultural, aunque para Novalis tendrá un carácter esencialmente religioso. El principal acontecimiento político del

momento fue la Revolución Francesa, frente a la cual, si en un principio los románticos sintieron simpatía, al poco tiempo se desengañaron de ella. Novalis no entiende ese afán por redactar una constitución, piensa que si una revolución que acaba con un determinado sistema mecánico instaura mediante una constitución un nuevo mecanismo estatal, se traiciona a ella misma. Esto tiene que ver con la concepción novalisiana del estado como un mecanismo opuesto al organismo, como una despersonalización opuesta a la persona, y con la idea romántica –y fichteana– de que la utopía es irrealizable en este mundo. En *Die Christenheit oder Europa*, Novalis identifica al estado orgánico en que naturaleza y libertad forman una unidad, con una visión idealizada del Medioevo. Aunque es poco preciso en este aspecto, Novalis habla de una utopía como “Reino de los mil años” o “Edad dorada”, lo cual pone de manifiesto una concepción escatológica y finalista de la historia.

Los románticos, en su búsqueda de la unidad y lo incondicionado, llegarán a la religión y hablarán incluso de la formación de nuevos Evangelios. Éstos deberán ser compuestos por poetas que, tras sus experiencias visionarias, deberán explicarlas a los demás a través de la poesía. De este modo, poeta, visionario, artista y sacerdote confluyen en una misma persona. De esta índole serán los poemas *Geistliche Lieder* y *Hymnen an die Nacht*. El cristianismo será la religión en que Novalis verá la concepción finalista de la historia que apunta que la naturaleza será redimida al fin de los tiempos, y más concretamente en el catolicismo, pues en éste es posible una religiosidad que ve la naturaleza como teofanía, como medio de llegar a Dios. Y no sólo a través de las representaciones de la imaginación, sino de la mano también de toda una familia: los santos, la Virgen María, el Papa, el clero, etc. Novalis, asimismo, hace una filosofía de la historia de la religión cristiana, concebida dialécticamente, siendo la Edad Media católica el momento positivo y el

luteranismo el momento negativo de la escisión y auspiciando una nueva unión como superación de las diferencias.

Miguel Escobar Torres

Inmaculada Murcia Serrano, *Aqua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya*. Peter Lang. Oxford/Bern/Berlin, 2011. 220 páginas. Rústica. Prólogo de Diego Romero de Solís.

Inmaculada Murcia es profesora del área de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Sevilla. Se ha especializado en la estética española del siglo XX, a la que ha contribuido con un buen número de escritos. Su obra más conocida hasta la fecha era *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano* (Luso-Española de Ediciones. Salamanca, 2009), un libro que se ha convertido en poco tiempo y por méritos propios en referencia obligada en los estudios sobre la filósofa malagueña.

El libro que reseñamos es fundamental para situar el pensamiento del pintor murciano Ramón Gaya en la estética del siglo XX. De hecho es el primer libro en el mercado que cumple esa función además del escrito, de carácter más personal, de Alfonso E. Pérez *Ramón Gaya. La pintura como sacrificio* (Museo Ramón Gaya. Ayuntamiento de Murcia, 2002). El texto de la profesora Murcia es un estudio serio y valiente a la vez, ya que no sólo expone e intenta sistematizar el contenido de los escritos de Gaya sino que se atreve –con buen criterio– a valorar las aportaciones intelectuales de este controvertido pintor-escritor. Es conocido que respecto a su persona–como con todas las que se definen por su carácter fuerte– hay entusiastas y detractores. En consecuencia, valorar por encima del afecto-desafecto y en aras de la objetividad sus aportaciones intelectuales era una tarea importante que la profesora Murcia realiza con la más adecuada de las

solvencias y la delicadeza propia de una experta en la materia.

La obra consta de una introducción, nueve capítulos separados en dos partes, un epílogo, una bibliografía que recoge las referencias de las numerosas obras citadas y un breve índice analítico.

Parecería que las circunstancias históricas del siglo XX convirtieron, por causa del exilio y del aislamiento, el panorama intelectual de España en un cómputo de voces solitarias. La opinión de la profesora Murcia es diferente ya que cree que se puede trazar un fondo común, tanto en coincidencias como en desavenencias, sobre el que comprender a los diferentes autores. Esa es la tarea que se ha impuesto como investigadora y la que lleva a cabo en este libro con Ramón Gaya. Y la tarea no es fácil puesto que en él, como en otros autores, no encontramos un crítico de arte al uso o una estética filosófica conforme a la tradición. Es más, Gaya reniega de las "disecciones" filosóficas que matan la vida del arte y de la crítica de arte que quiere entender cosas que no "comprende". La estrategia que sigue la autora para sistematizar los escritos de Gaya es atender a su génesis biográfica ya que, a su juicio, y en su caso, los textos maduros del pintor son expresión de las fuentes de las que bebió en su juventud. Además, pone de manifiesto que Gaya escribe teniendo como interlocutor a Ortega y Gasset, autor con el que discrepa profundamente, especialmente en las categorías de "arte artístico" y "arte creador", que son fundamentales en su idea del arte. Gaya quiere hacer una estética sin filosofía; sus ensayos son una buena muestra del llamado juicio de gusto y un intento de comprensión del fenómeno natural de la creación que le lleva a reflexiones estéticas no sistemáticas pero, y a eso está dedicado este libro, a un pensamiento estético que se puede reconstruir y explicar.

La primera parte consta de cinco capítulos y en ella se analiza desde los orígenes de la estética de Gaya, especialmente vinculada a la Generación

del 27 y a Juan Ramón, hasta el fin de su exilio en Méjico. Sobre la relación con la Generación del 27, la autora demuestra que Gaya se encontraba alejado de su ideal esteticista y que influye en el más bien como negación de un ideal que no comparte. Sin embargo, ratifica cómo Gaya defiende la otra vertiente, la juanramoiniana, de la "poesía pura". Esos dos aspectos son fundamentales para comprender el desarrollo de la estética de Gaya: negativo el uno y positivo el otro. Destaca en la formación de su estética tanto la crítica al ideal canónico y eterno de lo griego que sostenía Winckelman como su oposición a la modernidad del vanguardismo del siglo XX. Su concepto de lo auténticamente "moderno" en el arte tiene que ver más bien con lo que es siempre presente, a lo que ha sido arrebatado a lo estético eterno y ha sido traído hasta la vulnerabilidad del ahora. Esta concepción purista hará que Gaya se distancie claramente del compromiso político que adquirió el arte en los años de la República y durante la contienda civil española. Murcia desgrana esta cuestión y la estudia concretamente en la polémica que enfrentó a Gaya con el cartelista Josep Renau. Por todo ello, es coherente que Gaya dirigiera su atención a autores como Velázquez, el Greco o Goya, autores que le ofrecen garantías estéticas aunque Gaya los interprete de una manera original y, en algunos casos, heterodoxa. En este sentido, para un artista como Gaya que encontraba en el arte pictórico sus aires de hogar, resultaron especialmente difíciles los años del exilio en Méjico. Murcia constata que Gaya no encajó en absoluto en el ambiente artístico del país y que vivió su lejanía como un "exilio de la pintura". Especialmente crítico fue con el llamado muralismo mexicano. Esta crítica la muestra la autora reseñando la fuerte polémica que Gaya mantuvo con Diego Rivera. Ese exilio de la pintura hace que Méjico resulte toda una *epojé* vital para Gaya que sólo puede superar cuando regresa a Europa en el año 1951 y se reencuentra con su pintura. Por ello hay

que considerar un antes y un después de ese año.

En la segunda parte del libro se aborda la etapa más original y creativa de Gaya: cuando vuelve a descubrir el "presente" en el que vive el auténtico arte y Gaya aloja la esencia de la pintura en el "alma húmeda", expresión que la doctora Murcia desgrana en páginas llenas de sugerencias. Esa "esencia húmeda de la pintura" la identificará con la pintura veneciana, especialmente con el lienzo de Carpaccio titulado *Las cortesanas*, en el que Gaya ve el inicio de una nueva visión para el arte. Los conceptos en los que se va a acrisolar la visión estética de Gaya son los de "arte artístico" y "arte creador", conceptos que la autora destaca de entretodos los demás y que plantea que se realizaron en polémica con las ideas de Ortega al respecto. La visión de Gaya es que el "arte artístico" se corrompe por la actividad y la excesiva técnica –como en el caso de Vermeer– y es una manifestación inauténtica, mientras que el "arte creador" nos acerca al ser de la creación misma y es el que merece realmente el nombre de "arte" y en el que Velázquez es el máximo parangón. A este autor está dedicado el último capítulo del libro por la función que desempeña en la estética de Ramón Gaya ya que Murcia considera que el ensayo *Velázquez, pájaro solitario* supone la culminación de la forma de ver el arte que tiene el pintor murciano. En ese escrito Gaya destaca la singularidad de Diego Velázquez, inincardinable en ninguna escuela, trascendiendo siempre la técnica en un más allá para el que la pincelada es sólo un simple medio, superando el dibujo, el color, la luz, el claroscuro, todo lo que para la mayoría de los pintores es "todo" queda convertido en cauce de expresión que nos pone delante la auténtica realidad y de la vida misma.

En el epílogo del libro, Murcia concluye el texto de su obra destacando la peculiaridad del pensamiento de un autor como Gaya que más que teorizar sobre el arte es capaz de describir lo que observa y ponernos delante lo real a lo que todo arte

auténtico apunta: no la realidad de la rutina cotidiana que nos impide ver lo prístino de cada momento, sino la frescura de lo originario, de la fuente de la vida originaria. Ser capaz de expresar la esencia húmeda de la pintura, por decirlo en términos del propio Gaya, es lo que da a Gaya fuerza para formar parte del lenguaje mismo de lo estético. El juicio humilde de la autora es que su libro no ha hecho más que comenzar la andadura de la recuperación de un autor esencial en la estética española del siglo XX. Pero, fundándome en lo que Murcia nos ha ofrecido en su obra, hemos de considerar que ha puesto unas bases muy sólidas para examinar la obra de Gaya y que ha centrado muy certeramente el debate sobre su pensamiento, que es posiblemente lo que más falta hacía en estos momentos. La reivindicación de la figura de Gaya queda hecha y a ella contribuye sustantivamente la obra que reseñamos. Posiblemente este libro suponga un antes y un después en la comprensión filosófica de la "estética sin filosofía" que pretendía Gaya.

Francisco Rodríguez Valls

Jesús Navarro Reyes, *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Prólogo de Marcelo Dascal. FCE. Méjico, 2010. 336 páginas.

Jesús Navarro, profesor de Filosofía de la Universidad de Sevilla, ha escrito una obra de notables virtudes. Se ha enfrentado a la difícil misión de plantear la unidad y la legitimidad de la filosofía desde planteamientos claramente contemporáneos y no le ha temblado el pulso por ello a la hora de hacer propuestas y de estimular la comprensión mutua entre aquellos que se ocupan de programas de investigación filosófica claramente diferentes. Somos muchos los que compartimos ese cierto optimismo por lo

que le queda por hacer a la filosofía en nuestros días –se ha preguntado si cabe otra filosofía que la de nuestros días- y que no estamos de acuerdo con las interpretaciones radicales –y falsas, como este mismo libro muestra- que concluyen que la única tarea que le queda es proceder a su disolución o, todo lo más, a entonar desde su féretro su propio canto elegíaco. Las dos grandes tradiciones filosóficas que acerca el profesor Navarro son las llamadas “analítica” y “continental” que, a todas luces, guardan diferencias sustanciales tanto en sus objetivos como en sus métodos. ¿Aplicarles el nombre de “filosofía” a esas tradiciones en una simple “homofonía” o hay unas pretensiones comunes en el fondo que las unifican? La situación real es que los filósofos de uno y otro bando generalmente no entran en debate, es más, las aportaciones del bando contrario son “asumidas como el ruido de fondo que uno ha de ignorar para ponerse a trabajar en lo que verdaderamente importa” (pág. 28). Apelando a uno de esos raros debates –más bien desencuentros, como indica el título-, producido a partir de los años setenta entre Searle y Derrida, Navarro replantea toda una cuestión que va más allá –todo lo que se puede ir- del fragmento circunstancial de esos escritos y réplicas directas o indirectas para plantear en términos novedosos el problema filosófico que suscita en su libro. El estudio que se realiza del debate es minucioso y, desde el punto de vista historiográfico, impecable. Sólo habiendo cumplido ese objetivo se habría realizado una gran labor. Pero el libro va más allá y sale de la historia de las ideas para hacerse pregunta que interesa a los que nos reconocemos filosóficamente en los términos de ese debate. Un conjunto de preguntas que puedan dar coherencia como actividad a lo que académicamente se encuadra bajo la categoría de “filosofía”. Y el resultado es excelente y lo convierte en bibliografía de referencia porque plantea en términos filosóficos el debate histórico: no narra un acontecimiento pasado para que tengamos conocimiento de él, sino que lo explica en

los problemas que lo generaron y, al hacerlo así, nos ofrece la actividad de ese pensar para que la sigamos ejerciendo.

El libro se estructura en un prólogo, un prefacio, una introducción, una página de abreviaturas, dos páginas con un cuadro cronológico, ocho capítulos, una conclusión y una bibliografía. Los tres primeros capítulos muestran los que el autor llama los “ríos semánticos” de las diferentes tradiciones que entran en contacto en el debate y, a pesar de que hay muchos elementos conocidos, son imprescindibles en un libro como éste para subrayar bien qué es lo que cada uno de los contrincantes aspira a hacer con su propio pensamiento. El primer capítulo narra la tradición que va desde la propuesta de la isomorfía entre lenguaje y mundo al descubrimiento de que, además de para describir, el lenguaje sirve para muchas otras cosas: el paso del lenguaje científico al lenguaje ordinario como preocupación máxima de la tradición analítica. Y en este camino destaca Austin como teórico que pretende analizar lo que llama lenguaje performativo y que viene a resumirse en el título de su libro póstumo – al que le hace más de un guiño el título de la obra que reseñamos- *Cómo hacer cosas con palabras*. Imperar o prometer serían ejemplos de este “hacer cosas con palabras”. Establecer criterios para distinguir unos tipos de lenguaje de otros será el gran problema para Austin, especialmente cuando parece que el uso del lenguaje en un determinado contexto acaba engullendo cualquier pretensión de objetividad absoluta. Esa línea fue continuada por su discípulo Searle en su teoría de los actos de habla con la idea de garantizar los contenidos objetivos –aún dentro de un contexto- del lenguaje proferido. La tarea de Searle es sucintamente expuesta por el profesor Navarro en el capítulo segundo de su obra, en el que destaca el enunciado searleano del principio de expresabilidad (“cualquier cosa que quiera ser dicha puede ser dicha”) y las derivaciones mentalistas necesarias de esta afirmación en las que hay que distinguir con precisión aquello que

se quiere decir –la intención- del significado objetivo del enunciado que se emite y del transfondo en el que se emite y que garantiza la objetividad del enunciado. Esas ideas son las que justifican la preocupación de la filosofía del lenguaje por la filosofía de la mente, a que tan esencialmente han contribuido los analíticos desde los años setenta y ochenta y, evidentemente antes, desde las preocupaciones psicológicas del segundo Wittgenstein. En el capítulo tercero se analiza el río semántico de Derrida: la filosofía de la sospecha en todas sus vertientes, Saussure, la filosofía de la diferencia inaugurada por Heidegger y renovada por Lévinas, maestro de Derrida, en la que encuentra su sentido la crítica a la metafísica de la presencia que Derrida hace tomando como arquetipo la noción de intencionalidad husserliana, etc. Confrontando ambas tradiciones permítaseme que repita de nuevo la pregunta: ¿qué pueden tener en común para que ambas sean llamadas filosofía y esa palabra encierre una cierta unidad?

Es en el cuarto capítulo en el que ambas tradiciones se apelan la una a la otra. Ocurre en el escrito de Derrida *Firma, acontecimiento, contexto*, que se analiza pormenorizadamente y en el que destaca la sujeción esencial del lenguaje a un contexto y, sin embargo, la realidad de poder repetir el enunciado en todo contexto posible –lo que Derrida llama con el nombre de *iterabilidad*. Si a eso unimos que el contexto nunca puede ser perfectamente determinado –saturado- nos surge la pregunta de qué es esencialmente lo que quiere decirnos cualquier tipo de lenguaje y si realmente la comunicación puede entenderse como una transmisión objetiva de sentido de una mente a otra mente. Esa será la cuestión que hace que Austin salga en el escrito de Derrida en la medida que el inglés establece una diferencia entre lo que podríamos llamar el lenguaje “normal”, que cumple la condición de la comunicación, y el lenguaje “parasitario”, que guardando los requisitos formales del lenguaje, sin

embargo, no cumple con la intención comunicativa. Igualmente, el lenguaje oral significaría para los analíticos el lugar propio de la emisión del lenguaje ordinario y donde la intencionalidad contextualizada es capaz verdaderamente de darse a entender sin la separación de la fuente que tiene la escritura y que pierde con el paso del tiempo su contexto y con él la legitimidad de su significado. Derrida pretende, sin embargo, dar prioridad a lo que llama la “escritura” y que, eliminando obviedades, no viene a significar más que la separación radical de la fuente de emisión y del significado de la emisión misma, independientemente de que la emisión se produzca de forma oral o a través de signos gráficos. Ese escrito de Derrida fue replicado por Searle seis años más tarde aprovechando la reedición del texto de Derrida en la revista americana *Glyph*. El escrito se llamaba *Reiterando las diferencias: una réplica a Derrida* y, en él, de forma poco cortés para lo que tendría que ser un debate académico, se acusaba a Derrida de no haber comprendido a Austin y, con él, de no tener conocimiento suficiente de conceptos claves de la tradición analítica. Como bien apunta el profesor Navarro, todo este debate se convertiría –permítaseme que radicalice- en una tremenda acusación de uno a otro en la que constantemente se lanzan el impropiario de que “lo que usted dice no tiene sentido”. En los capítulos cinco, seis y siete del libro que reseñamos se examinan los detalles de la réplica de Derrida y los textos sueltos donde de forma indirecta –a veces con la sucia artimaña de desangrar al discípulo en lugar de al maestro- uno y otro siguen mostrando su mutua incomprendición. Plasmar en mi reseña ese estudio sería interesante, pero permítaseme que por motivos de espacio me remita al libro ya que hay algunas cuestiones que ante todo quisiera destacar de la obra y que me parecen más importantes que el mismo debate.

Uno de los motivos de la incomprendición entre Derrida y Searle es, posiblemente,

una mera cuestión de palabras: lo que entienden, por poner ejemplos que estudia el autor, por intencionalidad y escritura son claramente diferentes aunque en inglés y francés guarden una tremenda semejanza formal. Siguiendo con el mismo motivo de las “meras” palabras, no entienden que tras términos que uno y otro utilizan como “trasfondo”, “contexto” y “fuerza” hay todo un pensamiento común que ninguno se cuida de recoger y desarrollar en el debate cuando son esas coincidencias las que posiblemente hubieran podido darle un alcance auténticamente filosófico a la discusión. Se supone, según los estándares, que en una puesta en cuestión deben estudiarse no sólo las discrepancias sino también los acuerdos. Pero, por ello y Navarro lo articula magistralmente, lo que las “meras” palabras vienen a decir no encuentran su auténtica significación sino en lo que se pretende hacer con ellas. Con ello apelamos a lo que podríamos llamar los diferentes programas de investigación que asumían Searle y Derrida. Un programa de investigación establece lo que es relevante o no y lo que tiene sentido o no. Y es, quizás, la incapacidad de salir de lo que “se está haciendo” lo que explique el resultado de diálogo de sordos de lo que pudo ser un debate fructífero entre dos grandes pensadores del siglo XX. Navarro asume, en primer lugar, el reto de, tomando las formas académicas, sacar de ese debate toda la filosofía que se pueda sacar para el mejor beneficio de la filosofía. Y, en segundo, plantar un concepto de filosofía en el que efectivamente ese debate sea posible y no quede sólo en lo que a veces quedan los debates, es decir, en satisfacción de los seguidores por lo bien que lo ha hecho su líder. Y el autor no cree, y comparto su opinión, que la tarea de establecer las normas del debate filosófico quede para lo que podríamos llamar una “metafilosofía”. Esa metafilosofía no es un fundamento más allá de la filosofía misma al que ésta tenga que remitirse. Esa función la debe cumplir la misma filosofía porque no cuenta con lo que podríamos llamar una referencia

absoluta que le simplifique su propia problemática. Un debate “situado” es un ir aclarándose en la discusión misma sobre qué es lo que podemos esperar uno del otro y, por ello, el presupuesto del respeto como “pensar con el otro” y “hablar para el otro” es requisito inapelable de toda discusión.

El libro del profesor Jesús Navarro toca temas fundamentales de la filosofía contemporánea y denuncia los abusos filosóficos que han derivado de las tradiciones analítica y continental y que han llevado a algunos de sus seguidores a separarse de la filosofía y a refugiarse como exiliados unos en el campo de la ciencia y otros en el de la literatura. Es una alarma que llama al buen quehacer filosófico en el que ambas tradiciones tienen mucho que aportar precisamente por el hecho de “hacer” ambas filosofía. Todavía en ninguna de esas dos tradiciones se ha perdido del todo ese norte común. Este libro supone un buen pilar para que eso no ocurra.

Francisco Rodríguez Valls

Jesús Portillo Fernández, *Celosías del pensamiento. Filosofía y miserias*, Sevilla, Thémata, 2011.

La experiencia, de la mano de la memoria, ha sido tradicionalmente considerada como una verdadera fuente de conocimiento. Está claro y, de hecho, no lo niega –ya lo afirma en el prólogo– que este libro es fruto de la reflexión sobre aquellas situaciones, hechos o temas más o menos agridulces que se presentan ante nuestros ojos y a partir de los cuales se puede escoger entre huir de ellos o afrontarlos.

Temas tan intrínsecamente ligados a lo humano como la voluntad, las creencias religiosas, el trabajo, el desánimo, la prisa, etc. Unos han caído –o están cayendo, casi sin darnos cuenta– en lo más hondo de la charca fangosa en la que nuestra sociedad parece haberse decidido a situarse y pasan casi desapercibidos (el humor, la valentía,

la paciencia, la responsabilidad, etc.), otros han surgido de la mano de esa «ley de la supervivencia» o, mejor dicho y más francamente, de la «ley del todo a cambio de nada», más conocida comúnmente como «la ley del mínimo esfuerzo» (la codicia, el etnocentrismo, la xenofobia, la envidia, la prisa).

El hacer despertar o reavivar esa llama interna que nunca se apaga o el hacer alumbrar la pared de una cueva que hacía tiempo a la que le habíamos vuelto la espalda. No está de más que, de vez en cuando, reflexionemos sobre aquello que somos y de lo que, irremediablemente, no podemos desprendernos. Podemos ser tan miserables y despreciables como nobles y admirables.

No es la primera vez que Portillo, inclinado hacia la lingüística y la lógica, se adentra en el mundo de la filosofía, pero sí, adaptemos el término manejado por P. Churchland de *folkpsychologie* –tanto en terminología como en significado–, en la filosofía *folk*.

Así, poco nuevo vamos a encontrar, poco que verdaderamente desconozcamos, y tal vez ese sea el motivo por el que este libro más sorprende.

Este es el proyecto que J. Portillo desarrolla en la obra presentada. Así, en él saldrá a la luz la esencia de la intimidad más propia del autor. Es por ello por lo que establece una relación de confianza con cada uno de sus lectores, confraternidad que bien podría surgir de innumerables tardes al calor del sol con una taza de café en mano.

El libro está estructurado, inteligente pero, quizás, demasiado sistemáticamente, en 47 microrelatos totalmente independientes y condensados. Por supuesto, poseen la ventaja de estimular la lectura y que el lector establezca un método de seguimiento original. Este calificativo se atribuye en vista de que la fórmula permite establecer tanto un principio como un final flexible. Sin embargo, lo que en un comienzo podríamos establecer como virtud teniendo en cuenta al lector, se convierte en

un cierto óbice para aquella persona que escribe lo que a continuación se reseña. El que los diversos microrrelatos presenten temas completamente independientes y totalmente combinables puede derivar –y, de hecho, deriva– en que el intento de una crítica y un seguimiento totalizador y absoluto sea casi imposible y más si se aspira a realizarlo de una forma breve y concisa.

Tal vez el uso de un lenguaje un tanto re-cargado de metáforas y de un léxico que para nada se encuentra en armonía con lo mundano y cotidiano de los temas, hace que el lector menos propenso a acercarse a la filosofía, en condiciones normales, tampoco lo haga en este caso. En cierto modo, puede sentirse, de forma legítima, un tanto decepcionado.

Debido a las dificultades anteriormente mencionadas, que se centran en la diversa pluralidad temática del libro, pasaremos a establecer algún que otro breve apunte sobre un número limitado de los mismos.

Una de las materias que más parece interesar a J. Portillo es el de la calumnia, puesto que se encuentra presente en no pocos apartados. A pesar de que el autor tiene claro dónde se encuentra el límite entre lo verdadero y lo falso, el concepto de la mentira no está, aún todavía, debidamente definido o, quizás, no lo esté para aquellos que no quieran conocerlo. Normalmente, el uso de eufemismos o de diversos elementos decorativos del lenguaje puede presentar una mentira bajo una apariencia como cuasi verdadera. Nuestro autor de esta filosofía *debolsillo* reconoce que, aunque lo falso sea lo repudiabile, rechazable e inaceptable y lo verdadero lo deseable y lo más apropiado, existe una excepción en el asunto: siempre y cuando no nos veamos en una situación demasiado delicada. Tristemente, lo único que conseguimos al afirmar esta excepción es tratar de consolarnos y evitar el sentimiento de culpa que nos araña el alma haciendo que salga a la luz nuestro amigo «el cargo de conciencia» incluso al poner en pie una mentira piadosa. Soñamos con no

mentir pero tal vez sea una regla demasiado estricta y tan solo tengan la posibilidad de llevarla a cabo Dios y los ángeles. Hasta que lo consigamos, nos conformamos y consolamos con pensar que las mentiras piadosas pueden, incluso, equipararse a las verdades en legitimidad y validez.

El problema es que la misma mentira piadosa es mucho más peligrosa de lo que podamos llegar a imaginar. La mentira piadosa es –más o menos– válida cuando la expresamos en referencia a otro, es decir, cuando tratamos de impedir el sufrimiento ajeno. Sin embargo, el proferir una mentira piadosa por evitar el avergonzamiento propio no es admisible. Pues si por cualquier situación evitamos pronunciar nuestra opinión o nuestra posición al respecto de algo mintiendo, es mayor la vergüenza que debemos sentir por haber mentido que por lo que tratamos de enmascarar. El segundo problema que la mentira piadosa presenta es el de la aclimatación a la calumnia. Si nuestra regla es la mentira, acabaremos profiriendo falacias sin darnos cuenta, ya dijo Aristóteles que tanto las virtudes como los vicios se alcanzaban por medio del acostumbramiento. Así, debemos siempre actuar, no solo en términos de la mentira, por vergüenza, que no es lo mismo que con mojigatería. Siempre es mejor actuar por vergüenza que terminar avergonzado.

Otro de los asuntos que Portillo considera merecedor de profundas reflexiones es el de la responsabilidad. Este tema, como anuncia incluso en el título del apartado, se encuentra irremediablemente ligado tanto al del mérito como al del valor. Por supuesto, aunque no lo mencione directamente, es consciente que también se relaciona con el poder.

El que acepta una responsabilidad (siempre y cuando haya sopesado los pros y los contras) es el valiente (el que lo haya hecho sin pensar es el temerario). Éste debe ser consciente de que deberá tomar alguna que otra decisión que, seguramente, no le agrade demasiado, es por ello precisamente

por lo que debe pensarlo fríamente con anterioridad. Es esto la máxima expresión del poder: la posibilidad de tomar una decisión u otra, la posibilidad de elección y de hacer que las cosas tomen un sentido u otro, de la cual derivará la responsabilidad por lo cometido. Ya aconsejó Schopenhauer sobre este asunto en su regla número 7 de *El arte de ser feliz*: «Reflexionar a fondo sobre una cosa antes de emprenderla».

Sin embargo, aquello sobre lo que tomamos una decisión puede no terminar como esperábamos y, si ello ocurre, tenemos la obligación moral y legislativa de reconocer nuestros errores y tratar de solventarlos. Es aquí donde entra en juego la responsabilidad o, mejor dicho, el comprometimiento con la responsabilidad. Es ello lo que J. Portillo expresa en «la responsabilidad se torna una suerte de obligación moral al ser tomada» (p.55). Si hacemos lo que debemos, asumimos nuestra –negativa o positiva– responsabilidad y, con ello, respondemos por nuestros actos, gozaremos de mérito. Y éste será, discrepando un ápice con el autor, por norma general, proporcional a lo que nos hayamos jugado en las decisiones tomadas y aumentará proporcionalmente en cuanto a tal.

Lo que busca expresar Portillo en «Responsabilidad, mérito y valor» es precisamente lo antagónico a lo terminado de manifestar por Schopenhauer en la regla ya comentada y que, tanto a mí como a nuestro filósofo, defrauda pues muestra ese conformismo con el que tratamos de eludir nuestras propias responsabilidades: «(...) una vez que se ha llevado a cabo y se pueden esperar los resultados, no angustiarse con repetidas consideraciones de los posibles peligros, sino desprenderse del todo del asunto (...). Si el resultado, no obstante, llega a ser malo, ello se debe a que las cosas están expuestas al azar y al error». Defrauda pero, reconozcámolo, consuela.

Por otro lado, también entran en juego asuntos como «La aporía de las edades».

Uno de los avances más importantes que ha realizado el ser humano en su lucha contra la muerte, además de las numerosísimas curas de diversas enfermedades que se han llevado no pocas vidas y de otros tantos avances médicos, ha sido la cirugía estética. Sin embargo, esta victoria es en exclusiva la de una batalla sin importancia, en la guerra siempre vence *Tánatos*.

Hemos bebido de las operaciones estéticas cual fuente de la eterna juventud y esto ha derivado el que se instale en nuestras inestables mentes aquel sueño del *país de nunca jamás*. Y es consolador el pensar que la edad no se relaciona con el número que aparece en el DNI sino que uno tiene la edad con la que uno se siente. Es consolador pero falso. En cambio, podemos estar de acuerdo que la juventud puede vivir en la vejez y al contrario. La edad es la misma para unos y para otros conforme pasan los años, lo que es diferente es la forma de asumirla y de vivirla. No solo «el calendario es el mayor depresor de la edad» (p.22), como afirma Portillo, sino que además es, a la vez, su mayor confidente y su mayor acusador. Esto es lo que supone el calendario para aquellos cuarentones en crisis que tratan de comportarse como los alocados jóvenes de veinte. El calendario constituye para ellos el único verdadero conocedor de aquello que ocultan y, por ende, al que no pueden engañar.

Además, éste se convierte en uno de los únicos medidores objetivos de la edad (real) o años cronológicos de una persona. Puede interpretarse esa necesidad de planificar el tiempo restante y el – posible – futuro como una forma de asegurarse una agonía masoquista muy reconfortante (cada día o año que pasa resta uno para la llegada de la muerte) o como una forma de planificar nuestra vida. La primera de las opciones tal vez sea demasiado macabra, el ser humano suele guiarse por la segunda.

En resumidas cuentas: sufrimiento y enfermedades no dan edad, dan madurez.

Es, cuanto menos, llamativo el hecho de que Portillo avale la mentira lanzada ante

nosotros mismos y ante la sociedad con respecto a la edad. Ciento es que, como ya comentamos y como afirma él mismo, las mentiras están indultadas si nos vemos en una situación delicada. Pero la mentira piadosa hacia nosotros mismos es tan reprochable como la mentira vulgar lanzada hacia el otro.

Como último asunto a tratar sería interesante la selección de un último tema que siga esta línea argumental de asuntos relacionados con el hombre un tanto pesimistas. Así, no hay mejor elección que la de la mediocridad del hombre. El modelo de este tipo de ser humano, según el autor de nuestro libro, se encuentra entre la gran masa, no destaca pero tampoco le gusta que nadie destaque, es el perezoso, el que busca que lo del otro sea de todos y lo suyo suyo solo y que, además, está conforme en esta posición. Es algo así como «el perro del hortelano». A juicio de Portillo, el mediocre se caracteriza por no tener aspiraciones y poca voluntad para esforzarse en alcanzar algo. Sin embargo, creo que ésta es una visión un tanto cruel del hombre mediocre. El hombre mediocre también puede interpretarse como un frustrado, como un desengañado con la vida, un desilusionado que no aspira a nada más porque es consciente que casi nada puede alcanzar. Es lo que se conoce como un fracasado. Y aunque alguno que otro esté conforme en esta condición por la que quedará categorizado como hombre medio, del montón, sin nada nuevo que ofrecer a la sociedad y, por ende, por la que será desplazado – puesto que esto es lo que nuestro mundo pide, originalidad e innovación en cada uno de nosotros – la gran mayoría debe sentir un gran complejo de inferioridad y una fuerte impotencia. Distinto es hablar del zángano u holgazán. Ése no representa al mediocre, sino al sinvergüenza.

En definitiva, a pesar de estos breves apuntes, es aplaudible la iniciativa de Portillo. Pocos filósofos han reflexionado sobre temas tan importantes en lo humano como la risa, el llanto o el dolor y menos

aún han integrado estos temas en su filosofía o han reconocido su verdadera importancia en un mismo libro. Es hora de que reflexionemos verdaderamente sobre nosotros mismos, sobre el *otro* y sobre las *miserias* que a ambos nos acompañan.

Ana María Fernández Hernández

* * *

Luis Puelles Romero, *Mirar al que mira. Teoría estética y sujeto espectador*. Madrid, Abada Editores, 2011, 343 páginas.

Quizá se cuenten entre los *fuera de campo* más logrados de la historia del cine. La familia del príncipe Salina festeja con silenciosa sorna el aspecto de don Caloggero Sedara. El rígido frac descubre al campesino bajo los rasgos del nuevo burgués. Pero los rostros de pronto se congelan, dejan la burlona danza de complicidades y simplemente *miran*. Es entonces cuando la cámara los recoge, deteniéndose un instante en cada uno de ellos pero hurtando el objeto de su atención. Marca así un tiempo nuevo a la vez que oculta a quien lo abre. Después lo mostrará: en un imperceptible retroceso, recoge desde el principio la entrada en el salón de Angelica Sedara. La muchacha añade a su belleza un gesto de timidez y resolución, no exentas de coquetería. Irá así hasta la princesa, manteniéndose ajena a la sorpresa que provoca. En un momento, la tamizada luz de una pantalla y las flores de un jarrón le otorgan una atmósfera dorada: signos de la sencillez aristocrática, se convierten ahora en bajo continuo de un solista inesperado.

Esta secuencia de *El Gatopardo* quizá sea el mejor homenaje al *espectador*, figura central de este libro, inseparable -a juicio de su autor- del sujeto moderno que sabe medirse, intelectual y afectivamente, con la ficción. La secuencia duplica en efecto la mirada del espectador al enfrentarla a las de los personajes, prendidas de la figura de Angélica. Quizá los espectadores vean a la

joven de modos muy diversos. También la perciben de diferentes maneras Salina, su mujer, sus hijos Concetta y Francesco Paolo, Falconeri y don Luigi, el organista fiel a los Borbones: inquietante belleza, transparente sensualidad, actitud resuelta -ni servil ni mimética- de quien sabe estar, signo quizás de los nuevos tiempos y aun de la nueva Italia.

Esta variedad de puntos de vista sin que entre ellos medie jerarquía es, creo, la característica del *sujeto espectador* que Puelles diferencia de la figura del *sujeto estético*. Este último se distancia de la obra con una actitud encaminada al juicio, mientras que el primero no evita que la obra le toque sentimentalmente. A la apreciación intelectual y la actitud profesional, el *espectador* opone amateurismo y un acercamiento apasionado a la obra que no obstaculizan sin embargo el paso a la reflexión.

Liberado de una comprensión teológica o trascendente de la obra de arte, el *sujeto espectador* sabe leerla como figura de un acontecer, ya decididamente secular, y encuentra en ella una escuela del pensar y el sentir. La obra impulsa la libertad de la imaginación, invitándola a tender una red de signos que proponen orientaciones en el mundo, entre las cosas, y disuelve a la vez el miedo o la reserva que suele despertar el afecto. La conexión sentimental con la obra, la *Einfühlung*, permite entender a esos *iguales-diferentes*, que son los *otros*, y entenderse mejor como ser deseante. Buena parte de esas potencialidades se deben a la *ficción*: como representación, hace brotar mundos posibles que despliegan una insospechada diversidad de comportamientos humanos, mundos cargados de pasión en los que cabe sentir sin sufrir las consecuencias porque el espectador sabe entrar en la ficción para regresar de ella indemne pero cambiado.

Este *sujeto espectador*, que no renuncia a la dimensión reflexiva y cognitiva del arte (en absoluto exclusiva del *sujeto estético*) y se vincula a la densidad narrativa y representacional de la ficción, es sin

embargo una figura histórica. Puelles construye su genealogía a partir de elementos tomados de la antigüedad pero sólo reconoce su presencia en el manierismo (o a lo sumo en el bajo Renacimiento) para mostrar después su largo ocaso. Ve los primeros signos de su desaparición a fines del siglo XVIII, cuando diversas formas de arte incorporan la propia figura del espectador, pero serán las últimas décadas del XIX, que marcan su apoteosis, las que preludien su desaparición.

Creo que son tres los factores que, desde la misma práctica del arte, propician tal disolución. Uno de ellos es el *rechazo del ilusionismo*: si inicialmente se traduce en la renuncia a la sublimación -que ya se advierte en la *Olimpia* de Manet-, en seguida se orientará a una concepción de la obra como producción de sentido, a expensas del carácter representacional de la ficción. Un segundo factor es la irrucción de obras que invitan a una recepción emotiva o sentimental de carácter inmediato, anulando la distancia interpuesta por la ficción. Se cultiva así un *expresivismo* (patente, por ejemplo, en el primer Cézanne) que busca la experiencia inmediata, la vivencia (*Erlebniss* en oposición a *Erfahrung*, cabría decir), y potencia una visión de la obra en la que prima la intensidad, aun a riesgo de recortar el espacio de la reflexión. Finalmente, estas formas artísticas se dirigen más al cuerpo del espectador que a su mirada: aunque así le invita a descubrir su condición corporal, quizá debilite su independencia.

Estos nuevos caminos del arte no son caprichosos. Se relacionan estrechamente con dos convicciones de la época: la necesidad de conectar con la vida y la potencia cognitiva y sentimental del arte, y la posibilidad de elaborar la propia existencia como obra de arte, cuando el impulso de la secularización, tras vaciar el alcance de los universos religiosos, comienza a cuestionar las grandes ideas y valores.

Pero tanto la oscura vida cotidiana como los entornos de la existencia secular se cumplen en la ciudad moderna que a su vez opera notables cambios: entre ellos, una banalización del saber (el burgués, decía Benjamin, cree que su salón es un palco en el teatro del mundo), una perversión del sentir que gana en intensidad cuanto se aparta de lo real (es la época del auge del folletín) y un progresiva espectacularización que sacrifica lo artístico al logro del efecto.

La audacia de este libro radica en relacionar estas tres dimensiones al estudiar el papel del arte en la época de las vanguardias y en los años que siguen a su ocaso en la década de los sesenta. Renuncia a colocar como eje de su propuesta al arte o a la reflexión estética para intentar trazar la *episteme* en la que uno y otra se debaten. Así, las líneas que diferencia en el arte del fin del XIX, las rastrea en las vanguardias: cultivan el *arte-objeto*, buscando producir sentido e iluminar la vida, alejándose del antiguo ilusionismo. Esas formas autorreferenciales pueden a veces recortar el distanciamiento del espectador respecto de la obra, sea por su intensidad emocional (como el surrealismo, al oscilar entre la histeria y la alucinación) o por sus supuestos ideológicos más o menos utópicos.

Los intentos vanguardistas, sin embargo, tienen lugar en medio del crecimiento de la industria del entretenimiento que traslada la antigua cultura popular a los moldes de la comunicación de masas. El giro que experimenta el arte en los años sesenta del pasado siglo trata de hacer frente a ambas distorsiones: las esperanzas excesivas puestas en el arte por las vanguardias y la potenciación del arte de masas por la consolidación de la industria cultural. Los resultados no parecen demasiado halagüeños: las nuevas formas artísticas insisten en los valores performativos de la obra frente a los representacionales (así ocurre en el *happening* o la *performance*), y en su presencia espacial (como hace el *minimal art*) frente a la narración. Se

descartan así las virtualidades de la ficción. Otras propuestas, como las conceptuales, suprinen la inocencia o la sensibilidad espontánea del viejo espectador, al exigirle copletar la obra sea a través del pensamiento, sin casi apoyo sensible, o mediante un reconocimiento de su falsa conciencia. Mientras el arte parece reducirse así al experto, la industria cultural multiplica los circuitos turísticos y las posibilidades de la imagen virtual. El proceso termina, pues, con la sustitución del espectador (que en el gozo de la obra lograba el paso a la reflexión crítica) por la figura de un *receptor*, que sigue los pasos marcados por la programación informática, como *usuario de imágenes virtuales*, asiente a la oferta de circuitos viajeros, como *turista*, y como *experto* quizás no haga sino fortalecer las tendencias del mercado o legitimar las políticas culturales del Estado.

El libro es un alegato a favor de lo que cabría llamar la *alta modernidad*, la época de la culminación o la apoteosis de esa afortunada alianza entre representación y narración que caracterizó a las mejores ficciones. El análisis de *ese* espectador y *ese* arte, y del camino que conduce a ambos es acierto central del libro. Es también adecuado señalar el ocaso de esa forma de arte o, en términos de Rancière, de ese *régimen artístico*. Es indudable que, a partir de las vanguardias artísticas, la figura del espectador cambia y que éste, llamémoslo del modo que sea, se debate entre las nuevas concepciones poéticas y las innovaciones tecnológicas, las alternancias del mercado, los ídolos de la opinión y las conveniencias del Estado. El asiduo o adicto al arte actual, que recorre sin fatiga sus propuestas, sabe de estas contradicciones y las siente, pero tiene la recompensa de descubrir poéticas inesperadas en tiempos que poco tienen que ver con la poesía: detrás de los prosaicos Caloggeros Sedaras (llámense mercados, Estados, sueños tecnológicos o expertos demasiado convencidos de sus criterios) pueden aparecer nuevas Angelicas. De lo difícil de

tales apariciones da cumplida cuenta este libro que ha renunciado sin duda a los caminos fáciles.

Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz

Francisco Rodríguez Valls, Concepción Diosdado y Juan Arana. (eds.), *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Los trabajos presentados en este volumen bajo el título *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad* muestran un vigoroso y plural panorama de las posiciones especulativas que el viejo problema de la naturaleza de la mente y, de modo más polémico, la subjetividad y la autoconciencia suscita a la luz de las nuevas perspectivas que se abren con las aportaciones de las neurociencias, la biología molecular, la física cuántica y la inteligencia artificial. En efecto, en la actualidad cuando el filósofo retoma la cuestión fundamental de lo que constituye al sujeto humano e indaga la naturaleza de las relaciones entre el mundo físico y el psíquico, o bien discute los elementos comprensivos de la acción humana, encuentra una abundante literatura forjada en disciplinas científicas que, quizás sin proponerse una *mirada filosófica* comprensiva y totalizadora, ofrecen datos significativos, realizan valiosos experimentos y abren el camino a una profunda revisión de los modelos explicativos tradicionales. Uno de los méritos de los trabajos reunidos en este libro es justamente la incorporación en la mayoría de ellos de discusiones bien informadas con los avances alcanzados en neurobiología y física. Este debate multidisciplinar pretende aunar, a la luz de lo leído, el interés comprensivo de la filosofía y la potencia explicativa que las ciencias de la mente parecen exhibir en el esclarecimiento de muchas de las funciones psíquicas, que tienen su centro de operaciones en el cerebro. Llegados a este

punto vale la pena detenerse en algo que se percibe en algunos trabajos y es consecuencia de lo anterior. Me refiero a delimitar el papel que la Filosofía ocupa hoy en el desentrañamiento de estos problemas y la naturaleza de sus aportaciones. Este es un problema que tiene el filósofo respecto de su actividad, y no el biólogo o el ingeniero de inteligencia artificial respecto de las suyas, dado que cuentan con un mayor consenso metodológico y una mayor delimitación del campo de estudio. Ciertamente la Filosofía ha quedado desplazada del trono que ocupó durante muchos siglos, y actualmente en las investigaciones sobre las cuestiones de la mente parece ocupar un lugar subsidiario, alerta ante los nuevos descubrimientos de la ciencia para evaluar la respuesta que merecen. Por supuesto, esta es sólo una opinión y no es el parecer de algunos de los autores que abordan, aunque sea de pasada, el tema de la competencia disciplinar, como es el caso de José Ignacio Murillo Gómez, que ve un “papel relevante” de la Filosofía en las cuestiones de la conciencia y que le otorga el cometido de “despejar el camino a la ciencia” (p.113).

Sin embargo, la naturaleza del problema del *yo*, dado su particular forma de aparecer, a la vez como sujeto y objeto, y dada su inevitable autorreferencialidad, lleva en algunos artículos a considerarlo como una caja oscura, inaccesible a todo intento de investigación objetiva. “Intratable” califica al problema de la conciencia José Luis González Quirós, a la vez que pone en duda la posibilidad de una ciencia de la mente que tome a la conciencia como objeto. En la misma línea, Martín López Corredoira afirma que “[las neurociencias] tampoco van a entrar en el meollo de la cuestión sobre la naturaleza de la conciencia” (p.102), y esto no porque quepa la posibilidad de que se disuelva la sustancialidad de la conciencia a medida que avancemos en la explicación neurobiológica de las funciones mentales, sino porque las neurociencias parecen no

poder ir más allá de “revelar alguna trivialidad” (p.102). Este carácter intratable del problema lo será para todo el mundo, filósofos y científicos, de modo que poco queda por decir. Indescifrable, nouménico, en cualquier caso, es también el puerto al que arriba Pedro Jesús Teruel, quien tras un vivo y sugerente diálogo berkeleyano concluye, en consonancia con el idealismo, que al ser la subjetividad cofundadora del mundo, desde el punto de vista epistemológico es inabordable como objeto a conocer de ese mundo. El artículo de José Domingo Vilaplana busca desatascar la cuestión; de la mano de Dennett, propone una nueva perspectiva metodológica, la de la “tercera persona” (p.212), que nos permita liberarnos de la visión tradicional de un mundo fenomenológico interior con el *yo* como único testigo. Las implicaciones de este método heterofenomenológico suponen, en efecto, desembarazarse del acceso privilegiado y exclusivo de la primera persona y optar por una construcción teórica del sujeto *desde fuera*.

Rastreada la temática de los artículos presentados parece claro que el aspecto de la vida mental que cobra un protagonismo absoluto y es fuente de una enconada polémica con las visiones naturalistas es la conciencia y una de sus cualidades específicas, la libertad. En general, entendemos por *mente* algo más extenso que la función de la conciencia (el *sí mismo*, el *yo*, la subjetividad), ya que abarcaría funciones cognitivas como la memoria, la percepción o la imaginación que suceden entre la necesaria vinculación de determinadas zonas del cerebro y los receptores externos e internos del organismo. Estas otras funciones de la mente están siendo abordadas con indudable éxito por la neurobiología, que ha conseguido “cartografiarlas” mediante los avances tecnológicos de representación de la actividad cerebral, y que nos permiten espacializar dichos fenómenos y determinarlos como sucesos en zonas específicas de la geografía neuronal. Sin embargo, la conciencia, incluso tomada

restrictivamente como “darse cuenta de sí mismo” parece escapar a un cartografiado cerebral. Desde la neurología, la razón de esto puede estar en que la conciencia sea el resultado de la “cooperación de muchas regiones cerebrales”, como escribe Antonio Damasio, citado por Marcelino Rodríguez Donís (p.136).

La cuestión cardinal aquí es la discusión, y defensa en muchos casos, de la existencia de la conciencia como un estado mental dotado de una forma de ser propia y genuina, sustancial para unos, emergida evolutivamente para otros, merced a la cual el sujeto se reconoce, se considera como una unidad estructural y toma el mando sobre el resto de las funciones psíquicas, al tiempo que, gracias a una peculiar facultad deliberativa, se tiene también por un agente libre e incondicionado, moral, en definitiva. Esta instancia de la autoconciencia o el yo adquiere la forma en la tradición intelectual y, por ósmosis cultural, en la visión popular, de una naturaleza o cosa con cualidades específicas que son irreductibles a explicaciones materialistas o naturalistas.

En cualquier caso, la opción a evitar en la mayoría de los artículos es el naturalismo reduccionista, como si fuera portador de una semilla cuyos frutos acarrearían graves consecuencias para la imagen que el hombre ha venido fraguando de sí mismo durante siglos. Así, afirma Concepción Diosdado que “la función mental no puede reducirse al cerebro; hay algo más, que es lo anímico del hombre, lo espiritual” (p.56). En el uso de ese “no puede” parece haber más una condición de la voluntad que una certeza. La dificultad de considerar la conciencia desde un prisma naturalista radica en el problema de “establecer el nexo preciso entre el plano fisiológico y el mental” (p. 61), según señala Luciano Espinosa, o como expresa Héctor Velázquez, lo subjetivo sale perdiendo frente al mundo físico debido a “que los peculiares rasgos de lo mental no encajan con precisión en el mundo de lo físico o material” (p.200). Para Espinosa la chispa

consciente emerge en la filogénesis evolutiva, “aunque los saltos que le son inherentes resulten en buena medida opacos por definición” (p.62). A este “salto”, o “intervalo”, en expresión de John Searle, parece también aludir Teruel cuando califica de *hard problem* “explicar la conexión interna entre un estado neurofisiológico de cosa y el fenómeno de la autoconciencia reflexiva” (p.179). En el supuesto de que se parte de esta diferencia fenomenológica, se pueden barajar varias opciones, una de ellas la apunta Chalmers, citado por Francisco José Soler Gil, y sería la de investigar desde la ciencia las leyes de este engarce o conexión, otra posibilidad sería dejar la cuestión protegida por un cinturón nouménico, o bien ofrecer una versión dualista integrada en la unidad hombre: “cuerpo y alma son factores de la realidad ‘hombre’ distinguibles con la razón, pero abrazados tan íntimamente como una realidad única pueda estarlo”, como afirma Juan Arana (p.40), o, por último, arrimarse a un emergentismo que integre el carácter misterioso de la conciencia, como sugiere Espinosa (p.75).

Pero también aparecen en estos trabajos alternativas que pretenden desembarazarse de las dicotomías experiencia interna/experiencia externa, acontecimiento neurofisiológico/vivencia subjetiva, etc., y que, prescindiendo de la distinción fenomenológica de mundo externo e interno, ofrecen una imagen desustancializada de la conciencia, ajena a tratamientos esencialistas y metafísicos. Tal es el caso de Vilaplana, que entiende la conciencia como un “aprendizaje”, un producto evolutivo y “no prefigurado por la arquitectura neuronal” (p.211). Su exposición busca describir un modelo verosímil, en un sentido pragmatista de la consideración de lo que podemos aspirar a conocer. Renuncia a buscarle referencialidad a la conciencia, ya sea física o inmaterial, y esto en consonancia con la idea de Daniel Dennett de que “nada garantiza la existencia de un interior a nosotros mismos donde suceda nuestra

fenomenología” (p.212). De este modo la conciencia no es algo real, considerada como un hecho, o un órgano o una propiedad de la materia o una función cerebral, sino una competencia adquirida para optimizar los múltiples acontecimientos cerebrales que compiten selectivamente por tomar el mando durante un tiempo. No hay pues, significador central o teatro cartesiano. Sus contenidos son ficciones teóricas que el sujeto construye en un mundo virtual, uno de cuyos productos es el yo, que sirve para reconocernos, para saber que somos, cuya realidad no va más allá de su utilidad narrativa. Muy cercanas a esta idea de “virtualidad” de los contenidos mentales son las aportaciones que hace Rodríguez Donís en un artículo historiográfico, clarificador y estimulante, cuando, tomando como referencia los trabajos del neurobióólogo portugués Antonio Damasio, rescata la figura de Spinoza al que atribuye la intuición de que “la mente está constituida por imágenes, representaciones o pensamientos de nuestro cuerpo...”, lo cual puede ser expresado de modo más sugerente con la sentencia de que “la mente es la idea del cuerpo” (p.136).

Considerar la conciencia como una entidad o cosa específica, autora de procesos irreductibles a la materialidad, va conectado a una determinada idea de naturaleza humana. Salvar la especificidad de lo humano, su carácter inaudito, merced al cual en la individualidad del sujeto humano convergen realidades diferentes reguladas también por leyes diferentes, es un planteamiento presente en algunos artículos. Arana ofrece una ágil y variada exposición de las visiones mecanicistas y materialistas del hombre, y en sintonía con otros autores se ocupa de establecer una precisa frontera entre lo humano y cualquier artefacto, ya sea de naturaleza mecánica, biológica o computacional. Dicha frontera la marcan la autoconciencia y la libertad, porque “el yo consciente y libre está exonerado de la necesidad de pelear con el principio de la conservación de la energía para justificar su presencia

operativa” (p.40). Como recapitula Velázquez siguiendo a Searle, la vida mental y, por extensión, lo específicamente humano, es problemática en su relación con lo material “por cuatro factores importantes: la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad de esos estados y la causación mental” (p.200). ¿Qué ocurriría si los avances científicos dieran cuenta de estos fenómenos o, por lo menos, lograran un modelo verosímil de explicación? La posibilidad de que algo así suceda la considera González Quirós, pero advierte que “en ese mismo momento dejaríamos de ser humanos porque habriamos tocado la clave que nos mueve, la fórmula de todo” (p.97). Sin embargo, es claro que seguiríamos siendo humanos porque ¿acaso es el misterio lo que nos hace serlo?, y además, tal afirmación podría extrañar a quien se acerque a la filosofía con actitud abierta, racional y crítica, que han sido sus señas de identidad originarias. Espinosa, con un sugerente artículo que incorpora una visión bio-cultural del hombre, recoge la dimensión de lo humano en una praxis autocreadora en tres niveles: “evolutiva de la especie, histórico de lo cultural y biográfico de la persona” (p.77), aunque referida siempre a una *unidad* dinámica u operativa que quiere evitar la caracterización de lo humano bien como esencialismo estático, bien como “simple conjunto de interacciones” (p.76). Y, al parecer, esta *unidad* presupone un algo más, quizás un centro dinámico que permanecería en la “dimensión nouménica del conocer” (p.76). La disolución de lo humano como algo dotado de libre albedrío y sometido, por tanto, a las estrictas leyes de la materia es el tema que desarrolla López Corredoira. Denomina *fatalismo* a la visión resultante y recoge con acierto ejemplos de patologías cerebrales, bien por accidente, bien por degeneración, a la vez que experimentos neurológicos que en su opinión dejan cerrada la puerta a la libertad y llega a afirmar que “apelar a la autodeterminación humana es como apelar a la autodeterminación en un robot que

puede tomar decisiones en base a un esquema autoprogramado" (p.109). Aunque puedan no compartirse sus conclusiones, el artículo de López Corredoira tiene el indudable valor de incorporar a la discusión la información que se desprende de los casos de patologías cerebrales y del sistema nervioso, así como las consecuentes alteraciones que se producen en el sujeto, algunas tan determinantes como para suponer la emergencia de una nueva identidad, que ponen a nuestro alcance datos empíricos que no pueden ignorarse en un adecuado enfoque del problema de la subjetividad y la autoconciencia.

La consideración del fatalismo se deriva de enfocar el tema de la libertad como alternativa excluyente al determinismo. En varios artículos la dicotomía libertad/determinismo es adoptada como el marco adecuado para tratar el problema de la acción humana, mientras que otros autores la consideran insuficiente o inapropiada. Un caso de éstos lo representa Karim Gherab-Martín, que opone libertad a computacionalidad y no a determinismo, dado que la determinación existe, desde una perspectiva fiscalista, a la vez que nos seguimos considerando libres porque no podemos reducir nuestra actividad mental a un mero algoritmo.

En cuanto a su procedencia y contenidos, la libertad bien aparece como cualidad definitoria de la racionalidad autoconsciente y, en ese sentido, se muestra en muchos artículos como aprobleática, como algo dado, o bien es considerada como un producto de la evolución que aparece en fases recientes del proceso (Espinosa), o bien como un aprendizaje mental (Vilaplana). En el primer caso, Soler Gil, desde un planteamiento dualista, define la decisión libre como "una disposición a actuar, que no viene determinada por una cadena causal a nivel físico, pero sí que lo está (por una deliberación) en el plano mental" (p.170). Este plano mental posee soberanía o poder propio para intervenir en el plano físico; y ha de ser así, argumenta Soler Gil, porque si toda actividad

consciente se redujera a procesos neuronales no serían necesarias ni la conciencia ni la mente como entidades distintas. Pareciera pues, que la conciencia o es algo no físico o carece de utilidad.

La libertad entendida como agente de causación mental es un componente fundamental de la acción humana, tema que ocupa algunos artículos (Diosdado, Parellada, Rodríguez Valls). Diosdado, a partir de una perspectiva denominada Neurofilosofía, reflexiona sobre la elección de hábitos que realizamos desde el "resquicio de la libertad" para dejar registradas dichas conductas en la red neuronal, dada la plasticidad de nuestro cerebro y su capacidad de modificar, merced al aprendizaje, su red sináptica. La elección de las acciones tendrían como horizonte hermeneútico un mundo de valores que "poseen su propia esencialidad" (p.52). Este encuentro entre neurología y ética, tema interesante y de indudable potencial crítico y renovador en el análisis filosófico actual, resulta problemático en este artículo tanto en la justificación de un mundo objetivo de valores, como en la cuestión derivada de, si la libertad es causante de conductas o hábitos, para qué necesita su implante neuronal, dado que siempre tendrá el agente libre el poder de volver a hacer lo que quiso hacer. Ricardo Parellada acomete el tema de la acción desde una perspectiva tomista y resalta que las acciones humanas lo son propiamente en tanto que son interpretables, es decir, que incorporan fines, motivos, sentido en definitiva, y critica los experimentos neurocientíficos porque no abordan la comprensión de las acciones ya que se ocupan de movimientos simples y triviales (levantar la mano, por ejemplo), que no representan el complejo mundo de la intencionalidad. Sin embargo, sería interesante incorporar aquí la visión naturalista que atribuye al establecimiento de un intervalo homeostático en los organismos (también el hombre, por supuesto) lo que otorga valor a la acción. La consideración del valor de alcanzar un estado de equilibrio podría ser un modelo

de raíz biológico-naturalista que permita comprender e interpretar la acción humana.

Francisco Rodríguez Valls incorpora atinadamente a su trabajo el fértil camino que el estudio de las emociones ofrece a la cuestión de la acción¹. Desarrolla la noción de “hábito emocional”, que, de modo sintético, sirve de llave puente entre el mundo de lo corporal, impulsivo, y el mundo de lo eidético, racional. Dicho hábito explicaría la conducta ordinaria y sería el resultado de la intervención de la inteligencia racional como agente libre que ofrece “objetos al impulso para sentir, justamente, según los valores que se han interiorizado” (p.161). La importancia que concede el autor a la libertad como agente moldeador de los hábitos emocionales queda de manifiesto cuando, para sortear las dificultades que los experimentos de Libet plantean a la vinculación entre conciencia y acción, afirma que estos hábitos, incorporados ya al mecanismo de los impulsos, proceden de “una libertad

automatizada que incluso puede ser en ocasiones tan inconsciente como un acto reflejo” (p.162). Esta afirmación presenta una nueva visión del problema pues desliga, en cierto modo, libertad y conciencia.

Alejada de la consideración de la libertad como agente o principio operativo se sitúa la visión de Vilaplana, aunque retoma críticamente el problema de la vinculación de la libertad únicamente con procesos conscientes. En primer lugar se descarga de la pareja libertad/determinismo como conceptos excluyentes a través de un matizado determinismo nacido de una visión renovada de los diseños biológicos en los procesos evolutivos. En efecto, en éstos ha de haber una “legalidad determinante” (p.229), pero esto no significa que haya una única posibilidad cerrada “a priori” como inevitable desenlace del proceso. Igualmente, en cuanto a los actos humanos, existe impredecibilidad sobre la opción ganadora en la competencia por externalizarse en forma de conducta, ya sea fruto de una deliberación o a través de un proceso inconsciente. En segundo lugar, la libertad no es algo que pueda ser reconocido desde fuera, como un agente, por un observador externo (la tercera persona). Tan sólo puede ser considerada como tal por el sujeto que se define libre en lo que hace, aunque no llegue a comprender todos los resortes de su conducta. Y el sujeto se define libre porque ha aprendido a dar razones de sus preferencias y elecciones, es capaz de articular un discurso justificador desde un yo virtual y narrativo.

Como conclusión, este volumen de autoría colectiva rastrea con pulso multidisciplinar el complejo mundo de los procesos mentales y muestra de manera muy completa y audaz el encuentro, a menudo polémico y en ocasiones irreconciliable, entre diversas tradiciones filosóficas en el tratamiento de la mente y las nuevas perspectivas derivadas de las investigaciones neurocientíficas y la cibernetica. Los autores que participan en

¹El estudio del fundamental papel que desempeñan las emociones en la configuración de la conducta humana se ha visto revitalizado gracias a los trabajos de Antonio Damasio. Para Damasio, las emociones son programas complejos de acción seleccionados evolutivamente y que, en buena medida, son automáticos; además, “los planes de acción que se representan en la mente están en armonía con la señal general de la emoción. A medida que una emoción se desarrolla ciertos estilos de procesamiento mental son instituidos de inmediato. La tristeza, por ejemplo, ralentiza el pensamiento y puede conducir a insistir en la situación que la suscitó; la alegría, en cambio, puede acelerar el pensamiento y reducir la atención que se prestan a acontecimientos que no guardan relación.” Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Ed. Destino, 2010, pág.177.

este volumen comparten, sean cuales sean sus posicionamientos, una voluntad de aproximación a la comprensión de los enigmas de la conciencia que queda patente en la discusión abierta con planteamientos contrarios a sus propias tesis y a través de la lectura atenta y actualizada de la literatura científica y filosófica. En la filosofía, la polémica intelectual con los contrincantes hace más por seguir buscando que permanecer en terrenos de pensamiento convergente.

El lector también sale ganando de estos encuentros, porque es mucho lo que aprende y toma clara conciencia de lo que aún le falta por conocer.

Luis Arroyo Bermejo

Javier Ruiz Portella, *Los esclavos felices de la libertad*. Barcelona, Áltera, 2011

Javier Ruiz Portella nos ofrece una espléndida creación: una obra que retrata las miserias de nuestro tiempo, echando su grito al cielo ante el decadente estado de nuestra civilización. Empieza por el tema del hundimiento estético: una época que ha dejado atrás un mundo mejor tal y como lo describiera por ejemplo Stefan Zweig en "El mundo de ayer". Pero se extiende la obra sobre muchos otros temas, en una magnífica reflexión global sobre los motores de la historia, y sobre qué fuerzas deciden el destino de los pueblos. Se nos habla del sentido de nuestra existencia como individuos o como sociedades, y todo en un sobrio estilo literario que a veces roza lo poético y que eleva la obra a las cumbres del pensamiento enlazado a la contemplación estética. "Los esclavos felices..." es un testimonio muy valioso de nuestros tiempos, y que muestra que no todos los pensadores se han vuelto estúpidos o insensibles. Una obra heroica.

Se atreve con ideas arriesgadas y mal vistas en los ambientes de lo políticamente correcto, como valorar la vida de una obra

de arte notable por encima de un ser individual; ahí—dice bien—está el alma de un pueblo, en preocuparse sus individuos por algo más que su individualidad. Genial la descripción de la farsa pro-igualitarista por parte de los poderosos. Sobresaliente igualmente la contundencia con que expresa el mísero/enano criterio de grandeza actual: la cantidad de vil metal. Valiente, intrépido el discurso del que se atreve a llamar hoy en día al pan pan, al vino vino, y a la plebe plebe.

Ya no se escriben apenas obras como ésta. Hay que bucear entre los clásicos para encontrar una filosofía "viva" de alto nivel intelectual como la de este libro, en vez de esos tratados académicos insultos para especialistas o esos libritos hechos para lectores de bajo coeficiente intelectual que tanto abundan en la literatura ensayística popular actual. Aplauso su tendencia a contracorriente de nuestros tiempos de crear una obra con una perspectiva global. Sobran trabajos rigurosos de especialistas, lo que hace falta a nuestros tiempos es un pensamiento con mayúsculas que sea capaz de aunar las múltiples facetas de nuestra existencia. Hay una unidad en toda tu obra, y un "leitmotiv" espiritual que justifica plenamente el que temas tan diversos se pongan en el mismo libro. Hay un calado intelectual profundo, tocando temas nada ligeros, lo que la convierte en un trabajo más allá de nuestra época, una *philosophia perennis et universalis* que es válida para leer por las generaciones de hoy y las de mañana en cualquier lugar del planeta. Puede que pase desapercibida en estos tiempos en que la publicación de libros es básicamente un negocio mercantilista y poco preocupan las ideas de los mismos, pero su existencia es o debería ser uno de esos faros que den luz a futuras revoluciones (palabra que no gusta a Portella) o renacimientos o cambios en nuestro mundo. No, ciertamente, como dice, los cambios futuros no parece que vayan a ser consecuencia de los escritos de un solo individuo, sino de movimientos sociales augurados por múltiples voces, ya sea en

grupos o por libre. Entre esas voces, encuentro la suya de inestimable valor.

Quizá el mayor desacuerdo, y lo que en mi opinión aleja a esta obra de convertirse en una obra maestra redonda, es la metafísica de fondo que enfanga las lucidas observaciones con especulaciones oscuras, al estilo Heidegger a quien cita usualmente. Portella hace además un mal heideggeriano, pues mientras en el filósofo alemán uno siempre se puede quedar con la duda de si ha entendido tan oscuras posiciones, en Portella, con la claridad de escritura que lo caracteriza, sí se entiende lo que dice y, al entenderse las frases, se ve que son tonterías. Insiste por ejemplo en que belleza y verdad son lo mismo, y ahí empieza a patinar la cosa... Porque claro... si confundimos lo bonito con lo verdadero, aparece la tentación de imaginarse uno mundos fantásticos y decir categóricamente que "existen" realmente por el mero hecho de que a tal le gustaría que existiesen. Las religiones para Portella tienen de verdadero lo que aportan de bello al orden social. Un humanismo, sí, bebe Portella de las fuentes mismas que alimentaron los diversos humanismos de la historia, mas, hay un límite para todo, y decir cosas como éstas en el s. XXI ya no tiene el mismo grado de aceptación que en siglos pretéritos. Por mucho que le incomodo a un talante humanista como el de este autor, no se puede poner al hombre por encima de la Naturaleza y decir que la verdad universal es la que habita en su corazoncito de poeta.

Este anhelo metafísico le lleva a meterse en camisas de once varas haciendo una evaluación del conocimiento científico, discutiendo sobre lo que conocemos o no del ser humano, desde la neurología hasta la teoría de la evolución, y saliendo por la tangente frecuentemente en medio de discusiones bien razonadas con una proclama de "indeterminación y libertad del espíritu" que no se sabe de dónde sale. Entiendo el mensaje de fondo de Portella, de que las ciencias sólo explican el "cómo" y no profundizan en el ser. De acuerdo, la "cosa en sí" es inalcanzable por las ciencias.

Pero pensar que la poesía o el mero sentimiento nos van a permitir alcanzar la comprensión última de las cosas está demasiado fuera de lugar. Decía Nietzsche que los poetas son (incluyéndose a él mismo) unos mentirosos que enturbian sus aguas para hacerlas parecer más profundas. O Platón que opinaba de la literatura que sólo sirve para entretenar al género humano con fábulas. Puede que las ciencias no ofrezcan la verdad última sobre todas las cosas, pero buscar en la poesía ese aliento del misterio indescifrable del ser es una posición delirante.

En definitiva: una de cal y otra de arena. Su obra de gran estilo filosófico recorre el ser y el deber ser: nos muestra una visión crítica de nuestra sociedad de extraordinaria lucidez, a la par que nos ofrece una visión puramente metafísica sobre la existencia. En lo primero, ¡bravo!; en lo segundo, ¡cuidado! En todo caso, obra toda ella maravillosamente escrita y que da gusto leer, incitando a sus lectores a plantearse por sí mismo estos temas. De sus luces y sus sombras, quedémonos con la parte más luminosa, pues no es posible dar nuevos pasos en el sendero del intelecto sin arriesgarse a tropezar alguna vez. Quien no dice nada nunca se equivoca. De quien nos ofrece ideas a raudales, siempre podremos aprender algo, y en este caso es mucho lo que nos ofrece en una sola obra.

Martín López Corredoira

Pedro Jesús Teruel, *Filosofía y ciencia en Hipatia*, Gredos, Madrid, 2011, 224 pp.

Uno no puede dejar de maravillarse al tomar conciencia de cómo, pese a la abrumadora distancia histórica, las noticias acerca de unos personajes de hace más o menos, mil seiscientos años pueda despertar en nosotros la más cordial de las simpatías, situándonos a medio camino entre el reconocimiento y la admiración. Con esta obra, Pedro Jesús Teruel, doctor en filosofía, ha desviado el curso ordinario

de sus investigaciones antropológicas, metafísicas y gnoseológicas, para realizar un bosquejo de toda la complejidad histórica en la que Hipatia de Alejandría, y su más célebre discípulo, Sinesio de Cirene, se vieron inmersos entre los siglos IV y V de nuestra era.

Es probable que, debido a esta cualidad de bosquejo, se apunte con atino en el prólogo, a cargo de Alfonso García Marqués, que esta obra “no es historia, ni biografía, ni exposición del pensamiento filosófico y científico de dos importantes pensadores de la Antigüedad”, sino una alianza prismática de todo este hato de géneros literarios. Tampoco, deberíamos añadir, es una mera crítica a un famoso largometraje. El autor insiste en informar a sus lectores que, si bien la célebre película de Alejandro Amenábar ha sido el oportuno detonante de esta nueva publicación para la serie de estudios clásicos de la Editorial Gredos, sus intenciones y expectativas rebasan semejante empresa. La figura de Hipatia, a la que dedica la primera parte del libro, ha sido, como ocurriera con muchos otros personajes de la Antigüedad, un “cajón de sastre” de la historiografía. De manera sintética: no hay una única Hipatia, sino muchas, en dependencia de la época histórica en la que nos encontramos. Y es que, en especial durante los siglos XVIII y XIX y coincidiendo con aspiraciones culturales de índole ilustrada y romántica, la silueta de Hipatia fue ensalzada en el contexto del auge de nociones como la de autonomía intelectual, de diatribas antielélicas, o incluso de la causa feminista. Por ello, una de las preocupaciones del autor ha sido la de contrastar la versión filmica con el conjunto de las fuentes históricas que narran los trazos de la vida de la célebre maestra del Serapeo para, lejos de denostar la labor realizada por el director, resaltar el ingenioso juego interpretativo que el leguaje cinematográfico reclama.

Sin embargo, la verdadera unidad de la obra la encontrará el lector en la relación que nos ofrece la figura de Hipatia unida a

la de su discípulo Sinesio, y con ellos, el mundo que les tocó vivir, su actividad filosófica y su atención y diligencia para con los asuntos públicos. Estas líneas de fuerza son las que en verdad generan la estructura narrativa de la obra y que dotan de eficacia causal las explícitas intenciones del autor: tomar conciencia de la profunda contemporaneidad de estos dos singulares personajes y ver si es posible sacar alguna enseñanza de ellos.

Ya desde el comienzo, la vívida reconstrucción de los elementos fundamentales de la Roma que les tocó vivir, la de la decadencia, la de los conflictos internos e invasiones bárbaras, la de la corrupción moral y política, la de la ineficacia de las instituciones políticas y la pérdida progresiva de su legitimidad, quizás sea suficiente para recordarnos este presente, que a ti y a mi, lector, nos ha tocado vivir. Por ello, la mera consideración de las singulares vidas que Hipatia y Sinesio nos ofrecen, como ejemplos reales del puro ejercicio de las virtudes heredadas de la cultura helénica los hace erigirse una vez más en su labor de educadores.

La primera enseñanza que podrían legar a la posteridad es aquella que se deriva de considerar la actividad filosófica no como una mera profesión, sino como una forma de vida, un modo de ver el mundo (*Weltanschauung*). Ambos personajes decidieron consagrarse sus vidas a la búsqueda incansable de la verdad, una vida de estudio que sabe reconocer que tanto en las obras como en los actos que estas inspiran se educa la mente joven e inulta y la capacita para alcanzar las verdades últimas. El estudio y el orden en la lectura son la iniciación al pensamiento riguroso y original que encuentra en la filosofía la única disciplina que dota de unidad y sentido a la totalidad del conocimiento humano. En nuestras sociedades, los sistemas educativos han seguido un proceso a través del cuál la cultura del esfuerzo y del estudio detenido y reposado de los distintos saberes, ha sido desplazada en pos de una cultura reduccionista, desde el

punto de vista tanto metodológico como ontológico, en la que el profesional domina una pequeña parcela del *corpus* de las ciencias. Por ello las palabras de Sinesio hablan a nuestra época con la misma legitimidad con la que lo hicieran en sus días: “Este nuestro discurso define como especialista o experto a aquel que aísla una ciencia cualquiera, como adepto de una o de otra divinidad; como filósofo, en cambio, a aquel que armoniza en sí mismo la sinfonía de todas ellas y reduce a la unidad la multiplicidad” (Sinesio de Cirene, *Darío o sobre su norma de vida*, 4).

Sin embargo, esta vida consagrada al estudio deberá tomar una mayor amplitud. En segundo lugar, el estudio de la filosofía y la comprensión del Cosmos, en la que centraban su actividad científica, supone para nuestros personajes el correlato temporal de su fundamento intemporal. La armonía del cosmos remite a la perfección del Ser Divino, de tal manera que contemplación teórica no entra en pugna con el pensamiento de lo religioso. En este momento de convivencia religiosa, pero de auge y extensión de la cultura cristiana por el Imperio Romano, Hipatia decidió seguir el paganismo y adorar a los antiguos dioses; Sinesio, en cambio, abrazó el cristianismo pero prosiguió con la tarea de fundir la cultura grecorromana y la cristiana porque supo ver en ellas una línea de continuidad y ampliación. El juego entre ambos nos ofrece una muestra paradigmática de cómo la cultura helena fue perfectamente asimilada y ampliada por la civilización romana, como en Hipatia; con Sinesio, la cultura grecolatina fue asimilada y ampliada por la Cristiandad. Su mero recuerdo es ya una representación del nexo entre filosofía griega, civilización romana, y espiritualidad cristiana, y las posiciona como bases conformadoras de occidente.

En tercer lugar, esta posición de la filosofía como discurso integrador de los saberes no sólo se remite a los aspectos teóricos de la vida humana. Ambos filósofos estuvieron siempre en contacto directo con los asuntos públicos. Hipatia, como

educadora y consejera, y Sinesio, que llegaría a ser nombrado obispo de la diócesis ptolemaida, no se cansarían nunca de repetir y anunciar a viva voz las virtudes desprendidas de la unión entre filosofía y política. La educación y el estudio de los saberes teóricos terminan por modelar una actitud vital que resulta del máximo rendimiento práctico, haciendo que la filosofía revierta sus contenidos en la sociedad que la ha producido, constituyéndose así como el más práctico de entre los saberes. La cultura grecorromana se caracterizó por ser una gran defensora del vivir bien, porque vivir de cualquier forma atrofia las potencias humanas y nos condena a sobrepasar las lindes de la barbarie. Lo que se ponen aquí en marcha son los mecanismos de la humanidad, la historia misma en la que el hombre se humaniza por la vía del conocimiento y sus frutos prácticos, cuya síntesis nos dirige a la búsqueda del bien común. Hipatia fue asesinada porque fue un símbolo de integridad moral de su época, algo difícil de soportar por una ciudadanía corrupta y desesperada; Sinesio, fue llamado a desempeñar diversos cargos públicos porque sus conciudadanos vieron en él un hombre capaz de trabajar por el bien común, dada su adhesión a la fe, su brillantez intelectual, su afabilidad y su carácter insobornable. Si bien toda actividad intelectual posee preámbulos morales, igualmente cierto es que, a través de la educación y el estudio de las *bonae litterae*, el carácter se hace bueno y tiende naturalmente hacia lo mejor.

Con estas tres enseñanzas se perfila el círculo del que emana la *humanitas*, la historia del ser al deber ser, del vicio a la virtud por la transmisión de los mejores frutos de la tradición. Hipatia y Sinesio ofrecen en este sentido un gran contraste con su época. Fueron prácticamente los últimos representantes de un mundo que por haberse desocupado durante largo tiempo por mantenerse dentro de la empresa de la humanidad, se colocó a si misma a punto del colapso. “Las cosas fueran

de su estado natural ni se mantienen ni duran" (*Scienza Nuova* §134) nos advertirá Giambattista Vico doce siglos más tarde. La empresa que se nos muestra en esta obra no nos puede resultar ni extraña, ni hilarante, ni ajena. La enseñanza que nos brindan estos dos grandes pensadores de la Antigüedad nos debe hacer reflexionar con seriedad acerca de nuestro momento, de nuestras instituciones, de la educación de las nuevas generaciones, de los intereses tácitos y subvertidos de este mundo, de si el momento en el que nos encontramos nos sitúa en algún lugar cercano a la humanidad o si tenemos ya un pie en la sedición irracional y en la barbarie. Nos congratulamos, por tanto, de esta nueva publicación que, siendo perfectamente abordable por el gran público, ha sabido no estancarse en meros convencionalismos o en la mera accidentalidad de una producción filmica y trascender hacia más amplios y provechosos lares.

Ángel Martínez Sánchez

Rosario Bejarano Canterla, *Habitación del Vacío. Heidegger y el problema del espacio después del Humanismo*, Sevilla/Madrid, Editorial Thémata/Plaza y Valdés, 2010, 311 páginas.

La originalidad de este escrito encuentra merecida justificación en su capacidad para hacernos reconocer en Heidegger un profundo existencialismo irresoluble y agotador, que halla su cura o su alivio en la urgencia autorreflexiva del ser humano. *Habitación del vacío* se presenta como un atrevimiento filosófico muy novedoso, que contagia la incertidumbre y la precariedad inevitables de la esencia humana como existencia arrojada. Dejándose envolver magistralmente por la ambigüedad de la terminología heideggeriana, Rosario Bejarano logra instalarse en una comodidad expresiva que acaba por atrapar al lector en

un proyecto especulativo sumamente sugerente, a saber: la conexión metafísica y filosófica entre el desvelamiento del ser en Heidegger y la dimensión artística de la arquitectura contemporánea, con obras como las de Mies van der Rohe, Alvar Aalto o Zaha Hadid. Su fusión y complementariedad conducen a la superación personal de una alienación vital milenaria, que, en su despliegue, casi por necesidad, produce sentido. Todo ello otorga a este manuscrito una singularidad extraordinaria, que transforma su contextualización histórica en una pieza insustituible del curioso puzzle ontológico que la autora consigue trazar.

Inicialmente, Bejarano profundiza en la visión crítica heideggeriana de la técnica; esta última, en su vertiente teórica cognoscitiva y en su sentido tradicional, parece suponer en sí misma una manipulación artificial de la realidad al vulnerar su carácter fenomenológico, anulando, en definitiva, la condición esencial del existente como apertura expectante ante la dación del ser. La tecnificación se erige así como el despliegue humano –demasiado humano y, por ello, a su vez, inhumano– que evidencia una contradicción constitutiva del sujeto al oponer el desarrollo vital de la "circunstancia" que vertebría, al destino originario del *Dasein* (el ser ahí). Manteniéndose en un afinadísimo equilibrio terminológico, la reflexión de la autora descubre cómo, para Heidegger, la reparación efectiva y arquitectónica de la condición arrojada del individuo, se ha visto abocada insistente al olvido de la indigencia sustancial que define su estructura óntica, más allá de los confines de la antropología y la metafísica clásicas. La línea argumentativa de este ensayo recupera, por ello, la vindicación heideggeriana del pastoreo del ser como tarea primordial del existente, pero completando la perspectiva del pensador alemán con una propuesta resolutiva que posibilita su reminiscencia. La dificultad de un cometido semejante puede

constatarse en la necesidad de un despliegue colosal de ramificaciones teóricas, concretadas y contenidas por la autora en innumerables referencias bibliográficas que recogen lo más granado de la filosofía, la arquitectura y el arte contemporáneos, lugares humanos entre los cuales la vía tangencial de Bejarano acierta a dibujar una extraordinaria y original sincronía.

En su desesperada, ancestral y siempre frustrada búsqueda de la verdad, el sujeto ha pretendido acomodar el mundo a su propio esquema cognitivo, obstinándose en disfrazar de autenticidad la inevitable construcción teórica de su pensamiento. Ha forzado así el existente el descuido de lo oculto, de lo insondable, de lo inaprensible que acompaña al ser en su desvelamiento natural, y ello ha provocado paralelamente el olvido del sí mismo. Por eso, la labor de construcción de espacios habitables por el ser humano ha de estar precedida, no sólo por una reflexión profunda acerca del sentido del habitar individual, sino también y sobre todo por un esfuerzo introspectivo regenerador por parte del hombre. Rosario Bejarano se hace eco de este reclamo heideggeriano, embarcándose en la tarea de dotar de consistencia aparente lo que, en esencia, no-aparece; una ausencia que, paradójicamente, es parte constitutiva del existir y que, por ende, sólo puede concretarse en un habitar que sea expresión de la más pura indigencia radical. De ahí que, al firme esfuerzo contextualizador de la atmósfera histórico social en que se hunden las raíces del problema tratado en esta obra, y a la exposición reveladora y detenida de la más profunda metafísica heideggeriana, les suceda una promesa de continuidad lógica que adopta forma constructiva con Bejarano para otorgar una solución filosófica al laberinto heideggeriano. La creatividad que

acompaña al análisis del fenómeno artístico en su concreción contemporánea, permite que la autora consiga resistirse a la tentadora ambigüedad filosófica dirigiendo la mirada del lector hacia edificaciones representativas capaces de dar cabida a la *alétheia*. El Santuario de Arantzazu es entendido como la sublimación de la Cuaternidad heideggeriana y la obra de Zaha Hadid se presenta desde una lectura rompedora y que reactualiza la filosofía del pensador alemán en lo relativo al espacio, en concreto, al controvertido tema del puente, que la arquitecto israelí ejecuta, por ejemplo, en la Exposición Universal de Zaragoza.

Habitación del vacío es el símbolo metafórico de la existencia humana, una sutil evidencia del carácter deficitario de nuestro habitar, de su esencia incompleta, de su cariz irresoluble. Por su naturaleza inclausurable, en el fondo se perfila como una obediencia fiel y productiva a aquella apremiante sugerencia heideggeriana, a saber, la culminación siempre abierta de una búsqueda humana de sentido desde la asunción de ser, y siempre haber sido, el tránsito frente a la morada, el vínculo arrojado que se agota en el “entre”, la autorrealización inacabada de la más originaria indigencia. El ejercicio reflexivo que despliega este ensayo no puede dotarnos de una cura definitiva para nuestra condición ontológica, pero su lectura provoca el contagio de la conciencia de este hecho. Y ese, como advertiría el propio Heidegger, es su mayor legado.

Clara Ríos Álvarez

NOTICIAS Y COMENTARIOS

LA LUZ COMO YUGO, LA VERDAD COMO NO- OCULTAMIENTO Y EL ALMA COMO ASPIRACIÓN¹

Alberto Ciria, Munich.

Las lecciones *De la esencia de la verdad*, que Heidegger pronunció en el semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo, y que el editor subtituló “Sobre la parábola de la caverna y el *Teeteto* de Platón”, son una reflexión sobre la *luz*, en forma de dos comentarios a sendos textos platónicos.

La *luz* es, pues, el centro de toda la obra. Pero en el § 3 se dice que “luz”, *Licht*, es un término equívoco. Con esta equivocidad se corresponde una dualidad de términos tanto en griego ($\pi\bar{\nu}\rho$ y $\varphi\bar{\nu}\zeta$) como en latín (*lux* y *lumen*).

Luz significa, por un lado, la fuente de luz: el foco, que es puntual.

Luz significa, por otro lado, el espacio iluminado, la zona donde hay luz, expandida a partir de su foco: la claridad, *die Helle*, que es un ámbito.

Un ámbito de luminosidad se llama también un “claro”, *Lichtung*.

A partir de la etimología de la palabra *Helle*, en § 6 se dice que la claridad es lo que permite pasar a través: lo transparente, lo permeable, lo transitible. *Lichten* significa iluminar y también significa aclarar, despejar, de modo que ahora se puede pasar a través. Pero lo transparente, lo permeable o lo transitible sólo es posible como una referencia, siempre es lo transparente-para (la visión), lo permeable-para (el agua) o lo transitible-para (un hombre). Que la claridad, en su carácter esencialmente referencial, sea el ámbito de luminosidad que se expande a partir de la luz como foco puntual, significa que esos dos elementos: donde puede transitarse y lo que puede transitar, son capacitados para su respectivo carácter transicional por la luz, que en esta capacitación respectiva los une, como un yugo que los une (§ 13).

En la imagen simbólica, el sol es la fuente de la luz, que “capacita” a lo visible para ser visible y al vidente para ver, de modo que ambos, cada uno a su modo, son hechos con arreglo al sol, es decir, son heliomórficos (§ 13).

Con arreglo a estos dos que son unidos por la luz, capacitándolas ésta para su respectivo carácter transicional, y haciéndolos así “heliomórficos”, el libro tiene dos partes:

La primera parte (§§ 1-19), un comentario a la parábola de la caverna, versa sobre la “visibilidad”, *Sichtbarkeit*.

La segunda parte (§§ 20-46), un comentario al *Teeteto*, versa sobre la “videncialidad”, *Sichtsamkeit*.

Visibilidad y videncialidad sólo son posibles en su relación mutua, en su unión bajo el mismo yugo: la luz que los posibilita a ambos.

1 Un comentario a: Martin Heidegger, De la esencia de la verdad, Barcelona, Herder, 2007.

A esa “unción” o pertenencia mutua obedece que, tanto en alemán como en castellano, términos como *Wahrnehmung* o *Ansicht*, “percepción” o “visión”, designen tanto lo visto como el acto de ver (§ 24). Esta misma dualidad de significados aparece, finalmente, en los propios términos griegos de *ἰδέα* y de *δόξα* (§ 37).

En la parábola de la caverna, la luz como foco y como yugo es el sol, y la claridad como ámbito transitable es todo el recorrido desde las cadenas, que sólo permiten ver sombras, hasta el exterior de la caverna, desde donde se puede contemplar primero la luz expandida desde el sol, y finalmente el propio sol. Pero las sombras no son sólo el negativo de lo visible, sino que también ellas mismas son visibles, es decir, también las sombras quedan recogidas, como un primer estadio, dentro del recorrido a través del ámbito de claridad: en la oscuridad completa no existen las sombras.

Así como las sombras no son la negación o el negativo de lo visible, sino que ellas mismas son visibles, la *ψεῦδηςδόξα*, que Heidegger traduce como *verkehrte Ansicht*, “visión invertida”, no es un no-conocimiento, sino una forma límite de conocimiento. En correspondencia con § 3, dedicado al primer estadio de la parábola de la caverna, la vida en las cadenas y en las sombras, el quinto y último capítulo de las lecciones (§§ 39-46) está dedicado a la “visión invertida”.

Heidegger traduce *ψεῦδηςδόξα* como *verkehrte Ansicht*. Este término se traduciría en general como “opinión falsa”, o mejor aún, “visión errónea” de un asunto. En § 46 dice Heidegger que “opinión”, *Meinung*, es ya una forma derivada, “reconfigurada”, de la *dóxa*. En esta edición se ha traducido *verkehrte Einsicht* como “visión invertida”. “Visión” porque, así como *δόξα* significa tanto el aspecto, la imagen o la apariencia que algo ofrece por sí mismo, como la reputación en la que es tenido –y en un sentido extremo, la gloria– (§ 37), *Ansicht*, igual que “visión”, significa tanto “opinión”, como lo visto, como el acto de ver (por ejemplo en la forma *ansichtig werden*, cfr. § 46) (ibíd.). E “invertida” porque una opinión equivocada no es un mero no-conocer, ni una visión errónea es un mero no-ver, ni tampoco lo visto erróneamente deja de ser visto, es decir, deja de mostrarse, sino que, en todo caso, mostrándose se oculta, queda oculto tras un mostrar... un mostrar girado, vuelto al revés, invertido, que no oculta meramente escondiendo, sino que oculta mostrando otra cosa a la que hace pasar por aquella otra que esconde. Heidegger lo ilustra con el caso del “pseudónimo” (§ 18), mediante el cual se oculta el nombre verdadero dando a ver otro. De esta manera, igual que ha “salvado” a las sombras incluyéndolas entre lo visible, Heidegger puede hablar también de la “salvación del fenómeno de la *δόξα*” (§§ 41-46).

La verdad como no-ocultamiento no es entonces la verdad como rectitud o corrección cuyo opuesto excluyente sea la falsedad o la incorrección, sino la verdad que, por consistir en un desencubrimiento, no existe fuera de una relación esencial y una pertenencia al encubrimiento. Porque, de este modo, el encubrimiento queda incorporado a la verdad, también el rostro girado, y la visión invertida, quedan integradas dentro de lo cognoscible y del conocimiento aun como formas límites.

De esta manera, a diferencia del error y de la falsedad, la inversión, el girar o dar la vuelta significa de suyo una dualidad de caras o de rostros (§ 38), una doblez del aspecto, a la que, por su parte, se dirige la dóxa como “visión” en una “bifurcación”, *Gabelung*. A esta bifurcación están dedicados los tres últimos párrafos (§§ 44-46).

Que la δόξα como “visión” se dirija en una bifurcación al “doble rostro” de la δόξα como “imagen” o “aspecto”, sólo es posible porque hay un ámbito de claridad donde todo ente puede salir por vez primera al encuentro ofreciendo una imagen (que en su doblez puede estar invertida) y al cual el alma está esencialmente dirigida. La bifurcación de la δόξα como “visión” hacia los dos rostros de la δόξα como “imagen” o “aspecto” es posible sobre la base de una bifurcación más original: la bifurcación entre la “captación”, *Erfassung*, de lo ente, y la “mirada esencial”, *Wesensblick*, del hombre al *ser*, sólo a cuya luz puede salir al encuentro *lo ente*. En esa bifurcación más original llegamos a conocer cuál es la *esencia de la verdad*:

“[La esencia de la verdad] consiste en que la existencia del hombre tiene que tener de entrada la mirada esencial para el *ser*, tiene que haberse liberado para la *iδέα*, la única a cuya luz lo ente puede salir al encuentro sin encubrimiento. Mirándolo de otro modo: el *ser* tiene que mantenerse de entrada en la aspiración para que lo ente nos pueda ser confiado.

¿Pero con qué topamos con el fenómeno de la mirada esencial y de la aspiración al *ser*? Con el fenómeno que constituye la estructura esencial de la δόξα y que nosotros llamamos la *bifurcación*.” (§ 46)

El término “bifurcación”, *Gabelung*, designa originalmente un *camino* que se desdobra o se ramifica en dos direcciones ahorcadas, de modo que hay que optar por una o por otra. Ya en su comentario a la parábola de la caverna Heidegger había dicho que lo esencial de la parábola no son los estadios, sino las transiciones de un estadio a otro. Pero, como “esencia de la verdad”, la bifurcación no es una alternativa, sino dos ramales que se recorren simultáneamente, o dos “púas” que se clavan simultáneamente. Ambos ramales son simultáneamente transitables porque ambos se dirigen hacia lo mismo convergiendo en él, y ambos ramales se dirigen convergiendo hacia lo mismo porque, en realidad, un ramal, el ahorcado, no es más que el marco del otro, el recto. Pero ya hemos visto que lo transitible no es sólo transitible-hacia, sino que es siempre transitible-para. Pues bien: el “hacia” es lo ente, y el “para” es el alma.

La “transitabilidad” o “permeabilidad” del *ser*, o dicho en términos de luz, su “transparencia”, hace visible. Lo visible sólo es visible en medio de lo transparente. La “visibilidad” del ente, que el ente pueda ofrecer un aspecto tomando dicho aspecto en relación con aquello que permite que aparezca, eso gracias a lo cual es visible en el sentido de que puede hacerse ver, es la verdad, que por eso, a su vez en términos de luz, se concibe como no-ocultamiento, ἀλήθεια.

Por su parte, el alma no es un sujeto que disponga de la facultad de referirse al *ser* transitando, sino que el alma no existe fuera de la referencia al *ser*, o mejor dicho, el alma es la referencia al *ser* en forma de transitar. El alma no transita, sino que el alma es el transitar. El *ser* es lo transitible, y el alma es el estar

transitando. En esa referencia es posible la “percepción” o “conocimiento”, que es el tema central del diálogo *Teeteto*. Por eso Heidegger puede a su vez hablar del conocimiento como una “conducta” o un “comportamiento”, *Verhalten*, porque el comportamiento es esencialmente referencial. Todo comportamiento es hacia o respecto de algo, en este caso, lo ente: *Verhalten zum Seienden*. El conocimiento no es primaria y esencialmente conocimiento del conocimiento, ni conocimiento en sí mismo, sino que el conocimiento es originalmente comportamiento o conducta. Éste es el sentido original de ἐπιστῆμαι: no “entender algo”, sino “entender de algo” (*sich verstehen auf, sich auskennen in*), por ejemplo entender de la confección de zapatos, entender de agricultura, de ganadería, o entender de cómo llevar una guerra. (§ 20)

El alma no percibe ni conoce el ser “a través de” facultades, sino que, en la relación del hombre con el ser, el alma es el propio “a través”.

El “a través” es siempre un “a través hacia”, pero también es siempre un “a través de” o un “a través en”.

Transitabilidad es penetrabilidad. Para la mente en el sentido más amplio, para el espíritu, para el alma, penetrabilidad es inteligibilidad (*Durchdringung* es, por ejemplo, un término central en Fichte). Inteligibilidad es logos. El alma no sólo atraviesa el logos, sino que el alma es, para el hombre, el atravesarlo. “A través”, en griego, se dice *dia*. A través del logos, es diálogo. El diálogo es, así, el elemento del que está hecha el alma. El pensar sobre el alma, sobre el ser, sobre el foco que los une uno a otro, se formula como un diálogo porque, primero, el alma es, según su esencia, diálogo.

Para describir que el alma es el propio “a través” o el propio tránsito en el ser hacia lo ente, Heidegger emplea términos como *Streben*, *Bestreben*, *Anstreben*, que –matizando uno u otro aspecto– significan en general “tender”. Pero sobre todo emplea un término de la misma familia que será central para todo su comentario al *Teeteto*: *Erstreben* o *Er-streben*, y más en concreto *Seinsstrebnis*, que en esta edición se ha traducido como “aspiración al ser”.

Para conservar toda la multiplicidad de términos que emplea Heidegger, en esta edición se ha traducido *Streben*, que es el término más básico, como “tendencia”; *Bestreben*, como “esforzarse por”; *das Bestrebte*, que el propio Heidegger (en § 30 d) caracteriza como el objeto de la tendencia a tener, se ha traducido como “lo pretendido”. ¿Pero cómo traducir entonces *Erstreben*, *Erstrebnis* (*Seinsstrebnis*) y *Er-streben*?

La palabra aparece por vez primera como designación del tercer paso del despliegue de las referencias del percibir, que –en cuatro pasos– ocupa el tercer capítulo de la segunda parte. La primera caracterización del *Erstrebnis* se encuentra en § 29:

“ἐπορέγεται significa aspirar a algo, y concretamente de modo medial: lo aspirado no sólo es algo que el alma ansía, sino que es aspirado para ella misma y sólo para ella.”

En § 30 se dice:

“¿Qué significa “aspirar”? Ésta es aquí la pregunta importante. ¿Qué significa en general esta *relación* del hombre con el ser en el sentido de eso que llamamos “aspiración al ser”? Percibir es un “*tener ante si*” que asume algo dado. Pero si, al

percibir algo, la relación del alma con el ser debe ser un *tender*, entonces, en una relación de tendencia tal, lo percibido no puede ser *tenido*.”

Y finalmente, en § 31:

“Tal tender no tiende a la posesión de lo pretendido, sino a que algo pretendido *permanezca* mantenido en el tender, para que el que tiende, desde lo pretendido y hacia sí mismo, pueda llegar hasta sí mismo. Tal tender, *qua* aspirar, sería entonces un tender auténtico, en el que el sí mismo tendente no tiende alejándose de sí, sino regresando hacia sí, para, tendiendo de este modo, aspirar a sí pretendiendo, es decir, para ganarse a sí mismo en el tender. Lo pretendido y lo aspirado no coinciden, pero ciertamente van juntos en la esencia de este tender, es más, este tender es lo que constituye la unidad.”

“Lo pretendido y lo aspirado no coinciden.” Lo pretendido, das *Bestrebte*, es el objeto que se busca en el tender, aquello a lo que se tiende. Lo aspirado, das *Erstrebte*, no es el objeto de la aspiración, sino... quien aspira, el aspirante: por eso se habla de un “aspirar a sí” (§ 31). ¿Qué es una aspiración, a diferencia de una pretensión? No se aspira a un objeto, a la posesión de un objeto. A lo mejor se aspira a un título o a un cargo, a la posesión de un título o de un cargo. ¿Pero qué significa aquí “poseer un cargo”? No significa “tenerlo” como una posesión; significa “ocuparlo”, estar en él. ¿Y qué significa “ocupar”? Significa convertirlo en espacio propio, pero de modo que uno no se ha apropiado del cargo, sino que se ha hecho a sí mismo apropiado para él. Lo aspirado no es el cargo como propiedad, sino uno mismo como estando en el cargo en tanto que apropiado para él. Es decir, en último término, lo aspirado es... el aspirante mismo. Por eso dice Heidegger que, en la aspiración, el tendente “no se aleja de sí”, sino que “regresa hacia sí” y “se gana a sí mismo”.

Ésta es la diferencia entre ambicionar y aspirar, como dos modos del tender. Ambicionar significa tender a hacer propio lo pretendido. Aspirar significa tender a hacer-se propio de lo pretendido, en el sentido de apropiado para ello. En § 30 se decía que, porque la percepción es una tendencia como aspiración, “lo percibido no puede ser *tenido*”.

Porque la relación del alma con el ser es de aspiración, y aspirar significa tender a hacerse apropiado para lo pretendido, la pregunta por la esencia de la verdad, la pregunta por el ser, es decir, la filosofía misma, exige del hombre una transformación. (§ 15)

Pero por mucho que en el aspirar lo aspirado sea el aspirante mismo en tanto que busca hacerse apropiado, existe un término de la aspiración, pues de otro modo ella no sería una tendencia ni, en general, una relación. Para enfatizar esta dimensión transitiva o este carácter terminal que pese a todo tiene toda aspiración, Heidegger escribe en ocasiones el término separando el prefijo: *Er-streiben*. *Er-* es un prefijo que significa finalización, término, consecución. De modo correspondiente, se ha traducido *Er-streiben* como “aspirar pretendiendo”, cuyo significado ha explicado Heidegger en el texto ya citado: “aspirar a sí pretendiendo: [...] lo pretendido y lo aspirado no coinciden, pero ciertamente van juntos en la esencia de este tender, es más, este tender es lo que constituye la unidad.”

Ser uno mismo apropiado para algo, que es a lo que se aspira en la aspiración, se dice también ser idóneo. En su explicación más detenida del alma como “aspiración al ser” (§ 32), Heidegger menciona la idoneidad/no-idoneidad (*Tauglichkeit/Untauglichkeit*), junto con la belleza/fealdad, como referencia del ser, en el sentido de que siempre se es idóneo *para* algo. Pero ser apropiado, o hacer apropiado, se dice también estar capacitado o capacitar, en el sentido de haber recibido o de dar potestad –en el sentido más general– para algo: *Ermächtigen*. Ya antes se ha dicho que la luz capacita para ser visible y para ver, para la visibilidad y para la videncialidad. “A esto que capacita, Platón lo llama: ἀγαθόν. Nosotros lo traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de ἀγαθόν se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo, con las que se puede hacer algo. [...] No tiene nada del significado de lo moralmente bueno.” (§ 14) El alma como “aspiración al ser”, que es la noción central del comentario al *Teeteto*, está así referida a la idea del bien, representada por el sol como fuente de luz, que es la noción central del comentario a la parábola de la caverna. Aspirar significa tender a hacerse apropiado, a valer para algo, a ser idóneo o “bueno” para algo, en el sentido mencionado de “bien”: tender a estar capacitado. El bien es entonces, según esta definición, lo que posibilita la aspiración y le da sentido. O diciéndolo con un término filosófico posterior, el bien es el *transcendental* de la aspiración. Por eso dice Heidegger: “La capacitación es el límite de la filosofía.” (§ 14)

Las sombras y el sol como foco de luz son los límites de lo visible: no hay visión por debajo de las sombras ni más allá del sol. La “visión invertida” y el conocimiento del bien son los límites del conocimiento, y por tanto de la filosofía: no hay conocimiento inferior a la “visión invertida” ni superior a la idea del bien.

El alma no dispone de una facultad para acceder al ser, sino que el propio alma es el “a través” del ser: éste es el sentido más elemental del alma como aspiración. Pero, aparte de basar la traducción de *Seinsstrebnis* como designación del alma en las explicaciones que da Heidegger, hay un motivo etimológico para traducir dicha expresión como “aspiración al ser”.

“Alma” procede del latín *anima*, que significa “aire”, “aliento”, “hálito”, igual que “espíritu” procede del latín *spiritus*, que significa “soplo” o “viento”.

Anima, a su vez, procede del griego *ánemos*, “viento”, al igual que *spiritus* procede del griego *physa*, “fuelle”, y del verbo *physáo*, “soplar”. (Cfr. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1960).

Además de *anima* y *spiritus*, una tercera palabra, *Pneuma*, que sobre todo en el contexto de la filosofía estoica se suele traducir como “espíritu”, también significa originalmente “soplo”, “hálito”, “respiración”.

De la raíz *spiritus* procede en castellano toda la familia de palabras “respiración”, “expiración”, “espiración” y, finalmente, “aspiración”. Por tanto, al margen de la interpretación del alma como *Seinsstrebnis*, etimológicamente “alma” remite por sí misma a la “aspiración”.

De esta comprensión del alma como un hálito proceden los diversos relatos religiosos, mitológicos, literarios y populares de la infusión de vida mediante un soplo y de la recepción de vida mediante una inspiración o de su recuperación

mediante un beso (cfr. por ejemplo Gn 2, 7). Y esta comprensión es también vigente cuando el sentido de la infusión se invierte: “La corporalidad [...] sólo puede haberla inculcándola en un alma, y no al revés, que un alma se le insufla a un cuerpo.” (§ 24)

Sin embargo, no he podido constatar una conexión etimológica entre *spiritus* y *pyr*, “luz”.

Lo visible sólo puede salirnos al paso en medio de lo transparente. Nosotros percibimos o captamos (*wahrnehmen, erfassen*) lo visible sólo porque, de entrada, estamos referidos ya a lo transparente. Sólo dentro de la referencia a lo transparente es posible percibir lo visible y captar lo ente. Todos estamos dentro de esa referencia a lo transparente, en algún lugar entre las cadenas y el sitio desde donde se puede contemplar directamente el sol como foco de luz, que son los dos límites del ámbito de luminosidad, del claro, y por tanto también de la visión. Todos estamos en el claro. A lo mejor los animales también. Pero no todos, ni constantemente, captamos el ente en cuanto ente, igual que no todos, ni constantemente, captamos las sombras como sombras. El ente sólo es posible captarlo en cuanto tal, la sombra sólo es posible tomarla como sombra, *haciendo presente*, simultáneamente con la captación, la referencia al ser o a la transparencia.

Heidegger distingue entre *gegenwärtigen* y *vergegenwärtigen*: “tener presente” y “hacer presente” (§ 42-44). Tener presente es el *estar dado* inmediatamente en presencia nuestra lo ente en su comparecencia corporal. Hacer presente es *traer* a presencia nuestra lo que no está compareciendo inmediatamente.

Hay tantos modos de hacer presente como modos hay de no estar compareciendo inmediatamente a nuestra presencia. Un modo de no estar compareciendo inmediatamente es haber sido olvidado: $\lambda\eta\theta\eta$ (a partir del cual se forma la palabra $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$, § 18). Otro modo de no estar compareciendo es estar oculto. Y otro modo de no comparecer es, finalmente, ser transparente: el ámbito donde toda cosa puede comparecer inmediatamente, no comparece a su vez inmediatamente. Por eso inicialmente está oculto y olvidado.

En § 44 Heidegger habla de la “bifurcación” entre “tener presente” y “hacer presente”, que él esquematiza gráficamente al final del último párrafo. La bifurcación tiene dos ramales, uno recto y el otro ahorcado. Es posible recorrerlos simultáneamente a ambos, porque también ambos se dirigen hacia lo ente, y ambos se dirigen hacia lo ente porque, como se ha dicho, el ramal recto está como enmarcado en el ahorcado. El ramal recto es la “captación”, *Erfassung*, de lo visible o de lo ente por estar inmediatamente dado a la vista o al conocimiento. La captación es de lo visible o de lo ente, pero inicialmente no es de lo visible en cuanto visible ni de lo ente en cuanto ente. El ramal ahorcado es la referencia al ser, la aspiración al ser o la mirada esencial. Sólo poniendo en relación la captación con la mirada esencial se capta lo visible en cuanto visible y lo ente en cuanto ente, y esa relación es, justamente, la bifurcación, pero precisamente la bifurcación en ahorcamiento de dos líneas convergentes.

En la parábola de la caverna, tras el arrancamiento de las cadenas y el ascenso al exterior, al tercer estadio de la contemplación primero de la luz del sol y finalmente del sol como fuente de luz, le sucede un cuarto estadio de regreso y

de descenso al interior de la caverna, a las sombras, después de haber visto la luz del sol, cuya contemplación el liberado trae consigo, quizá en forma de un recuerdo. El liberado regresa a la caverna a liberar a los otros: él mismo es un liberador. ¿Pero en qué consiste esta liberación? No es una liberación de las sombras, sino una liberación de las cadenas. ¿Y qué son las cadenas? Lo que fuerza a tomar las sombras como las cosas reales, o dicho de otro modo, lo que impide ver las sombras como sombras. La liberación no consiste en dejar de ver las sombras: las sombras no merecen que se las deje de ver, porque no son la negación de lo visible, sino que ellas mismas son visibles. Las sombras merecen ser vistas, y merecen ser vistas como sombras, pero eso sólo es posible poniéndolas en relación con una luz cuya contemplación uno trae consigo y hace presente recordándola simultáneamente al contemplar las sombras.

Un ramal ahorcado, un arco, se traza con una línea que primero asciende y luego desciende regresando. El cuarto estadio de la parábola de la caverna, el descenso de regreso a las sombras llevando consigo y haciendo presente el recuerdo de la luz del sol, se corresponde con el ramal ahorcado de la bifurcación: captar lo directamente visible *haciendo presente* simultáneamente lo único en medio de lo cual lo visible es visible, es decir, lo que capacita a lo visible para ser visible y, por tanto, al vidente para ver, y que, por consiguiente, no es ello mismo visible ni vidente: lo transparente. La captación tiene presente lo visible, y la mirada esencial hace presente lo transparente.

Esta “bifurcación”, *Gabelung*, entre tener presente y hacer presente, o entre captación y mirada esencial, se corresponde con la diferencia entre ente y ser, porque éstos son, respectivamente, los referentes de aquéllas. Sin embargo, en estas lecciones “diferencia” no es todavía un término específico central.

Esta misma diferencia entre tener presente y hacer presente, entre ente y ser, entre captación y mirada esencial, entre “a través hacia” y “a través de”, se corresponde a su vez con la diferencia entre pretender y aspirar. Y la bifurcación como articulación de los susodichos binomios en tanto que caminos simultáneamente transitables, se corresponde entonces con la forma lingüística *Er-streben*, un “aspirar pretendiendo” expresado en una palabra única pero desdoblada y articulada mediante un guión.

En el estilo de redacción de Heidegger es muy frecuente el uso de guiones para enlazar palabras, y también para separar en las palabras el prefijo de su raíz. En el caso de *Er-streben*, la separación mediante guión de prefijo y raíz no pretende enfatizar el prefijo para llamar de esta forma la atención sobre una modulación del significado de la palabra, es decir, no pretende acentuar la transitividad del pretender, el hecho de que el pretender tiene un objeto directo. El guión no enfatiza el significado de uno de los componentes de la palabra, sino que dentro de ella cobra un significado propio, que exhibe además plásticamente: su significado como separación y como unión, en este caso, la bifurcación del transitar en aspiración y pretensión. Porque la bifurcación es tanto la separación en dos ramales como su unión, en el sentido de que los ramales resultan de una división del camino, pero si no estuvieran unidos, juntados justamente en su punto de división, tampoco serían ramales uno de otro, sino dos caminos independientes.

Con la bifurcación del *Er-streben* en aspirar y pretender se corresponde el desdoblamiento del ver en mirada esencial y en captación, con los que se corresponde la diferencia entre ser y ente.

Pero esta diferencia –como muestra plásticamente la parábola de la caverna– no es primera, sino que previamente la diferencia ha sido capacitada para serlo. Lo que capacita es, según su sentido etimológico original, el bien. Si *falta* el foco, entonces no hay diferencia entre la luz y las tinieblas. El foco es el “haya luz”, la cual, por ser “buena”, se separa de la oscuridad (Gn 1, 3-4). La diferencia entre dos sólo es posible gracias a un tercero.

Hay la diferencia entre lo que comparece (lo ente) o lo que captamos (las sombras y las cosas), y el claro dentro del cual aquello puede comparecer y al cual el alma está referido. Pero el claro no es más que la expansión de la luz desde su foco. Lo transparente hace visible a lo visible, pero el foco de luz hace transparente a lo transparente. Aquí hay tres niveles, que se corresponden con los tres primeros estadios de la parábola de la caverna y que son reunidos de modo peculiar en el cuarto: 1) lo directamente visible o captable, lo ente, que en la parábola de la caverna son las sombras y las cosas y en el esquema de la bifurcación se corresponde con el ramal recto; 2) el ámbito de claridad, transparencia, transitabilidad y permeabilidad, donde lo visible puede ser visto y lo ente puede ser encontrado, que en la parábola de la caverna es recorrido en el ascenso y en el esquema de la bifurcación se corresponde con el ramal ahorcado; y 3) el punto desde donde se expande el ámbito de claridad, que a su vez capacita a lo transitible para ser transitible: en la parábola de la caverna es el sol o la idea del bien, y en el esquema de la bifurcación es lo que tensa y sostiene el arco en tensión del ramal ahorcado, con su peculiar forma de yugo.

En el “Proemio” de Parménides, conocimiento y opinión, verdad y reputación, la verdad de cada uno de nosotros que en muchas dimensiones nos excede y esa representación que tenemos de nosotros mismos y a la que nos aferramos, en la que nos encerramos y en la que vivimos, también se describen como vías, es decir, como transiciones, pero como transiciones excluyentes; ciertamente ofrecen asimismo una bifurcación, pero es una bifurcación de vías progresivamente divergentes desde un punto de arranque común, representado como una alternativa. En la parábola platónica, existe la diferencia entre conocimiento y opinión (*dóxa* como “visión”), pero no en forma de dos vías excluyentes y divergentes, sino de dos vías convergentes: existe una bifurcación en dos vías, pero en dos vías que en su término convergen, ofreciendo la forma de un “ahorcamiento”. ¿Y por qué son convergentes en su término? Porque, si ambas vías son recorridas realmente, en ningún momento se separan.

Los ramales del ahorcamiento no representan entonces una alternativa excluyente. Se puede no recorrer el ramal ahorcado si se omite el hacer presente –cuando tomamos las sombras como los entes–, pero hacer presente en ningún caso excluye el tener presente, sino que, justamente, sólo puede hacerse a partir de él, igual que una condición esencialmente oculta de posibilidad sólo puede sacarse de su ocultamiento desde la patencia de lo posibilitado. E igual que hacer presente no excluye tener presente, lo tenido presente tampoco es un negativo de lo hecho presente. La opinión no es la negación del conocimiento, no

es su negativo, sino su sombra. ¿Y qué es una sombra, según nos muestra plásticamente la parábola de la caverna? Una sombra es una proyección. ¿Y qué es una proyección? Una proyección es un desplazamiento del aspecto que lo absuelve del ente que originalmente lo ofrece, pero de forma que, en tanto que aspecto que jamás deja de serlo, se sigue ofreciendo a sí mismo. Por ser un desplazamiento tal, una proyección es siempre una reducción, aunque espacialmente pueda ser mayor o incluso más nítida en cuanto al aspecto. Pero porque el aspecto consiste esencialmente en ofrecerse, la sombra siempre es esencialmente visible, y tomando la visión como metáfora del conocimiento, cognoscible. Y en efecto la conocemos si la tomamos precisamente como proyección, es decir, poniéndola a ella, que la tenemos presente, en referencia al ente del cual ella ha sido desplazada, un ente que no tenemos presente pero que, en esa referencia, es hecho presente.

Por el contrario, la sombra la desconocemos –no la vemos como sombra– si la tomamos por el ente mismo –como hacen los encadenados–, lo cual nos sucede cuando nos atenemos sólo a lo que tenemos presente y omitimos el hacer presente. ¿Quién es el encadenado? El que no puede hacer presente, sino que está condenado a atenerse únicamente a lo que tiene presente.

La sombra es un aspecto proyectado, y la esencia del aspecto es ofrecerse. Y ofrecerse significa hacerse ser tenido presente. Cuando caemos en el engaño de tomar la sombra como el ente, no estamos violentando a la sombra, sino ateniéndonos a lo que ella es, pero únicamente a eso. Por eso, tomar la sombra como el ente, siendo eso un engaño, no es una equivocación, ni tampoco es una falsedad. La sombra sólo la conocemos como tal y en lo que ella es si la conocemos respecto de algo que no es tenido en ella, pero que hace posible que ella sea tenida.

Así se puede decir que, según la parábola de la caverna, la opinión es una sombra o una proyección del conocimiento, y por eso, sin ser por sí misma verdadera, tampoco es sin más falsa. Ésta es otra forma de explicar lo que antes se ha llamado el “doble rostro” de la dóxa.

Toda esta historia de la caverna, a lo largo de sus cuatro estadios, no es más que una parábola de una manera de contemplación, que consiste en tener presente a la luz de lo hecho presente; y si la contemplación la tomamos a su vez como una metáfora del conocimiento, toda la narración no es más que la parábola de un modo de conocer.

A parte del doble camino de ascenso y de regreso en descenso a las sombras, en la parábola de la caverna hay otra imagen del ramal ahorcado como marco de la visión: es el propio techo abovedado de la caverna, tendido entre la sombra y la salida a la luz del sol, pero que a su vez, según la concepción antigua, representa el universo como bóveda (§ 5). Lo que sostiene la tensión de la bóveda celeste teniéndola alzada y permitiéndole, capacitándola para dar cabida en sí a los entes con los que topamos y a nosotros mismos, es el *punto* de la “clave” de bóveda, más allá de la cual no podemos ver: el sol como imagen del bien, entendido a su vez como capacitación, que define así un límite de la filosofía. La capacitación es la tensión entre el aspirante y el cargo.

La clave de bóveda es el punto donde la bóveda entera se reúne: es la juntura de la bóveda. Y también es el punto desde donde la bóveda entera se expande: es el foco de la bóveda. La clave capacita a la bóveda para ser lo que ella es. Pero en tanto que punto, no está directamente presente en la bóveda, sino bajo la forma de un límite.

Hacer presente lo que no está compareciendo directamente, recordar lo olvidado, desencubrir lo oculto: tales movimientos no son primeros, sino que sólo pueden ejercerse respecto de algo que previamente *falta*, ya sea en el modo de estar ausente, de haber sido olvidado, de estar oculto o de estar perdido. Dicho de otro modo, hacer presente, recordar o desencubrir sólo son posibles como una “intervención”, *Einsatz*, que según las circunstancias podrá percibirse como una “acometida” o “ataque”, *Angriff*, o incluso como una “violencia”, *Gewalt*, que es lo que experimenta el encadenado cuando se le fuerza a volver la cabeza.

La intervención no es forzosamente una negación. En todo caso, la negación es un modo de la intervención. La verdad como no-ocultamiento no significa negación del ocultamiento, sino intervenir sobre el ocultamiento, que de este modo queda incorporado esencial y positivamente a la verdad. La verdad como no-ocultamiento significa que la verdad es la intervención sobre una falta, ya sea ésta una ausencia, un olvido, un ocultamiento o una pérdida. La verdad nace de un echar en falta. El impulso a la verdad, la búsqueda de la verdad, el amor a la verdad, vienen de un echar en falta. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (GA 29/30 § 2b), citando unas palabras de Novalis, Heidegger había definido la filosofía como una “nostalgia”.

En resumen: *De la esencia de la verdad* es una reflexión sobre la *luz* concebida como un yugo que une en su pertenencia mutua, capacitándolas, la verdad como no-ocultamiento de lo ente (tratada en la parábola de la caverna) y el alma como aspiración al ser (tratada en el *Teeteto*).

Alberto Ciria,
Theresienstr, 93,
D – 80333, Múnich.

